

Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich

Herausgegeben von
KURT WILHELM

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*
16

Mohr Siebeck

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

16/I

16/II

Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich

Ein Querschnitt

Mit einer Einführung
herausgegeben von

KURT WILHELM

BAND I + II



1967

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dr. Kurt Wilhelm konnte leider die letzte Fassung des Manuskripts dieses Buches und insbesondere die Einleitung nicht mehr durchsehen.

Für diese letzte Durchsicht ebenso wie für die teilweise Ergänzung der bibliographischen Angaben, die Herstellung des Indexes und die Überwachung der Drucklegung trägt das Leo Baeck Institut, New York, die Verantwortung.

Die Veröffentlichung dieses Werkes erfolgte mit der Unterstützung des Axel Springer-Fonds des Leo Baeck Instituts, New York, und des Nathan Stein-Fonds des Leo Baeck Instituts, New York.

New York, Januar 1967

Max Kreutzberger

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.



Leo Baeck Institut, New York

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0).

Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Printed in Germany

Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

eISBN 978-3-16-1636189- unveränderte eBook-Ausgabe 2024

IN MEMORIAM KURT WILHELM

„Wir sind es Kurt Wilhelm schuldig“ – schreibt mir Max Kreuzberger, „seine letzte Veröffentlichung durch einen Vorspruch über ihn und sein Werk einzuleiten.“ Indem ich darangehe, diesen Vorspruch zu schreiben, fühle ich die Schwierigkeit der Aufgabe. Nicht nur daß mir für die rein wissenschaftliche Einschätzung des Werkes die Kompetenz fehlt, mir fehlt vor allem die Kraft der Darstellung, um einem weiteren Kreis von Lesern, welche diese wichtige Anthologie in die Hand bekommen werden und Oberrabbiner Kurt Wilhelm nicht persönlich gekannt haben, ein Bild seiner Persönlichkeit zu geben. Liebe allein genügt da nicht. Nur ein großer Künstler könnte ein Bild geben jener Einheit von polaren Gegensätzen, die hier verkörpert war: Ernst und Witz; große Menschlichkeit und kindlich-spielerische, oft sogar verletzende Ironie; große Hilfsbereitschaft des Seelsorgers und harte Kritik an Menschen und Institutionen; ergebene Treue zu Zion und scharfer Antinationalismus; tiefer Glaube des Herzens und Skepsis des Verstandes, und so weiter, und so weiter.

Beginnen wir mit den Daten seines Lebens. Kurt Wilhelm war in Magdeburg 1900 geboren, studierte am Breslauer Rabbinerseminar (dem er 1961 eine sehr herzliche und humorvolle Charakteristik im „Paul Lazarus Gedenkbuch“ gewidmet hat) und dem Jewish Theological Seminary in New York. 1925 wurde er Rabbiner in Braunschweig und wurde dann als Nachfolger von Benno Jacob nach Dortmund berufen. (Zum 100. Geburtstag dieses großen Bibelforschers veröffentlichte er 1962 im Band VII. des Year Book des L. B. I. eine Studie über Benno Jacob, in welcher er vor allem die *kämpferische* Natur von Jacob kennzeichnete, wohl, wie Robert Weltsch bemerkte, damit auch sich selbst meinend.)

1933 kam Wilhelm nach Jerusalem, als Rabbiner ein wahrer Chaluz. Man muß die religiösen Zustände im damaligen Palästina verstehen, um zu ermessen, in welchem Maße Wilhelm ein Chaluz war. Den Einwanderern aus Mitteleuropa war die Art des Gottesdienstes der einheimischen und der osteuropäischen Juden fremd, sie konnten in ihren Synagogen nicht beten. Und so kam es, daß diese Einwanderer sich der Synagoge völlig entfremdeten. Andererseits war ihre Zahl und auch wohl ihre religiöse Ergriffenheit viel zu gering, als daß sie aus eigener Kraft eine Synagoge errichtet hätten. Wilhelm hat dieser Gruppe von Menschen, die nicht orthodox waren und doch, wie

Dr. G. Herlitz damals in der ersten Besprechung in Jerusalem sagte, „im heiligen Lande nach Religion verdursteten“, zum religiösen Ausdruck verholfen, indem er die Gemeinde „Emet We'emuna“ begründete. Diese „deutsche“ Gemeinde – sie war in Wirklichkeit eine mitteleuropäische, der sich auch viele Einwanderer aus Osteuropa anschlossen – wurde ein geistiges Zentrum. Hier hielt, als er nach Palästina einwanderte, Martin Buber an jedem Sabbatnachmittag seine Bibelvorlesungen (wir lasen mit ihm Jesaja). Wilhelm wagte es, was niemand sonst in Jerusalem gewagt hätte, Nichtjuden zu Vorträgen in seine Synagoge einzuladen und öffentlich religiöse Gespräche dort führen zu lassen. Wilhelm hatte in religiösen Dingen *Mut*, und wir wissen, welche ungeheure Bedeutung auf religiösem Gebiete (mehr noch als auf politischem Felde) die Zivilcourage hat.

Da ich von *Mut* spreche, steht vor meinen Augen ein Bild: Jom Kippur 1946 in der Synagoge „Emet We'emuna“; Seelengedächtnisfeier. Rabbiner Wilhelm flicht in den Maskir die Namen der Opfer des von jüdischen Terroristen ausgeführten Anschlags auf das King-David-Hotel ein, der jüdischen und der nichtjüdischen: In diesem heiligsten, erschütterndsten Augenblick des Gottesdienstes hören wir den Rabbiner der Gemeinde nach den jüdischen Namen die Namen vorlesen: „Mohammed“, „Mahmud“, „Ali“ und so weiter. Ich weiß nicht, ob Wilhelm die Gemeindevorsteher vorher verständigt oder einfach mitgerissen hat, wie uns, die Betenden. Kein Widerspruch erfolgte: das war gelebtes, gekämpftes, erkämpftes Judentum. Die politische Seite der Sache gehört der Geschichte an. Aber religiös gesehen schuf hier Wilhelm ein Symbol, das ihn mit einem Schlage in die Reihe der großen Vertreter unseres Israel erhob.

Das Judentum Wilhelms war ein umfassendes, ökumenisches Judentum. War es nicht ein Wunder zu nennen, daß nach dem Tode von Leonhard Ragaz, dem Sozialisten, dem Pazifisten, dem Kämpfer für ein „Israel“, das Judentum und Christentum umfassen sollte, daß damals in *Jerusalem*, in Wilhelms Synagoge, eine Gedächtnisfeier für Ragaz stattfand, in welcher Buber kühne Worte über das Verhältnis des Judentums zu Jesus sprach? Wenn ich nicht irre, sprach auch der protestantische Pfarrer Heinz Kappes bei dieser Erinnerungsfeier. Wilhelm hat sich, indem er diese Feier in Emet We'emuna veranstaltete, nicht mit Ragaz identifiziert, aber er wußte, daß wir hier zu einem Gespräch aufgefordert sind, dem wir nicht ausweichen sollen.

Und als vor kurzem eine kleine Gruppe in Israel die Zeitschrift „Prozdor“ gründete, die für ein weites, humanistisches, gläubiges Judentum wirken wollte, da trat Wilhelm auf den Plan, schon als Oberrabbiner von Schweden, und schrieb Artikel über und für die neue Zeitschrift.

Er war 1948, Nachfolger von Markus Ehrenpreis, als Oberrabbiner nach Stockholm gegangen. Wilhelm war sicherlich kein ‚bequemer‘ Oberrabbiner. Der Übergang aus dem Zentrum der Judenheit, aus Jerusalem – noch dazu:

aus dem belagerten Jerusalem – nach dem peripheren Stockholm, mit seiner blassen, blutarmen Judenheit, war für ihn sicherlich zu jäh und wohl auch für die Gemeinde, die ihn eingeladen hatte, nicht leicht. Es gab Reibungen und Kämpfe, z. B. im Zusammenhang mit der Errichtung einer hebräischen Tagesschule; Wilhelm hatte nicht die Schmiegsamkeit, die Markus Ehrenpreis hatte, der in Stockholm zum schwedischen Schriftsteller geworden war.

Die Zeit war auch eine ganz andere. Aber trotz aller Schwierigkeiten werden wohl alle heute zustimmen, daß Wilhelm seine Gemeinde glänzend repräsentierte, sowohl innerhalb der schwedischen Öffentlichkeit, welche seine Gelehrsamkeit zu schätzen wußte, wie auch im innerjüdischen Bezirk. Seine Wirksamkeit in Stockholm hatte eine nicht gering zu schätzende jüdisch-politische Bedeutung. Wiederholt unternahm er Reisen zu den Juden hinter dem „Eisernen Vorhang“ und nach Amerika, berichtete und beriet. Sein Haus in Stockholm war einer jener internationalen Treffpunkte, die für die Existenz des jüdischen Volkes so wichtig sind.

In Stockholm erhielt Wilhelm den Ruf, den Lehrstuhl für Judaistik an der Universität Frankfurt zu übernehmen. Er konnte der Einladung nicht in vollem Maße entsprechen, da er die Stockholmer Verpflichtungen nicht aufgeben wollte, aber er war dort seit 1957 Honorarprofessor für Wissenschaft des Judentums. Er hatte eine sehr lebendige und sehr mannigfaltige Beziehung zur Wissenschaft des Judentums. Aus dieser Mannigfaltigkeit der Beziehung heraus schuf Wilhelm eine Reihe glänzender *Anthologien*.

Zwei dieser Anthologien erschienen noch in den dreißiger Jahren in Berlin in der damals so wichtigen Schockenbücherei, aus der die deutschen Juden in der Zeit schwerster Erniedrigung Hoffnung und Seelenkraft schöpften. Die erste Anthologie war wohl eine Frucht von Wilhelms Alijah nach Palästina 1933. Sie ist 1935 erschienen und nannte sich „Wege nach Zion, Reiseberichte und Briefe aus Erez Israel in drei Jahrhunderten“. „Vom jüdischen Alltag in Palästina will dieses Büchlein erzählen, indem es Menschen sprechen läßt, die selbst den Weg aus der Galut nach Zion gegangen sind. Hier ist aus einer Fülle wenig bekannter Reisebeschreibungen, aus Briefen und anderen Dokumenten dreier Jahrhunderte eine bunte Auswahl getroffen worden, um den schlichten Juden aus Erez Israel zu schildern. . . Viele gute Ratschläge ergehen in diesen Briefen an die Angehörigen daheim. Wie zutreffend viele dieser Hinweise sogar heute noch sind, wird jeder bestätigen können, der in unseren Tagen, unter so vielfach geänderten Bedingungen, die Reise von Europa nach Erez Israel zurücklegt.“ Diese Worte des Vorwortes offenbaren die Aktualität des Büchleins für jene Jahre.

Eines der Themen, welche Wilhelm besonders interessierten, war das von der jüdischen *Gemeinde* in der Diaspora als „organisierter Diaspora“. Er hat ebenfalls in der Bücherei des Schockenverlags (1938) ein kleines, aber sehr inhaltreiches Büchlein veröffentlicht, in welchem er versuchte, die jüdische Selbstverwaltung vom 13. bis 18. Jahrhundert darzustellen, indem er Doku-

mente abdruckte – Verordnungen, Statuten, Stücke aus den Gemeindebüchern –, so daß der Leser aus den Dokumenten ein lebendiges Bild erhält von der Art, wie die Eigengesetzlichkeit der Gemeinde alle Lebensbezirke des Volkes vom Geistigen her erfaßte. Daß ein großes Maß von geschichtlichem Wissen dazu gehörte, um diese 22 Stücke auszuwählen, muß nicht erst gesagt werden.

Sein größtes anthologisches Werk schuf Wilhelm in seinen letzten Lebensjahren in Stockholm: „Jüdischer Glaube, eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden“ (Bremen, Verlag Schönmeyer 1961). In fünf Abteilungen, „Die mündliche Lehre“, „Die jüdische Religionsphilosophie“, „Die jüdische Mystik“, „Jüdische Aufklärung und Emanzipation“, „Neues jüdisches Denken“, läßt hier Wilhelm die *Quellen* sprechen, zum Großteil in eigenen Übersetzungen. „Das Judentum muß aus seinen eigenen Zeugnissen verstanden werden, nicht aus fremder religionsgeschichtlicher Interpretation.“

Der breite Raum, den Wilhelm der jüdischen *Mystik* einräumt (einschließlich ihres letzten Repräsentanten Raw Kook) und die Aufnahme jüdischer Denker der letzten Generation in diese Auswahl aus zwei Jahrtausenden, zeigt schon rein äußerlich, wie sehr diese Auswahl von früheren unterschieden ist. Es ist ein Buch lebendigster Gegenwart.

Ließ der Anthologist Wilhelm die Quellen selbst sprechen, seine eigene Kenntnis verbergend, so konzentrierte er diese umfassende Kenntnis auf *einen* Punkt in seinen eigenen wissenschaftlichen Arbeiten. Hier muß vor allem die Arbeit erwähnt werden, welche Wilhelm in hebräischer Sprache in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Salman Schocken 1952 veröffentlichte, zum Teil mit wissenschaftlicher Unterstützung durch G. Scholem. Sie heißt „Sidrej tikkunim“ und behandelt ein Spezialproblem, das bisher kaum behandelt worden ist: Die Geschichte der jüdischen Nacht-Gottesdienste (Vorabend des Wochenfestes, Hoschana rabba, letzte Pessachnacht). Was ist hier auf 20 Seiten alles vereinigt: bibliographische Kenntnisse, Geschichte des Brauchtums, der jüdischen Mystik, des Glaubens und Aberglaubens der Völker bis in Tiroler Volkssagen!

In der Gedächtnisschrift für das Breslauer Seminar, welche Guido Kisch herausgegeben hat, wurde Kurt Wilhelm die Gelegenheit geboten, eine Arbeit zu veröffentlichen, deren Thema mit dem Anliegen des vorliegenden Buches verwandt ist: „Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Ein geistesgeschichtlicher Versuch.“ Dies ist ein Bericht über die 85 Bände der „Monatsschrift“, also eine bibliographische Arbeit, aber wie verstand es Wilhelm, die trockene Bibliographie lebendig zu machen und in ein spannendes Geschichtsbild des deutschen Judentums seit 1851 zu verwandeln!

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Vorwortes alle kleinen Schriften von Wilhelm zu analysieren oder auch nur zu nennen. Erwähnt sei nur noch die Studie „Der zionistische Rabbiner“ in dem Festbuch für Siegfried Moses „In zwei Welten“ (Tel Aviv 1962), ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des deut-

schen Zionismus und in den letzten Abschnitten wohl auch eine anonyme Selbstbiographie Wilhelms.

Nicht zu vergessen auch: Wilhelms Aufsätze über Agnon und sein Wirken für die Aufnahme des Werkes Agnons in Schweden!

Sein letztes zu seinen Lebzeiten veröffentlichtes Buch ist der jüdische Beitrag zu einer Diskussion der Weltreligionen im Buche von G. Szczesny „Die Antwort der Religionen“ (München 1964). Dies ist ein sehr merkwürdiges Buch. Der Herausgeber Gerhard Szczesny stellt den Vertretern der großen Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Katholizismus, Protestantismus, Islam), wenn ich so sagen darf, Fangfragen, und es ist überaus interessant zu sehen, wie die Vertreter der verschiedenen Religionen auf die Fragen antworten. Z. B. wird nach der „Wahren Religion“ gefragt. Wilhelm antwortet: „Ich habe als Jude kein Patent auf Offenbarung und Lebensheiligung. Der lebendige Gott hat viele Bilder und Formen und Kleider, um sich zu manifestieren. Fromme Christen und Mohammedaner und Hindus und Buddhisten verehren Gott wohl ganz verschieden und jeder anders als ich, aber ihre Gottesverehrungen bedeuten Würde für ihr Leben und Trost für ihre Leiden und Sinn für ihr Dasein und Mut für ihren Tod.“ (S. 200–201) Dennoch gilt: „Das Judentum ist der wahre Glaube – für den Juden. Die Ring-Parabel ist gut und schön für einen Lessing oder einen Nathan, der keinen Ring braucht. Aber für den Juden ist das Judentum der echte Ring, weil er auf den jüdischen Finger paßt. Das Judentum hat das jüdische Volk geformt und zu dem gemacht, was es ist: eine Gemeinschaft mit einer gemeinsamen religiösen Geschichte, die die Mitglieder dieser Gemeinschaft als Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs legitimiert und der frommen Proselyten, die sich im Laufe der jüdischen Geschichte dem jüdischen Volk und seinem Glauben angeschlossen haben.“ (S. 206–207)

Wie viele Rabbiner haben wir heute in der Welt, die bereit und fähig sind, ein Gespräch mit den Vertretern der großen Religionen der Welt im Namen des Judentums zu führen, wie es Wilhelm hier tat?!

Und wir dürfen es wohl hier sagen: Wilhelms Konzeption des humanistischen, gläubigen Judentums, wie es hier zutage tritt, ist Produkt und Symbol des deutschen jüdischen Erbes.

Daß Kurt Wilhelm in schwersten äußeren und inneren Umständen das schuf, was er geschaffen hat, das verdanken wir nicht zum geringsten Teil seiner tapferen Lebensgefährtin Ilka. Mit einem ehrerbietigen Gruß an sie sei dieses Vorwort abgeschlossen.

Jerusalem 1966

Hugo Bergman

VORWORT

Goethe hat einmal den Altertumsforscher und Kunstkenner Heinrich Meyer getröstet: „Zur wahren Erkenntnis braucht man eigentlich bloß Trümmer.“ Nicht gerade Trümmer, aber doch Fragmente, die auf ein Ganzes schließen lassen, werden dem Leser dieses Buches geboten. Aus einer mächtigen Bibliothek, die die Wissenschaft des Judentums – sie hieße richtiger Wissenschaft *vom* Judentum – seit ihrer Entstehung zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in Deutschland geschaffen hat, sind hier vierundvierzig Aufsätze ausgewählt worden, die die ganze Disziplin repräsentieren wollen. Eine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums führt zu diesen Aufsätzen hin; sie will keine Geschichte dieser Wissenschaft sein, höchstens aufzeigen, daß diese einmal geschrieben werden muß.

Einleitung und Anthologie mußten sich Zurückhaltung auferlegen. Eine erschöpfende Anführung aller nennenswerten judaistischen Wissenschaftler im deutschen Sprachgebiet hätte eine lange Liste ergeben und hätte die Einleitung kaum verständlicher gemacht. Fortlassung von Namen bedeutet also kein Werturteil. Auf Fragen und Kritik, weshalb ein Beitrag von diesem Gelehrten aufgenommen, aber jener Wissenschaftler von Rang überhaupt nicht erwähnt wurde, muß der Herausgeber gefaßt sein.

In der Anthologie begegnet man bedeutenden Forschern und Sternen minderer Größe. Die Länge eines Aufsatzes ist kein Maßstab, wie der Herausgeber den Verfasser bewertet hat. Gerade einige Väter der Wissenschaft des Judentums wie Zunz, Geiger und Graetz, sind durch minder repräsentative Aufsätze vertreten. Bei der Auswahl der Beiträge waren eine Reihe von Gesichtspunkten maßgebend: es sollte im ganzen ein überzeugendes und lebendiges Bild von der Wissenschaft des Judentums entstehen; thematische Wiederholungen sollten vermieden werden; es sollten keine Ausschnitte aus Büchern geboten werden, sondern in sich geschlossene Aufsätze, die ein Maß von allgemeinem Interesse beanspruchen können. So wurden zünftige wissenschaftliche Leistungen mit populären Darstellungen gemischt, aber gerade die Verfasser der volkstümlichen Essays sind meistens Gelehrte von Rang.

Will ein Leser dieses Buch zur Hand nehmen, um mehr aus ihm zu gewinnen, als es anbietet, nämlich auch Wissen vom Judentum und nicht nur von der Wissenschaft des Judentums, sei ihm empfohlen, das Buch wie ein hebräisches zu behandeln, nämlich es von hinten zu beginnen. Die vier Aufsätze der

letzten Abteilung „Grundsätzliches und Systematisches“ sind so gewählt und so aneinandergesetzt, daß sie in dieser Beziehung von Nutzen sein dürften.

Jedem Aufsatz ist ein Curriculum vitae des Verfassers mit Angabe seiner wichtigsten Werke beigegeben. Da Bibliographien der meisten hier zu Wort kommenden Autoren bestehen, brauchte auf bibliographische Vollständigkeit kein Wert gelegt zu werden. Unsere biographischen und bibliographischen Angaben sind nur als Wegweiser und zur ersten Orientierung gedacht.

Der anthologische Teil des Buches ist aus Zeitschriften und Jahrbüchern, wissenschaftlichen Beilagen der Jahresberichte verschiedener Institute, Schriftenreihen, Festschriften und anderen Sammelwerken zusammengetragen. Von den Zeitschriften ist vor allem die „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ (MGWJ) benützt¹. Diese Quellen erschöpfen keineswegs das umfangreiche Arsenal, das sich die Wissenschaft des Judentums in Deutschland geschaffen hatte. Es sei bemerkt, daß der Beitrag von M. Steinschneider der Einleitung einer seiner wichtigsten Monographien entnommen ist und daß die Aufsätze von D. Kaufmann und A. Freimann ursprünglich im „Archiv für Geschichte der Philosophie“ beziehungsweise im „Centralblatt für Bibliothekswesen“ erschienen.

Eine Reihe von Aufsätzen sind ohne jede Fußnote verfaßt; bei anderen Aufsätzen wurden die wissenschaftlichen Anmerkungen vom Herausgeber fortgelassen, besonders in Fällen, wo es sich um exkursartige Noten handelte. Bei solchen Fortlassungen konnte nicht schematisch verfahren werden. Nicht nur Bibelstellen-Nachweise mußten stehenbleiben; auch andere Literaturangaben und in die Anmerkungen verwiesene Gedanken erschienen hin und wieder so wesentlich für das Verständnis des Aufsatzes und seines Verfassers, daß auf diesen wissenschaftlichen Apparat nicht verzichtet werden konnte. Streichungen und Kürzungen des Herausgebers sind jeweils vermerkt. Ohne besonderen Nachweis wurden hebräische Zitate im Text entweder transkribiert, wiedergegeben oder übersetzt. Die Bibelzitate erfolgen mit den von den Autoren jeweils verwendeten Sigeln; eine Vereinheitlichung wurde nicht angestrebt. Gelegentliche Hinzufügungen des Herausgebers sind in eckige Klammern gesetzt. Antiquierte Rechtschreibung wurde modernisiert.

Bei dieser Arbeit haben eine Reihe von Freunden wertvolle Hilfe geleistet. Dankbar seien genannt Alexander Altmann, Waltham, Mass., Fritz Bamberger, New York, Gershom G. Scholem, Leo Seeligmann und Ernst Simon, Jerusalem. Sie haben in mündlichem oder schriftlichem Gedankenaustausch zu ersten Entwürfen der Anthologie ihre fördernden, kritischen Bemerkungen geäußert, haben den Herausgeber vor Holzwegen bewahrt und auf Aufsätze aufmerksam gemacht, an denen er ohne diese guten Winke vorbeigegangen wäre. Angeregt wurde dieses Buch vor einigen Jahren im Gespräch im Leo Baeck Institute in New York mit Max Gruenewald und Max Kreutzberger.

¹ *Gesamtregister zur Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums: 1851–1939*, Tübingen 1965.

In die Hand von Max Kreuzberger gelangt das Manuskript, begleitet von herzlicher Dankbarkeit für seine Sorgfalt und Mühe bei der schließlichen Herausgabe als Veröffentlichung des „Leo Baeck Institute“.

Die heutige weitverzweigte Wissenschaft des Judentums steht ohne Zweifel auf den Schultern der in Deutschland geschaffenen Disziplin dieses Namens. Von ihr einen Eindruck zu vermitteln und dabei ihren Vertretern mit ihrem Wissen und ihrem Irren gerecht zu werden, ist der Wunsch, der die vorliegende Darstellung beseelt.

Stockholm im April 1964

Kurt Wilhelm

INHALT

HUGO BERGMAN	
In memoriam Kurt Wilhelm	V
Vorwort	XI

BAND I

KURT WILHELM	
Zur Einführung in die Wissenschaft des Judentums	1

I. BIBEL UND BIBLISCHES

EUGEN TÄUBLER	
Die Anfänge der biblischen Geschichtsschreibung	61
MARTIN BUBER	
Zur Erzählung von Abraham	71
BENNO JACOB	
Mischehen	87
ABRAHAM GEIGER	
Der Stamm Benjamin	107
LEO STRAUSS	
Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer	115

II. HELLENISMUS UND ZEIT DES ZWEITEN TEMPELS

FELIX PERLES	
Die jüdisch-griechische Episode	141
HEINRICH GRAETZ	
Die absetzbaren Hohenpriester während des zweiten Tempels	147

ISAAC HEINEMANN

Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien 159

ISMAR ELBOGEN

Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel 177

III. TALMUD UND MIDRASCH

NAHUM N. GLATZER

Die mündliche Lehre 195

ZACHARIAS FRANKEL

Über den Lapidarstil der talmudischen Historik 199

DAVID HOFFMANN

Über „die Männer der großen Versammlung“ 227

MICHAEL GUTTMANN

Berührungspunkte zwischen talmudischem und umweltlichem
Denken 241

VIKTOR APTOWITZER

Zur Kosmologie der Agada 245

ISRAEL LEWY

Ein Vortrag über das Ritual des Pesachabends 251

IV. GESCHICHTE UND GESCHICHTSWISSENSCHAFT

FRANZ ROSENZWEIG

Geist und Epochen der jüdischen Geschichte 269

SELMA STERN-TÄUBLER

Das Judenproblem im Wandel der Staatsformen 281

GEORG LANDAUER

Zur Geschichte der Judenrechtswissenschaft 295

YITZHAK (FRITZ) BAER

Der Ursprung der Chewra 303

SAMUEL KRAUSS

Luther und die Juden 309

SINAI (SIEGFRIED) UCKO	
Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums	315
SALO W. BARON	
Graetzens Geschichtsschreibung	353
LEOPOLD ZUNZ	
Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden	361

BAND II

V. RELIGIONSPHILOSOPHIE UND KABBALA

DAVID ZVI (HARTWIG) BANETH	
Jehuda Hallewi und Gazali	371
SAUL HOROVITZ	
Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters	391
DAVID KAUFMANN	
Der „Führer“ Maimunis in der Weltliteratur	403
JAKOB GUTTMANN	
Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud	433
ALEXANDER ALTMANN	
Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik	441
EPHRAIM ELIMELECH URBACH	
Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel	461
HIRAM PERI (HEINZ PFLAUM)	
Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel)	471
PHILIPP BLOCH	
Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister	483
GERSHOM GERHARD SCHOLEM	
Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos	505
FRITZ BAMBERGER	
Mendelssohns Begriff vom Judentum	521
ERNST SIMON	
Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung	539

VI. BUCHWESEN UND LITERATUR

LUDWIG BLAU	
Das Schreiben der Sefer Thora	553
ARON FREIMANN	
Über hebräische Inkunabeln	567
ABRAHAM BERLINER	
Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens	579
WILHELM BACHER	
Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender	595
MORITZ STEINSCHNEIDER	
Die arabische Literatur der Juden	609
RAHEL WISCHNITZER-BERNSTEIN	
Jüdische Kunstgeschichtsschreibung	635
IMMANUEL LÖW	
Der Kuß	641

VII. GRUNDSÄTZLICHES UND SYSTEMATISCHES

MAX WIENER	
Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma	679
LEO BAECK	
Hat das überlieferte Judentum Dogmen?	737
JULIUS GUTTMANN	
Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum	753
HERMANN COHEN	
Die Versöhnungsidee	771
Autoren- und Personenregister	785

ERLÄUTERUNGEN

* = Die in den Bibliographien mit einem * bezeichneten Aufsätze sind in dieser Anthologie enthalten.

MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

ZUR EINFÜHRUNG IN DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

I

Die Wissenschaft des Judentums ist in der Zeit der Kämpfe um die Emanzipation der Juden in Deutschland entstanden. Ihre Geburt wurde kaum bei den Juden und noch weniger bei den Nichtjuden wahrgenommen. Die Väter dieser Wissenschaft hegten bei ihrer Entstehung die Hoffnung, sie werde die bürgerliche und gesellschaftliche Gleichberechtigung der Juden begründen, – „die Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben wird aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judentums hervorgehen“¹. Lange Zeit hat sich diese Wissenschaft nicht von ihren apologetischen und theologisch-reformatorischen Fesseln befreien können und Jahrzehnte lang war sie ohne ein Zuhause und fristete ihr Dasein in den Studierstuben von ein paar gelehrten Hungerleidern. Und diese Wissenschaft hat dann im Verlauf von drei oder vier Generationen Werke geschaffen, die ganze Lesesäle und Magazine von Bibliotheken füllen. Es fällt schwer, auf einem anderen wissenschaftlichen Gebiet eine Analogie zur Entstehung der Wissenschaft des Judentums und zu ihrer Entwicklung, die noch in keiner ihrer Disziplinen abgeschlossen ist, zu finden. Immer wieder wird im Kreislauf der Arbeit neues Material gefördert, werden neue Methoden angelegt und neue Gebiete erschlossen, von denen die Väter dieser Wissenschaft nichts wissen konnten oder nichts wissen wollten.

Unbeschadet ihrer historischen Vorläufer im Mittelalter und in der Renaissance² war die Wissenschaft des Judentums im wesentlichen eine Neuschöpfung. Daß sie nicht an die alte Tradition des jüdischen „Lernens“ anknüpfte, daß sich jüdische Wissenschaft vielmehr in einen bewußten Gegensatz zum herkömmlichen jüdischen Wissen stellte, hat der Altmeister dieser Wissenschaft, Leopold Zunz, in seiner programmatischen Veröffentlichung „Etwas über die rabbinische Literatur“ deutlich gesagt: „Wir fürchten nicht, mißverstanden zu werden. Hier wird die ganze Literatur der Juden, in ihrem größten Umfange, als *Gegenstand der Forschung* aufgestellt, ohne uns darum zu kümmern, ob ihr sämtlicher Inhalt auch *Norm für unser eigenes Urteilen* sein soll oder kann.“³ Mit Recht betont Ismar Elbogen in seinem Auf-

¹ L. Zunz, Die jüdische Literatur. Gesammelte Schriften. Bd. I, S. 59.

² Vgl. Nahum N. Glatzer, The Beginnings of Modern Jewish Studies (Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History, ed. A. Altmann), Cambridge Mass. 1964, S. 27–30.

³ AaO, Bd. I, 65. (Anmerkung). Vgl. F. Bamberger, Zunz's Conception of History. Proceedings of the American Academy for Jewish Research XI (1941), S. 7.

satz „Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums“⁴, daß das alte jüdische Wissen in seinem Glauben an eine unantastbare Tradition dogmatisch gebunden war, während sich die Wissenschaft des Judentums unabhängig fühlte und in freier und unbefangener Kritik ihr Material prüfen wollte. Das alte jüdische „Lernen“ arbeitete nach dialektischer Methode und blieb weltfremd, die Wissenschaft des Judentums wollte realistisch sein. Sie begnügte sich nicht mit einer Anhäufung von Kenntnissen, sondern verlangte deren Einordnung, Verknüpfung und Wertung; die alte jüdische Gelehrsamkeit war eine fromme Beschäftigung: „*Talmud Thora*“ war Bestandteil der jüdischen Religiosität; die neue jüdische Wissenschaft wollte, indem sie den jüdischen Zweig der allgemeinen Wissenschaften begründete, ihren Beitrag liefern zur Kenntnis und Erkenntnis der Entwicklung des menschlichen Geistes.

Man wird darum dieser Wissenschaft nicht gerecht, wenn man sie nur als den Versuch einer modernen Interpretierung traditionellen jüdischen Wissens charakterisiert. Wenn Philo das Judentum mit neuplatonischen und Maimonides mit aristotelischen Begriffen darstellten, so wollten doch beide, wie Fritz Bamberger mit Recht betont hat, legitimes Judentum lehren, jüdische religiöse Tradition in den Terminologien von weltlichen Philosophien ausdrücken⁵. Die Haltung der neuen Wissenschaft des Judentums war anders: „Unsere Wissenschaft soll sich . . . von den Theologen emanzipieren und zur geschichtlichen Anschauung erheben.“⁶ Zunz's „Säkularisierung“ ist die systematische Verwendung der historischen Methode auf das Judentum als Ganzes.

Die Bezeichnung „Wissenschaft des Judentums“ erscheint zum erstenmal auf dem Titelblatt der von Zunz in Berlin 1823 herausgegebenen ersten wissenschaftlichen Zeitschrift in deutscher Sprache überhaupt, der „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums“, die im Auftrage des „Vereins für die Kultur und Wissenschaft der Juden“ auf den Plan trat, es aber nur auf einen Jahrgang brachte. Ein „Institut für die Wissenschaft des Judentums“ als eine Gründung des Kulturvereins wird von Eduard Gans⁷, dem Vereinsvorsitzenden, schon in seiner Rede vom 28. Oktober 1821 erwähnt⁸. Die wissenschaftlichen Vorträge und Diskussionen im Kulturverein unter der Leitung seines bedeutendsten Mitglieds Zunz legten den Grund zu dieser neuen Wissenschaft. Neben Zunz, Eduard Gans, Moses Moser und Heinrich Heine gehörten eine Reihe junger Intellektueller dem Kulturverein an, daneben die Reformatoren des Hamburger Tempels und die Senioren der jüdischen Aufklärung. Gans, ein bedeutender Schüler Hegels und Mitherausgeber der ersten Gesamtausgabe seiner Werke, versuchte die Wissenschaft des Judentums auf der Grund-

⁴ Festschrift zum Fünfzigjährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Berlin 1922.

⁵ AaO, S. 7 f.

⁶ Zunz, Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 57.

⁷ Vgl. Hanns G. Reissner, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen 1965 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 14).

⁸ S. Rubaschoff, Erstlinge der Entjudung. Der jüdische Wille, Bd. I (1918), S. 41.

lage der Hegelschen Philosophie zu errichten, aber nicht alle Mitglieder des Vereins waren Hegelianer. Weltanschaulich wies der Verein überhaupt kein einheitliches Bild auf⁹.

Auf die Entstehung der Wissenschaft des Judentums hat die junge Berliner Universität eingewirkt. Die Gründung der Friedrich-Wilhelms-Universität erfolgte 1810 mitten in der Zeit der napoleonischen Unterdrückung. Ihr geistiger Vater war Wilhelm von Humboldt, der die Universität als Mittelpunkt freiheitlichen Geistes schaffen wollte; viele ihrer Lehrer standen mit den bürgerlichen Reformen jener Jahre in Verbindung. Zunz bezog die Berliner Universität im Jahre 1815 und verließ sie 1818, im gleichen Jahr, in dem Hegel nach Berlin kam. Zunz hat nicht mehr bei Hegel gehört; seine eigentlichen Lehrer waren die Vertreter der „Historischen Schule“, Friedrich Karl von Savigny und Friedrich August Wolf, ferner August Boeckh, der Begründer der Berliner Schule für Altertumswissenschaft. Diese Lehrer haben auf Zunz nachhaltig gewirkt¹⁰. In seinem Essay „Die jüdische Literatur“¹¹, das die Existenz einer jüdischen Literatur erhärten soll und das Buch „Zur Geschichte und Literatur“ (1845) einleitet, heißt es ganz im Geist der Berliner Geschichtsphilosophie:

„Vor dem intuitiven Geiste breitet sich, einem lebendigen Kunstwerke gleich, die Geschichte der Menschheit aus, also zugleich die Geschichte des Menschengestes, in der Gesamtliteratur erschlossen. ... Nach Völkern und Sprachen scheidend, verfolgen wir so den arbeitenden Geist in seinen einzelnen Richtungen, um das Gesetz der Teile aufzusuchen. Dann wird die Literatur des einzelnen Volkes ein aus bildenden Kräften Gezeugtes, ein Wiederglanz des göttlichen Geistes, der in dem Besondern, das auch seinen Anteil an dem Ewigen hat, sich offenbart... Eine solche von der Weltgeschichte anerkannte historische Besonderheit sind die Juden nach Volkstum und Bekenntnis ein Ganzes, dessen Richtungen von einheitlichen, mit ihren Wurzeln in das tiefste Altertum hineinragenden, Gesetzen gelenkt werden, und dessen geistige Erzeugnisse, bereits über zwei Jahrtausende, eine Lebensfaser unzerreißbar durchzieht. Dies die Berechtigung zur Existenz, die Begründung der Eigentümlichkeit einer *jüdischen Literatur*“.

Jetzt, so argumentiert Zunz in seiner bereits erwähnten Erstlingsschrift „Etwas über die rabbinische Literatur“¹², ist die Zeit gekommen, die wissenschaftliche Bestandsaufnahme dieser jüdischen Literatur vorzunehmen, jetzt, wo eine jüdische Epoche zu Ende gegangen ist.

„Aber gerade weil wir zu unserer Zeit die Juden – um nur bei den deutschen stehen zu bleiben – mit größerem Ernst zu der deutschen Sprache und der deutschen

⁹ Vgl. die Darstellung des „Kulturvereins“ in S. Uckos Aufsatz in der vorliegenden Anthologie.

¹⁰ Luitpold Wallach. Liberty and Letters. The Thoughts of Leopold Zunz, London 1959, Chapters I u. II. (Publication of the Leo Baeck Institute.)

¹¹ Wieder abgedruckt in: Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 41 ff.

¹² Ebenda, Bd. 1, S. 3 ff.

Bildung greifen und so – vielleicht oft ohne es zu wollen oder zu ahnen, die neuhebräische Literatur zu Grabe tragen sehen, tritt die Wissenschaft auf und verlangt Rechenschaft von der *geschlossenen*.“¹³

Die jüdische Literatur bietet die zuverlässigste Einführung in die jüdische Geschichte, aber diese ist umfassender als jene. Zunz, der sein Lebenswerk der jüdischen Literatur gewidmet hat, um sie nach den Methoden der Altertumswissenschaft seiner Lehrer zu erforschen, war sich bereits an der Schwelle seiner Wissenschaft dessen bewußt, daß die jüdische Literatur nicht ausreicht, um das ganze Gebiet der jüdischen Geschichte und ihre vielgründigen Ursächlichkeiten und Zusammenhänge zu deuten. Darum findet sich am Anfang von Zunz' Tätigkeit ein kleiner programmatischer Aufsatz, in *seiner* Zeitschrift 1823 erschienen: „Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden“, der hier wieder abgedruckt wird. Die einleitenden Sätze erklären schon, was Zunz unter „Statistik“ versteht: eine angenommene statische Pause im dynamischen Fluß der Geschichte, ein „Geschichts-Differenziale“, das heißt, ein Zeitmoment, an dem bewegte Zeit sichtbar gemacht werden kann. Luitpold Wally hat nachgewiesen¹⁴, daß August Ludwig Schlözers „Theorie der Statistik. Nebst Ideen über das Studium der Politik überhaupt.“ (Staatsgelahrtheit nach ihren Hauptteilen im Auszuge und im Zusammenhang. Teil II: Allgemeine Statistik. Heft 1. Göttingen 1804) auf die programmatische Schrift Zunz' eingewirkt hat. Geschichte, so sagt Schlözer, ist fortlaufende Statistik und Statistik ist stillstehende Geschichte. „Nun, so lasse man sie stille stehen, wo man will und so lange man will.“¹⁵ Die Aufgaben, die Zunz einer künftigen Geschichtsforschung und einer jüdischen Soziologie, deren Begriff allerdings Zunz noch unbekannt war, auf Grund jüdischer und nichtjüdischer Quellen zuweist, sind so umfangreich, daß die jüdische Wissenschaft sie bis heute nicht bewältigen konnte. „Meine Grundlinien der Statistik“, trägt Zunz in sein Tagebuch ein¹⁶, „sind bereits das Gerippe zu dem geschichtlichen Bau von Buckles Geschichte der Zivilisation“¹⁷. Immanuel Wohlwill (1799–1847) schrieb unter dem Pseudonym Immanuel Wolf eine Einleitung zur „Zeitschrift“ unter dem Titel: „Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums“¹⁸. Ohne Zweifel wurde das Thema im Kulturverein gehörig diskutiert, denn die Übereinstimmungen sowohl mit Gans' Reden im „Verein“ wie mit dem Wissenschaftsbegriff von Zunz sind deutlich. Die Wissenschaft des Judentums wird in ihrer umfassendsten Bedeutung genommen, „als Inbegriff der

¹³ AaO, Bd. I, S. 4.

¹⁴ AaO.

¹⁵ Schlözer, aaO, S. 86.

¹⁶ Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Literatur, XXX (1936), S. 142.

¹⁷ Henry Thomas Buckle (1831–1862) englischer Kulturhistoriker und Verfasser einer: *History of civilisation in England*, (1857–1861).

¹⁸ Übersetzung ins Englische von L. E. Kochan in: *Leo Baeck Institute, Year Book II* (1957), S. 194–204.

gesamten Verhältnisse, Eigentümlichkeiten und Leistungen der Juden in Beziehung auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Literatur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten“¹⁹. – „Soll nun aber das Judentum seinem ganzen Inhalte nach an und für sich, zum Objekt einer Wissenschaft gemacht, und so eine Wissenschaft des Judentums gebildet werden, . . . so ergibt sich für das Wesen derselben folgendes:

1. Die Wissenschaft des Judentums begreift das Judentum *in seinem ganzen Umfange*.

2. Sie entwickelt das Judentum *seinem Begriffe gemäß, und stellt es systematisch* dar, das Einzelne stets auf das Grundprinzip des Ganzen zurückführend.

3. Sie behandelt ihr Objekt *an und für sich*, um seiner selbst willen, nicht zu einem besondern Zweck, oder aus einer bestimmten Absicht.“²⁰

Den Gedanken des *Ganzen* hat Wallach richtig als Kants Idee des Ganzen als natürlichem Organismus wiedererkannt²¹. Wohlwill (Wolf) hat ihn durch die Vermittlung Fichtes empfangen, der Kants Idee seiner Wissenschaftslehre zugrunde gelegt hat. So folgt Wohlwill bereits im Titel seiner Arbeit „Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums“ dem Vorbild Fichtes „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794), um diese Lehre auf das Judentum als einen historischen Organismus anzuwenden.

Die Zeitschrift des Kulturvereins hatte keinen Widerhall gefunden. Mit dem ersten Jahrgang verschwand sie. Für wen sollte sie auch erscheinen? „Wüßte ich nicht zufällig, was Ludwig Marcus²² und Dr. Gans wollen“, kritisierte Heine in einem Brief an Zunz an der Zeitschrift, „so würde ich nichts von ihr verstehen“²³, und S. M. Ehrenberg, Zunz' Lehrer und väterlicher Freund, schreibt aus Wolfenbüttel an seinen Schüler nach Berlin, er könne für die Zeitschrift keine Interessenten finden, welcher Jude könne sie auch verstehen. Worauf Zunz antwortet: „Die Zeitschrift ist allerdings keine Judenzeitung und auch nicht berechnet, die Braunschweiger Juden zu bilden. Der Bildungsmittel haben wir jetzt genug; aber dem Judentum die ihm gebührende Stellung und Würdigung zu verschaffen und allmählich alle besseren Kräfte in Israel zu wecken und zu vereinigen, dies kann lediglich durch die Wissenschaft geschehen, auf deren Höhe die Zeitschrift sich streng halten wird.“²⁴ Der Versuch mißlang. Nicht nur die Zeitschrift schief ein, der Verein löste sich auf. Sein Vorsitzender verleugnete den wesentlichsten Grundsatz des Vereins und ließ sich taufen und sofort öffneten sich die Pforten der Ber-

¹⁹ Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums (1822), S. 1.

²⁰ AaO, 17 f.

²¹ Liberty and Letters, S. 15.

²² Vgl. Heine, Über Ludwig Marcus. Denkworte. Geschrieben zu Paris den 22. April 1844 in der Augsburgsburger „Allgemeinen Zeitung“. Im März 1855 um eine „Spätere Note“ vermehrt in die *Vermischten Schriften* aufgenommen.

²³ Heines Briefwechsel, herausgegeben von Friedrich Hirth, 1914, Bd. I, S. 240.

²⁴ N. N. Glatzer, Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters. London 1958, S. 42 f. (Publication of the Leo Baeck Institute.)

liner Universität für den Professor der Rechtsphilosophie Eduard Gans. Andere lösten das gleiche Entrébillet, doch zum Eintritt in minder angesehene Institute. Nach dem Zusammenbruch des Vereins blieb Zunz allein dem Gedanken der Wissenschaft des Judentums treu und wurde ihr bedeutendster Vertreter. Nicht in Deutschland fand er Verständnis, sondern im Ausland und bei Männern, die unter anderen Kulturverhältnissen lebend unabhängig von ihm zu der Konzeption einer jüdischen Wissenschaft gelangt waren. Hatte Zunz für die Wissenschaft des Judentums eine deutsche Zeitschrift begründet, veröffentlichten Samuel David Luzzatto (1800 Triest – 1865 Padua) und Salomo Juda Löb Rapoport (1790 Lemberg – 1867 Prag) ihre ersten wissenschaftlichen Arbeiten in hebräischer Sprache in den Wiener Jahrbüchern *Bikkure Ha-Ittim* (1820–1831). Zunz wollte für den gebildeten Juden und Nichtjuden schreiben, bei denen er wissenschaftliches Denken voraussetzte und er schrieb deutsch, obwohl er auch hätte hebräisch schreiben können. Die Gelehrten in Galizien und Italien schrieben hebräisch, doch Luzzatto auch italienisch, und für jüdische Leser, vor denen sie nicht Judentum, aber Wissenschaft verteidigen mußten. Als Zunz an einem Altersgeburtstag als Begründer der Wissenschaft des Judentums gefeiert wurde, fiel er dem ihn so Beglückwünschenden ins Wort: „Das war nicht ich, das war Rapoport.“ Zunz vermochte keine Schule zu begründen; in Galizien hatte der kleine Kreis von Wissenschaftlern eine Nachfolge. Nachman Krochmal (1785 Brody – 1840 Tarnopol) hatte sich universalhistorisch an Herder und Vico geschult, aber zu gleicher Zeit den Wert der historisch-kritischen Methode proklamiert. Sein von Zunz 1851 herausgegebenes einziges Werk *More Nebuche Ha-Seman* (Führer der Irrenden der Zeit) ist voll von Anregungen sowohl für jüdische Geschichtsforschung als auch für eine Philosophie der jüdischen Geschichte. Die von Isaak Markus Jost (1793 Bernburg – 1860 Frankfurt/M.) herausgegebene neunbändige „Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage“ (1820–1847) war zwar trotz unzureichenden Materials eine Aufsehen erregende Pionierleistung und sie wurde in jüdischen und christlichen Kreisen viel gelesen, aber es fehlten die wissenschaftlichen Gesichtspunkte, die Krochmal und vor allem Zunz vorschwebten. Jost und Zunz waren Jugendfreunde von der gemeinsamen Schulzeit in Wolfenbüttel her, dann aber trennten sich ihre Wege.

II

Zunz hat bis heute noch nicht seinen Biographen gefunden, nur wichtige Vorarbeiten zu seiner Biographie sind im vergangenen und gegenwärtigen Jahrhundert in deutscher, hebräischer und englischer Sprache erschienen. Aus seinem mit Sorgfalt geführten Tage- und Notizbuch, dem „Buch Zunz“, sind Teile von Fritz Bamberger herausgegeben worden (Berlin 1931). Als Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts erschien das bereits zitierte Buch von

Luitpold Wallach: *Liberty and Letters – The Thoughts of Leopold Zunz* (London 1959) und im gleichen Auftrag der erwähnte von Nahum N. Glatzer herausgegebene Briefband, der jetzt vom gleichen Herausgeber um einen weiteren umfangreichen Band bisher unveröffentlichter Briefe ergänzt wurde²⁵. Zunz war ein eifriger Briefschreiber und in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken sind schon früher mancherlei Zunz-Briefe veröffentlicht worden. Alle spätere Wissenschaft des Judentums führt auf den Altmeister zurück, der in seiner Berliner Einsamkeit und Jahrzehnte lang unter den schwersten materiellen Bedingungen arbeitete. Seine „Gottesdienstlichen Vorträge der Juden“ (1832) haben die Wissenschaft des Judentums erst zum Rang einer wissenschaftlichen Disziplin erhoben²⁶, obwohl das Buch aus apologetischem Antrieb entstanden ist; es sollte, weil damals die deutsche Predigt in der Synagoge von der politischen Reaktion umkämpft war, den Nachweis führen, daß die Juden zu allen Zeiten der Diaspora in der Landessprache gepredigt haben. Die gleiche apologetische Tendenz hat die noch heute nicht überholte geschichtliche Untersuchung über die „Namen der Juden“ (1837) veranlaßt. Weil der bürgerliche Name nichtjüdischen Ursprungs umstritten war, glaubte Zunz mit seiner staunenswerten Beherrschung der Quellen und seiner wissenschaftlichen Methodik darstellen zu können, daß die Juden stets auch Jason und Abu-Hassan und Fischlin und Esperanza hießen. Die große Leistung Zunz' in seinen „Gottesdienstlichen Vorträgen“ ist die Erschließung der Aggada in ihrer nie zuvor gekannten Entwicklung. Für jede Arbeit am Midrasch bleibt Zunz das erste wissenschaftliche Handbuch. Dieses Werk, das sich mit einem wichtigen Teil der rabbinischen Literatur beschäftigt, fand jedoch bei den jüdischen Zeitgenossen, insbesondere bei den Rabbinern, keine Aufnahme. „Die Bärtigen (d. h. die Orthodoxen) trauen Dir nicht recht“, schreibt Ehrenberg an Zunz, „eingedenk Deines ersten Versuchs über die rabbinische Literatur“²⁷. Aber die deutsche Wissenschaft begann jetzt, von der jüdischen Kenntnis zu nehmen. „Seit Spinozas Tagen ist kein so gutes und gründliches Werk von einem Juden geschrieben worden“, bemerkt der Historiker August Friedrich Gfrörer (1803–1861)²⁸. Er war zum Urteil befugt; um die gleiche Zeit erschien sein „Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie“ (1831).

Im Jahre 1845 gab Zunz einen Band „Zur Geschichte und Literatur“ her-

²⁵ Nahum N. Glatzer, Leopold Zunz. Jude-Deutscher-Europäer. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. II, Tübingen 1964. (Dieser Band enthält eine umfassende Einführung in Leben und Werk von Leopold Zunz.)

²⁶ G. Scholem, Wissenschaft des Judentums einst und jetzt. Bulletin des Leo Baeck Instituts, Tel Aviv 1960, S. 14, wieder abgedruckt in: Judaica, 1963, S. 155.

²⁷ Leopold and Adelheid Zunz. An account in letters: 1815–1885. Ed. by Nahum N. Glatzer, London 1958. S. 63.

²⁸ Gfrörer, Geschichte des Urchristentums, Bd. 1: Das Jahrhundert des Heils, Stuttgart 1838, S. 5. (Zitiert nach *Elbogen*, Festschrift... Hochschule, S. 108). Zunz polemisierte dennoch gegen Gfrörer, siehe: Zur Geschichte und Literatur, Bd. 1, Berlin 1845, S. 20.

aus, ein Sammelwerk mit Abhandlungen auf den Gebieten der Literaturgeschichte und Bibliographie, der jüdischen Geschichte und Numismatik. In dem bereits erwähnten Aufsatz „Die jüdische Literatur“, der das Buch einleitet, und der die Existenz einer jüdischen Literatur als einen Teil der Weltliteratur begründet, nennt Zunz als die Gebiete des zu erforschenden jüdischen Schrifttums „eine Geschichte, eine Philosophie, eine Poesie, die es anderen Literaturen ebenbürtig machen“²⁹. Philosophie hat Zunz am wenigsten interessiert, obwohl seine Predigten den Einfluß Kants und der Romantik verraten³⁰; auf dem Gebiet der Geschichte hat er Teile dargestellt, so die Geschichte der Juden in Sizilien, ein Kapitel seines Buches „Zur Geschichte und Literatur“. In jahrzehntelanger Arbeit nahm sich Zunz vor allem der religiösen Poesie der Juden an.

In hunderten von Handschriften und seltenen Drucken entdeckte Zunz die mittelalterliche Dichtung der Juden und legte den Ertrag seiner Forschungen in drei großen Werken vor: „Die synagogale Poesie des Mittelalters“ (1855), „Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes“ (1859), und nach dem Besuch der großen Bibliotheken Italiens, Frankreichs und Englands die „Literaturgeschichte der synagogalen Poesie“ (1866) und dazu einen Nachtrag (1867). Alle Forschung auf dem Gebiet der hebräischen Poesie des Mittelalters ist undenkbar ohne diese grundlegenden Werke. Gerade auf diesem Gebiet konnte die Wissenschaft des Judentums über Zunz hinausgehen, nachdem im Jahre 1897 die Geniza in Kairo entdeckt wurde. „Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung“ von Ismar Elbogen nennt als Literatur zu fast allen Kapiteln die Werke Zunz'. Mit dem Wort von Zunz: „Die synagogale Poesie darf man die Begleiterin der Geschichte der Juden nennen“ beginnt Israel Davidson das Vorwort zu seinem monumentalen *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* (New York 1924–1933).

Durch Zunz ist der Begriff der jüdischen Literaturgeschichte geprägt worden und er hat die Grundwerke auf diesem Gebiet geschrieben. Der talmudisch gebildete Rapoport begründete zur gleichen Zeit die jüdische Geschichtsbearbeitung, während Luzzatto die hebräische Sprachwissenschaft erneuerte. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erhielt die junge jüdische Wissenschaft einige namhafte Mitarbeiter. Salomon Munk (1803 Glogau – 1867 Paris) kam 1820 nach Berlin und trat mit Zunz in Verbindung. Nach Beendigung seiner Universitätsstudien erkannte er, daß er als Jude in Deutschland kein Staatsamt erhalten werde und er ging nach Paris, wo er in der Nationalbibliothek in arabischen Handschriften wertvolle Quellen zur Geschichte der Juden im maurischen Spanien entdeckte. Insbesondere widmete er sich der jüdischen Religionsphilosophie und gab den arabischen Text des „Führers der Unschlüssigen“ von Maimonides heraus. Wie Zunz auf dem Gebiet der jüdi-

²⁹ Zunz, Zur Geschichte, S. 21.

³⁰ Vgl. Alexander Altmann, Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger, *Leo Baeck Institut, Year Book VI*, (1961), S. 3–59.

schen Literaturgeschichte bahnbrechend wirkte, so Munk auf dem der jüdischen Philosophie, auch im Nachweis ihres Einflusses auf die christliche Scholastik. Munk glückte in Paris die Entdeckung eines hebräischen Auszugs aus dem neuplatonischen „Fons Vitae“, dessen arabisches Original verloren ist und das bis Munk als das Werk eines imaginären arabischen oder christlichen Verfassers Avicebron galt, durch Munk jedoch als philosophisches Hauptwerk des hebräischen Dichters Salomo Gabirol festgestellt wurde. Nach Paris wanderte ebenfalls Joseph Derenbourg (1811 Mainz – 1895 Ems) aus, weil für den jüdischen Wissenschaftler Dernburg in Deutschland kein Platz war. Auch seinen Interessen auf dem Gebiet der jüdisch-arabischen Literatur bot die Nationalbibliothek reiches Material. Die Werke Saadia Gaons gab er gemeinsam mit seinem gelehrten Sohn, dem Orientalisten und Kustos der Pariser Nationalbibliothek Hartwig Derenbourg (1844–1908) heraus.

An der Berliner Universität studierte auch der spätere Landesrabbiner in Braunschweig, Levi Herzfeld (1810 Ellrich – 1884 Braunschweig), der Verfasser der „Handelsgeschichte der Juden des Altertums“ (2. Auflage 1894). Auch seine jüdische Wissenschaft ist von der Berliner Altertumswissenschaft beeinflusst. Seine Vorstudien zur Handelsgeschichte, „Metrologische Untersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels“ (1863 und 1865) verraten schon im Titel die Boeckhsche Vorlage: „Metrologische Untersuchungen“ (1838), ohne jedoch in Einzelheiten dem Lehrer immer Folge zu leisten³¹.

Mancher Name eines jüdischen Wissenschaftlers wäre noch zu nennen, der die wissenschaftlichen Arbeiten eines Zunz oder Rapoport ergänzte, ohne an ihre Bedeutung heranzureichen. Michael Sachs (1808 Glogau – 1864 Berlin) verfaßte „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien“. Leopold Dukas (1810 Preßburg – 1891 Wien) beschäftigte sich mit der mittelalterlichen hebräischen Poesie; ebenfalls aus Preßburg stammte Max Emanuel Stern (1811–1873), ein hebräischer Dichter, der eine umfangreiche Tätigkeit als Herausgeber und Übersetzer von mittelalterlichen religionsphilosophischen Autoren entfaltete. Den ersten Vertretern einer jüdischen Wissenschaft in Wien ist zuzurechnen der hebräische Dichter und Übersetzer Max Meir Letteris aus Zolkiew (1804 bis 1871), der Herausgeber der hebräischen Bibel im Auftrag der Britischen Bibelgesellschaft, der einzigen in Jahrhunderten von einem Juden veranstalteten Textbibel.

III

Die Vertreter der Wissenschaft des Judentums waren Einzelgänger. Es bleibt das Verdienst Abraham Geigers (1810 Frankfurt/M. – 1874 Berlin) erkannt zu haben, daß das Gebäude der Wissenschaft des Judentums in der

³¹ Herzfeld, aaO, 2. Lieferung, S. 5 u. ö.

Luft schwebte. Sie hatte weder ein Organ noch eine Lehrstätte, um sich wie jede andere Wissenschaft normal entfalten zu können. Mit Geiger stand ein kleiner Kreis von gesinnungsverwandten Rabbinern und Gelehrten in Verbindung und mit ihnen begründete Geiger während seiner Wiesbadener Amtszeit im Jahre 1835 die „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie“, deren Herausgeber und fleißigster Mitarbeiter er war. Diese Zeitschrift, von der 5 Bände erschienen, beschäftigte sich mit wissenschaftlichen Problemen, ihre Hauptaufgabe aber war, der Theologie zu dienen, d. h. den praktischen Fragen zu begegnen, die sich für eine Reformierung des Judentums aus der wissenschaftlichen Erkenntnis der Entwicklung des Judentums ergaben. Im letzten Dezennium seines Lebens hat Geiger seine Zeitschrift erneuert; in den Jahren 1862 bis 1874 erschienen elf Bände der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“. Schon der Name sagt es, daß ihre Tendenz der ersten „Zeitschrift“ ähnlich war. Auch sie brachte überwiegend Aufsätze aus Geigers eigener Feder. Die Geigerschen Zeitschriften entwickelten sich nicht zu freien Tribünen der Wissenschaft des Judentums. Sie kamen und verschwanden und waren nichts anderes als die Organe ihres Herausgebers. Sie enthalten eine Fülle von Material, das nur zum geringen Teil in Geigers Nachgelassene Schriften aufgenommen werden konnte. Auch der hier wieder abgedruckte Aufsatz aus der zweiten Zeitschrift holt einen fast vergessenen Beitrag Geigers zur Bibelwissenschaft ans Licht: „Der Stamm Benjamin“, nach dem Urteil seines Sohnes³², unter seinen bibelkritischen Aufsätzen der merkwürdigste. Unter den Vertretern der Wissenschaft des Judentums gehört Geiger zu den wenigen, die sich mit der Bibel und mit biblischen Problemen beschäftigt haben. Es war sowohl das philologische wie das theologische Interesse, das ihn zur Bibel brachte. In der Einleitung zur „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der Entwicklung des Judentums“ (1857) heißt es: „Die Untersuchung über die innere Entwicklung des Judentums wird . . . wohl zur Aufhellung der Geschichte des Bibeltextes beitragen, wie sie selbst von der Betrachtung dieser Geschichte Licht empfangen wird“. Ist diese innere Entwicklung, beginnend mit der Bibel, durch wissenschaftliche Erkenntnis erst einmal dargestellt worden und hat erst historisch-kritische Forschung eingesetzt, wird die Kluft zwischen dem überlieferten Judentum und der modernen Weltanschauung überwunden sein. „Das Talmudstudium muß von nun an, wenn es den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben will, sich ganz anders mit den Quellen befassen als bisher, es muß die arg hintangesetzten Werke zu Ehren bringen und die hoch überschätzte babylonische Gemara auf die Stufe versetzen, die ihr gebührt . . .“.

Die „Urschrift“ bleibt Geigers eigentliches Lebenswerk; sie gilt noch heute als bahnbrechend auf dem Gebiet der biblischen Text- und Religionsgeschichte, wie immer man zu den einzelnen Theorien Stellung nehmen mag.

³² Briefe. Nachgel. Schriften. Bd. V (1877), S. 271.

Keiner hat vor Geiger die Probleme der Bibelübersetzungen in einem so großzügigen Zusammenhang dargestellt wie er, der nachweist, daß zur Zeit der Übersetzungen der Septuaginta oder der Targumim kein *textus receptus* der hebräischen Bibel vorhanden war, sondern viele und verschiedene Exemplare in Palästina im Umlauf waren. Auf die Textgestaltung einzelner Bücher wirkte auch ihre Verwendung, beziehungsweise ihre Vernachlässigung im synagogalen Gottesdienst. Ob die Geigerschen Hypothesen von der Entstehung der Religionsparteien noch heute haltbar sind, ist irrelevant angesichts der Tatsache, daß der Verfasser der „Urschrift“ eine ernsthafte wissenschaftliche Erforschung der Pharisäer und Sadduzäer überhaupt erst begonnen hat. Die Erwartungen, die Leopold Löw³³, der Begründer der Wissenschaft des Judentums in Ungarn, an die „Urschrift“ geknüpft hatte, erfüllten sich nicht. Die „Urschrift“ leitete keine bibelwissenschaftliche Epoche der Juden ein. Auch unter den reformfreundlichen Nachfolgern Geigers war kaum einer, der sich der kritischen Bibelwissenschaft widmete. Bibelwissenschaft blieb für eine lange Zeit die Domäne der protestantischen Theologie.

Von den Begründern der Wissenschaft des Judentums war Geiger der vielseitigste und begabteste. Seine Gelehrsamkeit und sein kritischer Verstand gingen an keiner Epoche der jüdischen Geschichte vorüber, von der Bibel bis zur Gegenwart. Seine gediegenen Sprachkenntnisse ermöglichten ihm überall den Zugang zu den Quellen. Geigers wissenschaftliche Leistungen, angefangen von der Preisarbeit des jungen Bonner Studenten: „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?“ (1833. 2. Aufl. 1902), entbehren noch heute nicht einer gewissen Aktualität. Geiger ist der einzige der Väter der Wissenschaft des Judentums, dem eine adäquate Biographie gewidmet wurde. Sie erschien, herausgegeben von seinem Sohn Ludwig Geiger, zum 100. Geburtstag, 1910. Die Abteilung „Lebenswerk“ stellt in Aufsätzen seiner Schüler und Nachfolger seine Bedeutung als Gelehrter auf den Gebieten der Bibelkritik und der Geschichte der mittelalterlichen Biblexegese, der hebräischen Dichtung und Philosophie, der Sekten- und Halachaforschung und der Sprachwissenschaft dar.

Hand in Hand mit seinen kritisch-historischen Untersuchungen im Interesse der Forschung ging sein tendenzbetontes Interesse an der Wissenschaft um der Reformierung des Judentums willen. Die Anwendung historischer Denkformen auf das Judentum bereitet Geiger keine Schwierigkeiten, aber jüdisches Geschehen und jüdisches Schicksal in die Geschichte der abendländischen, d. h. christlichen, Kultur einzuordnen, weckt Geigers Protest gegen das Christentum. „Das Christentum ist nicht modern und die Moderne ist nicht christlich.“³⁴ Nicht Geiger allein, sondern viele rationalistische Vertreter der

³³ *Ben-Chananja*, 1858, S. 94 ff.

³⁴ Zitiert nach *H. Liebeschütz*, *Wissenschaft des Judentums und Historismus bei Abraham Geiger*. Essays Presented to Leo Baeck, London 1954, S. 87.

Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert werteten das Judentum als dem Christentum überlegen. Nach Geiger ist Judentum eine Absage an das christlich orientierte Mittelalter. Das Judentum als prophetische Religion harret noch seiner Menschheitsaufgabe und zu dieser muß es durch wissenschaftlich begründete religiöse Reform reif gemacht werden. Mit Recht sagt Liebeschütz, daß Geiger, weil die prophetische Religion der Bibel für ihn zeitlose, rationale Wahrheit war, im Tiefsten nicht an der Aufdeckung der nationalen und weltpolitischen Umstände interessiert war, die zur Entstehung der Neuzeit geführt haben. Im Mittelalter lebte das Judentum abgewendet von der ihm feindlichen Umwelt – auch Zunz kennt nur das barbarische Mittelalter – und bewahrte so seine Schätze. Während aber für die historische Schule die Moderne aus dem Mittelalter wächst, entsteht sie für Geiger aus dem Nichts. Die Neuzeit, in der Judentum und Menschheit sich versöhnen, bleibt für den jüdischen Historiker ohne Ursprung³⁵. Die emanzipatorischen Interessen der Wissenschaft des Judentums offenbaren sich deutlich gerade bei Geiger. Saadia Gaon verdient Anerkennung, weil er in der vaterländischen arabischen Sprache schreibt; Gabirol und Jehuda Halevi verdienen als hebräische Dichter alle Bewunderung, aber ihre Sprache ist doch aus dem Leben gewichen und der lateinischen und griechischen Dichtung der Renaissance vergleichbar. Maimonides steht in philosophischer Einsamkeit über den jüdischen Massen seiner Zeit, will aber nicht die letzten Brücken abbrechen, die ihn mit seinem Volk verbinden. Kabbala und Mystik werden zwar als Trost und Zuflucht verständlich in einer Welt, die den Juden abstößt, aber dem Geist des Judentums sind sie zuwider. Die jüdisch-deutsche Volksliteratur ist abgeschmackt und für eine Zeit charakteristisch, in der der deutsche Jude noch nicht das Bewußtsein seiner Ebenbürtigkeit besaß. Jerusalem ist die Ruine einer großen Vergangenheit; man störe ihre Ruhe nicht³⁶. Aber trotz aller tendenziösen Einschläge in seinem wissenschaftlichen Denken und trotz der Lücken, die es gelassen hat, war Geiger ein systematischer Denker, der schwer um seine jüdische Weltanschauung gerungen hat. Ein reiches Kapitel in der Wissenschaft des Judentums legt davon Zeugnis ab.

IV

Zunz, Geiger und Steinschneider, die Väter der Wissenschaft des Judentums, waren wissenschaftliche Einzelgänger. Trotz persönlicher Begegnungen, trotz gelegentlichem Briefwechsel und der sporadischen Mitarbeit von Zunz und Steinschneider an den Geigerschen Zeitschriften, ja, trotz der Tatsache, daß Steinschneider die erste Bibliographie von Zunz zusammengestellt hat, bestan-

³⁵ *Liebeschütz*, aaO, S. 89.

³⁶ *Max Wiener*, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, S. 250 ff.

den doch keine echten menschlichen Beziehungen zwischen ihnen. Der größte Eigenbrödlar unter ihnen war Moritz Steinschneider (1816 Proßnitz – 1907 Berlin). Dieser nüchterne Philologe hätte sich niemals zu einem hohen Pathos aufgeschwungen, um von Israels Leidensgeschichte zu künden wie Zunz in seiner oft zitierten Einleitung in die „Synagogale Poesie des Mittelalters“. Immerhin hat auch Steinschneider die Beschäftigung mit der hebräischen Dichtung des Mittelalters gelegentlich zu Nachdichtungen angeregt, wie Zunz, Geiger, Michael Sachs und andere hebräische Poesie in deutsche Verse gebracht haben. Sie waren alle keine Dichter und gewiß war es Steinschneider nicht. Aber seine kleine Sammlung „Manna“ mit Übersetzungen von Parabeln, Makamen und kleinen Gedichten der jüdisch-arabischen Blütezeit ist lesbarer geblieben als die übrige religiöse Lyrik der mittelalterlichen Juden in romantischen deutschen Versen. Steinschneider ist der Vater der modernen hebräischen Bibliographie. Die Aufgaben, die sich die Wissenschaft des Judentums stellte, konnten erst nach einer Inventarisierung der über die Welt verstreuten Literaturschätze in Handschrift und Druck angetreten werden. Steinschneider³⁷ hat mit einem ungeheuren Sammlerfleiß, verbunden mit selbständiger chronologischer und bibliographischer Forschung, die kleinsten Mosaiken und Bausteine zusammengetragen, die jede Erforschung des jüdischen Mittelalters erst möglich machen. Hätte dieser Mann nicht in seinem unbestechlichen Eifer die Abscheu vor jeder Phrase besessen, so hätte er aus einer Notiz, einer Fußnote, einen ganzen Aufsatz geformt. Er aber legte sich um der ehrlichen und tendenzlosen Forschung willen strengste Askese auf. Weil ihm die Scharlatanerie mancher Zeitgenossen auf dem eigenen Forschungsgebiet verhaßt war, nahm er selbst einen gewollt nüchternen Stil an, bei dem jedes Wort abgewogen war und im Dienst einer streng wissenschaftlichen Methode stand. Bei aller seiner Kleinarbeit verlor Steinschneider jedoch niemals den Blick für das große Ziel, das er sich gesteckt hatte. Er wollte die Beziehungen der Juden zur allgemeinen Kultur und ihre Anteilnahme an den allgemeinen, nicht spezifisch jüdischen Wissenschaftsgebieten ergründen. Dieses Interesse seines Lebens führte ihn hinein in alle Zweige der jüdischen Literatur und überall betrat er Neuland. Zunz hatte es abgelehnt, eine Geschichte der jüdischen Literatur zu schreiben. Steinschneider ging an diese Aufgabe heran und lieferte seinen Beitrag zur Enzyklopädie der Wissenschaften von Ersch und Gruber mit einem Artikel über „Jüdische Literatur“, der 1850 auf etwa 110 Quartseiten erschien. Der Aufsatz, auch als Buch erschienen, wurde in andere Sprachen übersetzt und ist noch nach mehr als hundert Jahren ein Standardwerk. Der Aufsatz dringt in alle Kultursprachen und Wissensgebiete ein, auf denen Juden irgendeinen Beitrag zur eigenen und allgemeinen Kultur geleistet haben.

Der eigentliche „Steinschneider“ bleibt der Katalog der hebräischen Bücher

³⁷ Ich folge im wesentlichen meinem Aufsatz über Steinschneider in: Bulletin des Leo Baeck Institut, Tel Aviv 1957.

in der Bodleiana in Oxford, in den Jahren 1852–1860 entstanden und erschienen. Im Jahre 1829 hatte diese Bibliothek die größte hebräische Bücher- und Handschriftensammlung, die je ein Privatmann zusammengetragen hat, erworben, die kostbare Bibliothek des fast 200 Jahre zuvor verstorbenen Rabbiners David Oppenheimer, für die sich in Deutschland weder ein jüdischer noch ein nichtjüdischer Käufer fand. Die dreißigtausend Taler, die damals die Bibliothek in Oxford für die Sammlung Oppenheimers anwenden konnte, sind ein Segen nicht nur für die jüdische Wissenschaft geworden. Was viele nach dem Ankauf befürchtet hatten, die Oppenheimersche Bibliothek würde in Oxford ihr Grab finden, ist nicht eingetroffen. Die Bibliothek gab Steinschneider den Auftrag, den Katalog der Drucke anzufertigen. Den Katalog der Handschriften der Bodleiana gab 1886 (Teil I) Adolf Neubauer (1831 Ungarn – 1907 Wien) heraus, der länger als drei Jahrzehnte als Bibliothekar an der Bodleiana war. Neubauer war auf verschiedenen Gebieten der jüdischen Wissenschaft tätig; hier seien nur von seinen Veröffentlichungen genannt: *La Géographie du Talmud* (1868), *Jewish interpretations of the 53rd chapter of Isaiah* (1876–77) und die Sammlung mittelalterlicher Geschichtsquellen „*Mediaeval Jewish Chronicles*“ (I 1887, II 1895).

Steinschneiders dreibändiger „*Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*“ – nicht nur der Titel ist lateinisch – ist bis auf diesen Tag das notwendige bibliographische Handbuch für jeden, der irgendwie mit hebräischen Büchern zu tun hat. Die 3100 Kolumnen dieses Katalogs informieren nicht nur über fast jedes hebräische Buch und seinen Verfasser; hier ist zu jeder Eintragung die Literatur bis zu Steinschneider angegeben, alte Fehler sind berichtigt, Druckorte und Drucker und alles, was zur hebräischen Typographie gehört, systematisch geordnet; der „Steinschneider“ ist das Kompendium der gesamten jüdischen Literatur. Das Ganze ist knapp und anspruchslos zusammengestellt. Nur dieser geistige Asket konnte die monumentale Arbeit auf so dichten Raum begrenzen.

Was Steinschneider in Oxford für das gedruckte hebräische Buch geleistet hat, setzte er in den bedeutenden Bibliotheken Europas auf dem Gebiet der hebräischen Handschriften fort. In Leiden (1858), München (1875), Hamburg (1878) und Berlin (1893) bearbeitete Steinschneider die hebräischen Handschriften und gab ihre Verzeichnisse nacheinander heraus. So wenig die Leistungen früherer hebräischer Bibliographen gering geschätzt werden dürfen, weder die der Juden noch vor allem die des christlichen Gelehrten Johann Christoph Wolf, des Verfassers der „*Bibliotheca Hebraea*“ (vier Bände, Hamburg 1715–1733), so sehr verdient festgestellt zu werden, daß Steinschneider der eigentliche Vater der wissenschaftlichen hebräischen Bibliographie ist. Steinschneider ist auch der erste, der sich den Werken in nicht-hebräischer Sprache bibliographisch widmet. Das jüdisch-deutsche, jüdisch-spanische, jüdisch-italienische und vor allem das jüdisch-arabische Schrifttum ist erst von ihm in mühseliger Arbeit erforscht worden.

Seine Beschäftigung mit der jüdischen Literatur führte ihn zu immer neuen Gebieten, auf denen die Juden des Mittelalters wichtige Beiträge geliefert hatten, wie Medizin, Mathematik und Astronomie. So entstanden neben den bibliographischen Handbüchern, seinen „Vorlesungen zur Kunde hebräischer Handschriften“, und seinem „Bibliographischen Handbuch über die theoretische und praktische Literatur für hebräische Sprachkunde“ die Werke „Geschichtsliteratur der Juden“ (1905), „Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache“ (1877) und „Arabische Literatur der Juden“ (1902). In unsere Anthologie haben wir die Einleitung in das letztgenannte Buch aufgenommen, nicht zum wenigsten wegen der darin enthaltenen wissenschaftlichen Autobiographie des greisen Polyhistor. Alle diese Monographien gipfeln in dem abschließenden, mehr als 1100 Seiten umfassenden Lebenswerk, das der fast 80jährige Gelehrte vollendete und dessen Plan der junge Mann 50 Jahre zuvor entworfen hatte: „Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen. Gekrönte Preisschrift der Académie des Inscriptions. Berlin 1893“ (Neudruck Graz 1956). In der Einleitung heißt es: „Bei der Bearbeitung des Artikels ‚Jüdische Literatur‘ empfand ich einen Quellenmangel, der mehr als eine bloße Lücke bedeutete, er betraf den Einfluß fremder Literatur auf die jüdische, welcher einen wichtigen Gesichtspunkt für das Endurteil über dieselbe darbietet. Die Einwirkung arabischer Cultur war allgemein ausgesprochen... Wechselwirkungen jüdischer und arabischer Bildung in Schrift, Sprache, Ideengang und Brauch war noch im Einzelnen zu untersuchen... Die Teilnahme der Juden an christlicher Literatur auf den Gebieten der Philosophie, Medizin, Mathematik und Volksliteratur war kaum geahnt... Die internationalen Culturvermittler sind vorzugsweise die Interlingualen, d. h. Übersetzer.“

Welche immense Arbeit in diesem Werk steckt, kann weder das Titelblatt noch irgendein Versuch einer Beschreibung ahnen lassen. Ein großer Teil der jüdischen Literatur ist Übersetzungsliteratur, die Juden waren Dolmetscher. In diese Literatur mit ihren tausenden von Handschriften wie ihren gedruckten Werken leuchtet Steinschneider hinein. Durch alle Gebiete der Wissenschaft führt uns dieser Meister auf seinen dichtbedruckten Seiten, die die Geschichte der Übersetzungen nach ihrer sprachlichen und sachlichen Bedeutung erhellen. Und dieses Buch ist damals nur in dreihundert Exemplaren erschienen, mit einer größeren Zahl von Interessenten konnte Steinschneider nicht rechnen. Er hat es, wie er in der Einleitung sagt, auf eigene Kosten hergestellt.

Neben seinen Hauptwerken hat Steinschneider nicht weniger als etwa 1400 Aufsätze auf allen Gebieten des Judentums verfaßt, die in 120 verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken verstreut sind, oft in meist abgelegenen Stellen wie zum Beispiel im Virchow-Archiv, in dem man kaum einen jüdisch-wissenschaftlichen Aufsatz suchen wird. Steinschneider hat selbst eine wissenschaftliche Zeitschrift begründet, „Hamaskir, Hebräische Bibliographie“,

die er 1858–1882 herausgab und für die er einen großen Teil der Beiträge selbst verfaßt hat.

In den Allgemeinen Bemerkungen zu den „Hebräischen Übersetzungen“ sagt Steinschneider: „Ich habe meine Forschungen zunächst für mich selbst angestellt; es hat stets Männer gegeben, welche das Forschen zu den selbstzwecklichen Tätigkeiten zählten, wie andere Menschen andere Genüsse... Ich schreibe über Juden, aber nicht für sie, nicht pro domo. Judenfeinde belehrt man nicht, am wenigsten durch Geschichte... Die Geschichte der Tochterreligionen ist eine von unausgesetzten Mordanfällen auf die eigene Mutter, wenn jemals einer gelingt, so fallen die Täter mit der Tat.“

Das Zitat soll für die Tendenz der wissenschaftlichen Forschung Steinschneiders zeugen. Apologetische Absichten liegen ihm fern. Jüdische Wissenschaft ist keine Abwehrarbeit. Zu tief fühlt er sich selbst von seiner Umwelt gedemütigt, die seiner Gelehrsamkeit den Zutritt in die Hallen der europäischen Wissenschaft verschließt, als daß er seine Wissenschaft für apologetische Zwecke mißbraucht sehen möchte. Aber seine Affekte werden zwischen den Zeilen hörbar. Er schreibt nicht pro domo, er schreibt über Juden, aber nicht für sie. Die Präposition „für“ hat hier eine doppelte Bedeutung. Gemeint ist zunächst, er schreibe nicht im jüdischen Interesse, aber daneben bedeutet dieser halbe Satz noch eine andere ganze Wahrheit, denn er hat auch nicht den jüdischen Leser im Auge, wenn er schreibt. Was Steinschneider ablehnt, ist die Gleichsetzung von jüdischer Wissenschaft mit jüdischer Theologie oder ihre Unterordnung als Hilfswissenschaft der jüdischen Theologie. Steinschneider hat jede Berufung an eine Rabbinerbildungsanstalt abgelehnt und die Begründung gibt er bereits in der Einleitung zur jüdischen Literatur: „Die jüdische Literatur ist ebenso wenig, als die arabische oder chinesische, eine bloße theologische, und ihre Kunde etwa deswegen als bloße Hilfswissenschaft der Theologie zu betrachten, weil das bisherige Interesse an derselben vorzüglich an Bibelkunde und Polemik sich knüpfte. Auch ist die jüdische Literatur nicht etwa vorzugsweise durch eigentliche, d. h. im Amte stehende Rabbiner vertreten.“ Das richtet sich gegen alle, die wie Abraham Geiger die jüdische Wissenschaft mit der geschichtlichen Erforschung theologischer Ideen in eins setzen wollen. So weit geht sein „Forschen als selbstzweckliche Tätigkeit“, daß aus dem gigantischen Gebäude, das er aus eigener Kraft, zu eigenem Genuß, errichtet, jeder religiöse Gedanke verbannt ist. In dieser Wissenschaft herrscht eine eisige Kälte, die jeden Glauben erstarren läßt. Dieses wissenschaftliche Laboratorium kennt auch keine ästhetischen Kategorien, keine Bemerkung über die Schönheit einer hebräischen Handschrift oder eines alten Druckes.

Steinschneider glaubt zur letzten Generation von Juden zu gehören, für die jüdisches Wissen überhaupt eine Bedeutung hat. Er sammelt und erforscht, um zu Grabe zu tragen. So entstand das Lebenswerk eines großen Einsamen.

V

Der zweite Jahrgang der von Abraham Geiger gegründeten „Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie“ (1836), beginnt mit einem Aufsatz des Herausgebers: „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit“. Geigers Biograph³⁸ geht sicher nicht fehl in der Annahme, daß er an eine Fakultät an einer Universität, vielleicht in Marburg oder Heidelberg, gedacht hat, da man bei der badischen oder hessischen Regierung eher Verständnis für einen derartigen Plan voraussetzen durfte als anderswo in Deutschland. Die jüdisch-theologische Fakultät sollte die gleichen Aufgaben erfüllen wie eine christlich-theologische, sie sollte der Wissenschaft dienen und jüdische „Geistliche“ ausbilden. Die Mittel dazu sollte ein jüdischer Verein aufbringen, der zur Erinnerung an den 700. Geburtstag Maimonides' gegründet werden sollte. Mit diesem Aufsatz forderte Geiger von der jüdischen und nichtjüdischen Welt die Hilfe zur Selbstmachung der Wissenschaft des Judentums und ihre Gleichberechtigung mit anderen Wissenschaften. Der Gedanke war schon in der Epoche des Kampfes um die Emanzipation der Juden von nichtjüdischer Seite in die Öffentlichkeit getragen worden. Johann Georg Diefenbach hatte eine Schrift verfaßt: „Jüdischer Professor der Theologie auf christlicher Universität. Eine Aufgabe für christliche Staaten“ (Gießen 1821–1823). Vice-Oberlandesrabbiner S. Weyl in Berlin suchte beim Minister v. Altenstein 1824 um die Genehmigung zu einem jüdisch-theologischen und einem Lehrer-Seminar nach. Nur das Lehrerseminar wurde gegründet. Um die gleiche Zeit bemühte sich um einen ähnlichen Plan der orthodoxe Rabbiner David Friesenhausen aus Fürth³⁹. Unabhängig von Geiger hatte Ludwig Philippson in seinem „Predigt- und Schulmagazin“ von 1835 den Wunsch nach einem jüdischen Seminar geäußert und in seiner soeben begründeten „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ erließ Philippson im Oktober 1837 eine „Aufforderung an alle Israeliten Deutschlands“, Mittel aufzubringen, um eine jüdisch-theologische Fakultät und ein jüdisches Seminar zu gründen. Er begründete die Notwendigkeit mit der Tatsache, daß die deutschen Juden an einem Wendepunkt ihrer Geschichte stünden und vor der Menschheit und der eigenen Zukunft den Beweis erbringen müßten, daß sie würdig seien, die bürgerliche Freiheit erworben zu haben. Die Fakultät sollte in einer Universitätsstadt begründet werden, nach dem Muster der deutschen Universitäten als freie wissenschaftliche Anstalt, wozu ein Fonds von mindestens hunderttausend Talern erforderlich sei. Geiger begrüßte freudig den Aufruf und verfaßte seinerseits im gleichen Sinn die Schrift, „Über die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät“ (Wiesbaden 1838). Geiger begründet ihre Notwendigkeit für die jüdische Theologie, die als Wissenschaft nichts mit dem einseitigen Talmudstudium gemeinsam habe, sondern durch

³⁸ *Ludwig Geiger*: Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk. (1910), S. 13.

³⁹ *F. Manheimer*, in: Kalender für Israeliten, Wien 1850, S. 80.

sprachliches und kritisches Verständnis der Bibel und der nachbiblischen Literatur zu einem wissenschaftlich fundierten Bild von der Entwicklung des Judentums gelangen wolle. Gewiß würden auch an den Universitäten Gegenstände der jüdischen Theologie „häufig mit einem Ernst und einer Gelehrsamkeit“ von Nichtjuden behandelt, bei denen jedoch nicht die notwendige Objektivität vorauszusetzen sei. Darum müsse die jüdische Theologie selbst unter den Wissenschaften Aufnahme finden. Schon werde sie von Gelehrten von Bedeutung vertreten, aber die Grundlage fehle und diese würde eine jüdisch-theologische Fakultät sein.

Philippons und Geigers Aufrufe wurden anfangs mit Interesse aufgenommen; die Durchführung scheiterte jedoch an der Lauheit der Gemeinden, der Teilnahmslosigkeit der wohlhabenden Juden und nicht zuletzt an der Meinungsverschiedenheit der Rabbiner. Der höchste Betrag, der für die Fakultät gezeichnet wurde, tausend Mark, kam von Salomon Heine, Heinrichs Onkel, in Hamburg. Das Bankhaus Rothschild in Frankfurt war gegen den Plan⁴⁰. Da starb am 27. Januar 1846 in Breslau der Kommerzienrat Jonas Fraenckel, der sein großes Vermögen für verschiedene Stiftungen hinterließ, darunter einen ansehnlichen Betrag zur Errichtung eines jüdisch-theologischen Seminars. Die Vermutung liegt nahe, daß Geiger, der von 1840 bis 1863 Rabbiner in Breslau war und zu dessen Partei Fraenckel gehört hatte, die Anregung zu dieser testamentarischen Bestimmung gegeben hatte. Geiger hat nie den Schmerz verwinden können, daß nicht er, der einzige Vertreter der jüdischen Wissenschaft in Breslau, mit der Leitung des 1854 eröffneten Seminars betraut wurde, sondern Zacharias Frankel, der Dresdner Oberrabbiner.

Erst 18 Jahre später hatte Geiger die Genugtuung, in Berlin die Verwirklichung des Jugendgedankens zu erleben. Seine 1870 erfolgte Berufung nach Berlin war mit dem Versprechen der Jüdischen Gemeinde verbunden, für die Errichtung einer Hochschule, oder wie sie später hieß, einer „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ Sorge zu tragen und Geiger mit der Leitung zu betrauen. Bei der Ausarbeitung des Lehrplanes bemühte sich Geiger, die Bezeichnung einer jüdisch-theologischen Fakultät aufrecht zu erhalten, um den Universitätsfakultäten nicht nachzustehen. „Wir verlangen nicht, daß der Staat dem Judentum die gleiche Berechtigung zuerkenne, so daß auch ihm solche staatlichen Anstalten errichtet werden, eine Berechtigung, auf die es allerdings den begründeten Anspruch hat; wir wollen unsere vom Staate unbeeinflusste religiöse Entwicklung . . . eines etwaigen Rechtsanspruches wegen nicht veräußern. Wohl aber wollen wir die vorhandene Lücke selbständig ergänzen durch die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät . . .“⁴¹ Durch die Kriegereignisse fand die Eröffnung der Hochschule erst am 8. Mai 1872 statt, 50 Jahre nachdem der Begriff der Wissenschaft des Judentums

⁴⁰ *M. Kayserling*, Ludwig Philippson, Leipzig 1898, S. 64 ff.

⁴¹ *Ludwig Geiger*, aaO, S. 222.

zum erstenmal in der Öffentlichkeit verwendet worden war. Ludwig Philippson hielt die Weiherede. „Diese Hochschule wird der Universität Berlin zugehören, wenn auch nicht durch ein äußeres Band mit ihr verknüpft.“⁴²

Auch Zunz hatte für die Zulassung der Wissenschaft des Judentums an der Universität gekämpft, aber nicht für eine jüdisch-theologische Fakultät, sondern für einen jüdischen Lehrstuhl innerhalb der philosophischen Fakultät. Die Wissenschaft des Judentums gehöre zu den Geisteswissenschaften; daß sie eine „schützende Hand“ brauche, steht schon in der Vorrede zu den „Gottesdienstlichen Vorträgen“. In einer Reihe von Eingaben an den König und den Minister Ladenberg hatte sich Zunz um die Anerkennung seiner Wissenschaft als Universitätsfach bemüht. Nachdem durch das Judengesetz von 1847 den jüdischen Gemeinden in Preußen eine offizielle Stellung verliehen war, auch eine Kommission zur Vorbereitung des Judengesetzes bereits eine Motion angenommen hatte, an irgendeiner Universität einen Lehrstuhl für jüdische Theologie zu begründen, reichte Zunz der Regierung ein Gesuch zwecks Errichtung einer ordentlichen Professur für jüdische Geschichte und Literatur an der Berliner Universität ein. Er begründete seinen Antrag mit den sozialen und wissenschaftlichen Interessen des Staates und der Notwendigkeit, den künftigen Beamten und Gesetzgebern Gelegenheit zu geben, sich Kenntnisse auf dem Gebiet des Judentums anzueignen. Ein ausgeklügeltes Gutachten der philosophischen Fakultät brachte Zunz einen abschlägigen Bescheid ein⁴³. Nach Zunz erneuerte Steinschneider die gleichen Bemühungen mit dem gleichen negativen Erfolg.

Jahrzehnte vergingen. Die Wissenschaft des Judentums gewann an Ansehen auch bei nichtjüdischen Wissenschaftlern und es wiederholten sich ernstgemeinte Bemühungen von nichtjüdischer Seite, der jüdischen Wissenschaft einen Platz an der deutschen Universität zu sichern. Eine Gelegenheit war die Vorbereitung der Universität in Frankfurt am Main, im Jahr vor dem Ausbruch des ersten Weltkriegs⁴⁴, aber damals führte der Vorstoß zu nichts. Während des Krieges forderten wiederum 28 angesehene evangelische und katholische Theologen, unter ihnen K. H. Cornill, Rudolph Kittel, Julius Wellhausen, Eduard Sachau, Carl Bezold, Theodor Nöldeke, Franz Rühl und Max Löhr, in einer Eingabe an das Preußische Kultusministerium die Schaffung von Lehrstühlen zur Erforschung des nachbiblischen Judentums⁴⁵. Jahre später erst hatte diese Eingabe Erfolg. An drei Universitäten wurden juda-

⁴² Ludwig Philippson, Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Festrede (1872), S. 17.

⁴³ L. Geiger, Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten. MGWJ LX (1916), S. 245 ff.; vgl. auch MGWJ LI (1907), S. 654–658.

⁴⁴ M. Rade, Eine jüdisch-theologische Fakultät in Frankfurt, in: Süddeutsche Monatshefte, Juni 1913.

⁴⁵ Elbogen, in: Festschrift z. 50jährigen Bestehen d. Hochschule (1922), S. 120; F. Perles, Max Löhr, in: Der Morgen. Jg. 7 (1931), S. 449.

istische Lektorate oder Honorarprofessuren errichtet und an der Universität in Frankfurt die Professur für jüdische Religionswissenschaft, die Martin Buber übertragen wurde.

VI

Die Eröffnung des „Jüdisch-Theologischen Seminars“ in Breslau im Jahre 1854 leitete eine neue Epoche der Wissenschaft des Judentums ein. Es wurde ein Forschungs- und Ausbildungszentrum. Mit der „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin und dem im Jahre 1873 begründeten Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum wurde neben Breslau die Reichshauptstadt das zweite Zentrum der jüdischen Wissenschaft. In anderen europäischen Ländern und in Amerika fanden die wissenschaftlich fundierten Rabbinerbildungsanstalten Nachahmungen; die engsten Beziehungen mit der jüdischen Wissenschaft in Deutschland und insbesondere mit dem Breslauer Seminar unterhielt die Landesrabbinerschule in Budapest. Zwei ihrer bedeutendsten Lehrer waren Absolventen des Jüdisch-theologischen Seminars, Wilhelm Bacher und David Kaufmann, und deren Schüler in Budapest, Michael Guttmann, war eine Reihe von Jahren am Breslauer Seminar tätig.

„Das Seminar hat für das Judentum eine universelle Bedeutung: es gehört nicht einem Orte, nicht einem Lande, sondern der Allgemeinheit an“⁴⁶, dieses Wort von Zacharias Frankel hatte seine Gültigkeit, weil der, der es prägte, als erster Direktor des Seminars die religiöse und wissenschaftliche Richtung des Seminars festlegte: „Versöhnung des positiven Judentums mit dem Leben der Gegenwart auf dem Boden der Wissenschaft.“⁴⁷ Was positives Judentum ist und was unter jüdischer Theologie zu verstehen sei, darüber haben weder Frankel noch nachfolgende Generationen des Jüdisch-Theologischen Seminars eine eindeutige Feststellung getroffen. Aber die wissenschaftliche Plattform war geschaffen. Zacharias Frankel (1801 Prag – 1875 Breslau) war bis zu seiner Berufung nach Breslau Rabbiner gewesen, zuerst in Teplitz und später in Dresden. Seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten „Die Eidesleistungen der Juden“ (Dresden 1840, 2. Aufl. 1847) und „Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Recht“ (Berlin 1846) waren durch die politischen Verhältnisse angeregt und standen im Dienst der Emanzipationsbestrebungen. Frankels originelle wissenschaftliche Leistungen kreisen um zwei Themen, die vor ihm keine ebenbürtigen Bearbeiter gefunden hatten. Septuagintastudien und hellenistisches Judentum auf der einen Seite und Mischna- und Talmudkritik auf der anderen. Das hebräische Buch „Darke Hamischna“ (Hodegetica in Mischnam) ist das große Werk seines Lebens, 1859 erschienen,

⁴⁶ Das Jüdisch-Theologische Seminar... zu Breslau. Am Tage seines 25jähr. Bestehens... hrsg. im Auftrag des Curatoriums, Breslau 1879, S. 62. [Die Denkschrift ist von Jakob Freudenthal verfaßt. Vgl. *Brann*, Geschichte d. Jüd.-Theol. Seminars, (1904), S. 107.]

⁴⁷ Ebenda. S. 24.

dazu Ergänzungen 1867. Frankel hatte ursprünglich den Plan, seiner Einleitung in die Mischna noch weitere Bände folgen zu lassen, die die Tosefta und die halachischen Midraschim behandeln sollten. Seine Einleitung in den palästinensischen Talmud ist die Leistung eines wissenschaftlichen Pioniers. Keine anderen Hilfsmittel standen Frankel zur Verfügung als der fehlerhaft gedruckte Text selbst. Frankel, als kritischer Interpret der rabbinischen Literatur, verzichtete zunächst auf die supranaturalistische Deutung der Traditionsbegriffe, beispielsweise auf eine wörtliche Auffassung des Traditionsprinzips der „Halacha von Mose am Sinai her“. Frankel anerkennt nicht die alleinige Gültigkeit der Interpretation der Mischna durch die Gemara, sondern will die Mischna aus sich selbst philologisch erklären. Frankels entwicklungsgeschichtliches Verständnis der religiösen Urkunden und seine Textkritik und Analyse der Schichten stieß auf den Widerstand des orthodoxen Judentums in Osteuropa wie in Deutschland. Nicht nur gegen die „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ eines Geiger, sondern ebenso gegen das „Jüdisch-Theologische Seminar“ eines Frankel wurde das „Berliner Rabbinerseminar“ gegründet. Frankels großartiger Plan einer kritischen Talmudforschung, die er kommenden Generationen vorzeichnete, konnte im geistigen Klima des 19. Jahrhunderts in keinem Lager auf Verständnis stoßen⁴⁸. Aus der Fülle der Aufsätze Frankels zur Geschichte der talmudischen Zeit wird hier seine Arbeit „Über den Lapidarstil der talmudischen Historik“ erneut veröffentlicht. Wer bereit ist, den nicht ganz leicht verdaulichen Stil dieses Aufsatzes zu bewältigen, wird reichlich belohnt werden. Die Abhandlung mit dem merkwürdigen Titel aus dem ersten Jahrgang der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ erklärt mit gewissen Überraschungsmomenten einige Sätze der „Sprüche der Väter“ auf dem Hintergrund von Zeitereignissen in Palästina und in Ägypten. Zugleich ist der Aufsatz ein Schulbeispiel für Frankels Auffassung der jüdischen Geschichte als Leidensgeschichte, auf die er mit unverhohlenem Stolz blickt. Zunz ist für ihn aus diesem Grund der unübertroffene Historiker, wie es in einer Anmerkung zum Aufsatz gesagt wird.

Als Frankel wegen der Annahme seiner Berufung an das zu gründende Breslauer Seminar verhandelte, war eine seiner Bedingungen, daß Heinrich Graetz (1817 Xions–1891 München) sein Mitarbeiter werde. Seit seiner Promotionsschrift über „Gnostizismus und Judentum“ (1845) war Graetzens wissenschaftlicher Ruf begründet. Als Graetz 1854 nach Breslau kam, war gerade der erste Band seiner elfbändigen, in der zweiten Auflage dreizehnbändigen jüdischen Geschichte erschienen: „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Band IV.“ (Berlin 1853). Graetz begann sein monumentales Geschichtswerk mit der talmudischen Epoche; es war ein Wagnis, eine Geschichte der Juden gerade mit dem heikelsten Stoff einzuführen und die

⁴⁸ *Alexander Altmann*, *Jewish Studies: Their Scope and Meaning Today*, London 1958, S. 8.

Mangelhaftigkeit seiner Darstellung angesichts der geringen Vorarbeiten empfand der Autor selbst. Noch ehe das ganze Werk vollendet war, ließ er eine zweite verbesserte Auflage dieses vierten Bandes und des dritten erscheinen, der die Epoche vom Tode Juda Makkabis bis zur Zerstörung des zweiten Tempels behandelt. Sieben weitere Bände gab Graetz im Laufe eines Jahrzehnts, zwischen 1860 und 1870, heraus und führte damit die jüdische Geschichte bis zur Gegenwart des Jahres 1848. Noch fehlten die ersten Bände, die die biblische Zeit behandeln sollten. Eine Fülle von bibelexegetischen und textkritischen Vorarbeiten hatte Graetz dazu verfaßt und vor allem in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ veröffentlicht. Aber erst nach einer Palästina-reise im Jahre 1872 wagte sich Graetz an die Gestaltung der biblischen Epoche heran. Im Jahre 1876 hatte er sein Lebenswerk vollendet. Eine dreibändige volkstümliche Geschichte, ohne die wertvollen Exkurse und Noten, schloß sich noch an. Graetz ist der Historiker unter den Begründern der jüdischen Wissenschaft und trotz der vielen Lücken und Schwächen und bei aller Zeitgebundenheit ist seine vielfach überholte Geschichte noch heute lesenswert. Graetz war Rationalist und verdammt verständnislos jede mystische Strömung im Judentum. Aber er erkannte das Judentum als einen lebendigen Organismus und er bekannte sich selbstbewußt zum jüdischen Volk. Nicht eine Geschichte des *Judentums*, sondern die Geschichte der *Juden* hat er verfaßt. Die Liebe zu seinem Volk führte seine Feder. In dieser Anthologie nimmt ein gegenwärtiger jüdischer Historiker, S. Baron, Professor emeritus für jüdische Geschichte an der Columbia University zu Graetzens Geschichtsschreibung Stellung. Auch wenn andere Historiographen den Einfluß Rankes auf Graetz nicht so betonen wie Barons Jugendschrift, verliert diese methodologische Untersuchung dadurch nichts von ihrem Wert. Aus Graetzens Aufsätzen erscheint hier die Studie: „Die absetzbaren Hohenpriester während des zweiten Tempels.“ Beide Aufsätze, der von Graetz und der über Graetz, sind der „Monatsschrift“ entnommen, zu der Graetz vom ersten bis zum sechsunddreißigsten Jahrgang Jahr für Jahr beigetragen hat, mit Ausnahme des zwölften im Jahre 1863, dem Erscheinungsjahr von zwei Bänden der Geschichte der Juden. Die Monatsschrift war von Frankel noch drei Jahre vor der Eröffnung des Seminars gegründet worden. Sie wurde das Hausblatt des Seminars und teilte nicht das Schicksal der kurzlebigen ersten Frankelschen Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums (Berlin 1844 – 1846), in der u. a. Graetzens berühmter Aufsatz über die „Epochen der jüdischen Geschichte“ erschienen war. Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums ist immer die Frankelsche Monatsschrift geblieben. Nach Frankels Tod übernahm Graetz die Schriftleitung bis zu seinem 70. Geburtstag⁴⁹. Durch das Seminar und seine Schüler⁵⁰ wurde die Wis-

⁴⁹ Der letzte Jahrgang der „Monatsschrift“ wurde 1939 unter der Redaktionsführung von Dr. Leo Baeck gedruckt, aber erst 1941 zur Auslieferung freigegeben, um sofort von der Gestapo vernichtet zu werden. Nur wenige Exemplare haben sich er-

senschaft des Judentums in gewisser Hinsicht eine Rabbinerwissenschaft. Wir können jetzt ihre weitere Entwicklung an Hand einzelner Gebiete verfolgen.

Nach Frankels „Vorstudien zur Septuaginta“, Geigers „Urschrift“ und Graetzens Kommentaren zu verschiedenen Büchern der Bibel, unter denen der zu den Psalmen (1882–83) den Höhepunkt seiner exegetischen Leistungen bezeichnet, hat die Wissenschaft des Judentums nur in geringem Maß an der Bibelwissenschaft mitgearbeitet. Ein Outsider sei zuerst genannt, Arnold B. Ehrlich (1848 Volodovka – 1920 New York), der in Leipzig und Berlin studierte und bis zu seiner Auswanderung nach Amerika Assistent an der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin war. Das erste seiner bibelkritischen Werke veröffentlichte Ehrlich in drei Bänden auf Hebräisch; das zweite auf Deutsch, unter dem Titel „Randglossen zur hebräischen Bibel“, erschien in Leipzig 1908–1914 in sieben Bänden, während der Verfasser schon in Amerika lebte. Die „Randglossen“ enthalten originelle exegetische Bemerkungen zum ganzen biblischen Text. Ehrlich verfügte über ein gesundes Verständnis für die Feinheiten der hebräischen Sprache und ihre Grammatik und eine natürliche Vertrautheit mit dem biblischen Ausdruck in Poesie und Prosa. Seine Emendationen sind oft von überraschender Überzeugungskraft. Mit großer Gewissenhaftigkeit arbeitete auf dem Gebiet der Textkritik der Königsberger Rabbiner Felix Perles (1874 München – 1933 Königsberg), der sich 1895 mit seinen „Analekten zur Textkritik des Alten Testaments“ in die Wissenschaft eingeführt hatte und der nach Betätigung auf anderen Gebieten eine neue Folge seiner Analekten im Jahre 1922 erscheinen ließ. Perles hat das Material der biblischen Textschädigungen methodisch zusammengetragen und bietet, auch unter Heranziehung anderer semitischer Sprachen, eine Fülle von Erklärungen schwieriger Bibelstellen. Auf orthodoxer Seite wurde die Bibelwissenschaft u. a. vom Rektor des Berliner Rabbinerseminars David Hoffmann gepflegt, auf den wir im Zusammenhang mit der Talmudforschung noch zurückkommen werden. In seinen Werken „Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese“ (1904) und seinen Kommentaren zu Leviticus und Deuteronomium versuchte Hoffmann, die Unhaltbarkeit der Bibelkritik nachzuweisen. Den Lehrstuhl für Bibelwissenschaft an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin hatte von 1919 bis 1933 Harry Torczyner inne. Geboren 1886, ist er jetzt als Naftali Herz Tur-Sinai, Professor emeritus der Hebräischen Universität in Jerusalem. Torczyners Tätigkeit auf biblischem Gebiet umfaßt eine neue deutsche Bibelübersetzung, einen analytisch-kritischen Kommentar zum Buche Hiob, eine Studie über „Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels“ (Festschrift der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 1922) und eine reiche Produktion in hebrä-

halten. Ein Nachdruck erfolgte 1963 bei J. C. B. Mohr in Tübingen, herausgegeben vom Leo Baeck Institute New York, mit einer Einleitung von Dr. Max Grunewald.

⁵⁰ Das Breslauer Seminar. Gedächtnisschrift. Hrsg. von Guido Kisch, Tübingen 1963. S. 327–349).

ischer Sprache. Der monumentale „Thesaurus Totius Hebraicitatis“ von Elieser Ben Jehuda wurde von ihm zu Ende geführt.

Unter den Rabbinern, die sich dem Studium der Bibel gewidmet haben, verdient vor allem Benno Jacob (1862 Breslau – 1945 London) genannt zu werden. Dieser liberale Rabbiner und undogmatische Exeget hat seine Wissenschaft der Bekämpfung der protestantischen Bibelkritik, insbesondere der Quellscheidung, gewidmet. Sein Hauptwerk ist der Kommentar zum Ersten Buch Mose, 1934 in Berlin erschienen, und mit seinen über tausend eng bedruckten Seiten wahrscheinlich auf lange Zeit das letzte von einem Juden in nicht-hebräischer Sprache verfaßte Bibelwerk größeren Formats. Wie in seinen früheren Büchern – „Der Pentateuch“ (1905), „Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri“ (1909), „Quellenkritik und Exegese“ (1915) – kämpft Jacob hier für die Einheit des Thora-Textes, die er gegen die Zerstückelungstheorien der Quellscheidung aufrecht erhalten will, ohne jedoch an der mosaïschen Verfasserschaft festzuhalten. Unter Heranziehung der traditionellen Bibelexegeten und der modernen Archäologie und Philologie erklärt dieser Kommentar Satz um Satz des Buches Genesis. Jacob will in einzelnen Büchern des Pentateuch oder besonderen Kapiteln Wiederholungen bestimmter Leitwörter nach planmäßigen Abzählungen erkennen. Neben der Arbeit an seinem Genesis-Kommentar verfaßte Jacob populärwissenschaftliche Einführungen in das Erste Buch Mose und veröffentlichte diese in der Zeitschrift „Der Morgen“, um für den deutsch lesenden Juden das Verständnis für die Bibel zu erneuern. Einer dieser schönen Aufsätze kann hier nachgelesen werden. Jacobs Behandlung der Esau- und Tamargeschichten ist für seine Art der Exegese aus vielen Gründen charakteristisch.

Am Anfang der Wissenschaft des Judentums steht eine deutsche Bibelübersetzung; sie erschien 1838 in Berlin und Zunz hat sie redigiert. Am Ende der Wissenschaft des Judentums in Deutschland steht wieder eine Bibelübersetzung: die Verdeutschung der Schrift von Martin Buber, gemeinsam begonnen mit Franz Rosenzweig. Buber und Rosenzweig begannen 1925 mit dieser Übersetzung, die sich von allen anderen schon dadurch unterscheidet, daß sie nicht „die Schrift“ sondern „das Wort“, das gesprochene Bibelwort übertragen will, das im Verlauf der vielen Übersetzungen seine Ursprünglichkeit und seine Unmittelbarkeit eingebüßt hat. Der Vergleich mit dem Palimpsest, dem codex rescriptus, ist mit Recht auf diese Übersetzerarbeit angewendet worden, die die Urbedeutung des biblischen Wortes wieder hervorholt. In der Genauigkeit der Übertragung des hebräischen Wortes und in der rhythmischen Nachahmung des hebräischen Satzgefüges reicht keine andere Übersetzung an diese heran. Ein neuer Wortlaut ist aus dem Verständnis für das Hebräische wie für das Deutsche zugleich entstanden. Ohne ein Wort der Erklärung ist diese Übersetzung zugleich ein Kommentar zum biblischen Text. Was im Urtext einfach ist, ist auch in der Übersetzung so, und was im Urtext schwer verständlich ist, bleibt auch in der Übersetzung verhüllt. Von diesem „Gastgeschenk,

das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit im Scheiden hinterlassen“, wie G. Scholem diese Übersetzung am Tage ihrer Vollendung begrüßt hat⁵¹, kann hier nicht ausführlich gesprochen werden, ebensowenig kann auf die Aufsätze eingegangen werden, die von Franz Rosenzweig und Martin Buber während der Übersetzungsarbeit als eine Art von Rechenschaftsberichten über Absicht und Aufgabe der Übertragung erschienen und die im Band „Die Schrift und ihre Verdeutschung“ (Berlin 1936) gesammelt sind. Die Frage kann gestellt werden, ob Rosenzweigs Aufsätze „Die Schrift und Luther“ (1926) oder „Der Ewige“ (1929) überhaupt noch zur Wissenschaft des Judentums gezählt werden können. Jedenfalls gehören sie nicht zum Herbarium dieser Wissenschaft, sondern sind lebendige Pflanzungen. Buber legte sich der zünftigen Wissenschaft des Judentums gegenüber deutlich Zurückhaltung auf. Erst 1930 veröffentlichte er in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ einen Aufsatz „Bemerkungen zu Jesaja“, und nur drei weitere biblische Studien folgten noch bis zum Schlußband der Monatsschrift nach. Der junge Buber hatte sich in einem Aufsatz „Jüdische Wissenschaft“⁵² bei aller Anerkennung ihrer bedeutenden Vertreter von dieser Wissenschaft als Philologie distanziert und damals die Forderung erhoben: „Wir sollten jüdische Wissenschaft treiben, um das jüdische Volk in seinen Grundlagen, seiner Entwicklung, seiner gegenwärtigen Verfassung kennen zu lernen.“ Und als Begründung für diese Neuorientierung der jüdischen Wissenschaft heißt es dort: „Das zu erkennen, was man liebt.“

Buber hat eine stattliche Reihe von bibelwissenschaftlichen Werken neben der Bibelübersetzung verfaßt; die Ergebnisse seiner vieljährigen Bibelstudien wollte er ursprünglich in einem Kommentar „Der biblische Glaube“ zusammenfassen, aber die Einengung, die sich als zwingend erwies, führte zu einer Ausweitung der Aspekte, bis mitten in die Aktualität des Bibellesers oder Bibelhörers hinein. Aktuell war und ist das erste, 1932 in Berlin erschienene Buch zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens „Königtum Gottes“ deshalb, weil es als wissenschaftliches Werk Stellung nimmt zur Frage der Getaltung jedes menschlichen Gemeinschaftslebens, indem es die politische Utopie des Judentums mit ihrer Kulmination im Messianismus behandelt. „Der messianische Glaube ist“ so lehrt Buber, „seinem zentralen Gehalt nach das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes“. Dieser Glaube ist in einer theokratischen Konzeption in der israelitischen Frühzeit entstanden, und diese Theokratie wurde in der Wirklichkeit verstanden und gelebt. Das fundiert Buber philologisch und geschichtswissenschaftlich durch Deutung vor-königlicher Bibeltex-te. Das Königtum Gottes ist unablösbar von der vorstaatlichen Geschichte Israels und die unmittelbare Theokratie wird zum Schlüssel

⁵¹ An einem denkwürdigen Tage. *Judaica* 1963, S. 207 ff.

⁵² Die Welt 1901, Nr. 41 und 43.

zu einem tieferen Verständnis der biblischen Geschichte. Das Buch war als die erste Etappe auf dem Wege zu einer neuen biblischen Geschichtsschreibung gedacht; Buber ist später von seinem Plan einer Trilogie der messianischen Untersuchungen abgekommen. Nach seiner Übersiedlung nach Jerusalem nahm er, ähnlich wie Graetz erst nach seinem Besuch im Lande der Bibel die biblische Zeit seiner Geschichte der Juden behandelte, die Bibelarbeit mit Hingabe wieder auf und schrieb Interpretationen der verschiedenen biblischen Führergestalten: Patriarch und Gesetzgeber, Prophet und Psalmist. Sie alle werden dargestellt als die verschiedenartigen Empfänger göttlicher Botschaft⁵³. Eine Vorarbeit zu Bubers Deutung der Abraham-Geschichten, (im Band „Seher-tum“ [1955] erweitert) war im letzten Band der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ erschienen und ist dem Abschnitt „Bibel und Biblisches“ dieser Anthologie zugeteilt.

Der erste Aufsatz in unserer Anthologie „Die Anfänge der biblischen Geschichtsschreibung“ stammt von Eugen Täubler (1879 Gostyn, Posen – 1953 Cincinnati), als Historiker und Bibelwissenschaftler einer der bedeutenden letzten Vertreter der Wissenschaft des Judentums in Deutschland. Täubler war in seiner Jugend einmal Theodor Mommsens Privatsekretär. Er lehrte dann an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, an der Heidelberger Universität, wieder in Berlin und schließlich am Hebrew Union College in Cincinnati. Täublers Lebenswerk gehört neben seiner jüdisch-wissenschaftlichen Tätigkeit zugleich der Geschichte des Altertums an. Als jüdischer Historiker und Begründer des Gesamtarchivs der deutschen Juden in Berlin zeichnete Täubler die Wege vor, die eine neue methodische Erforschung der Diasporageschichte der Juden einschlagen muß, nämlich Siedlung, Assimilation und Eigenart als Hauptthemen bearbeiten zu lassen. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens standen biblische Probleme im Vordergrund von Täublers Interesse. Eine Auswahl aus seinen bibelwissenschaftlichen Aufsätzen zur Epoche der Richterzeit erschien unter dem Titel „Biblische Studien“ (Tübingen 1958). Der Herausgeber führt in seinem Vorwort einen Brief Täublers an seinen Jugendfreund J. L. Magnes, damals Präsident der Hebräischen Universität in Jerusalem, aus dem Jahre 1938 an, in dem der Briefschreiber die Begründung eines jüdischen Bibelinstituts anregt. Der Brief zeigt einen grundlegenden Mangel der Wissenschaft des Judentums in ihrem Verhältnis zur Bibelwissenschaft auf, der auf die ganze Wissenschaft des Judentums zurückfalle. „Es gibt keine Wissenschaft vom Judentum, ohne daß die Bibel in ihrer Mitte steht: die Bibelwissenschaft ist noch keine jüdische Wissenschaft, d. h. daß sie weder eine eigentümliche jüdische Wissenschaft ist, noch daß die Juden, soweit sie an der stark christlich gefärbten Bibelwissenschaft teilnehmen, dies in erheblicher Weise tun. Die Bibel soll der jüdischen Wissenschaft gewonnen werden, was nur durch ein zielvoll und planmäßig geleitetes In-

⁵³ Vgl. N. N. Glatzer. Buber als Interpret der Bibel. In: Martin Buber, herausgegeben von P. A. Schilpp und M. Friedman, 1962.

stitut möglich ist.“ Eugen Täubler hätte in unserer Anthologie auch in der Abteilung „Hellenismus und Zeit des Zweiten Tempels“ seinen Platz finden können, etwa als Autor der im Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums 1912 abgedruckten Arbeit „Die weltliche Stellung des jüdischen Staates in der hellenistisch-römischen Zeit“. Hellenistische Studien wurden seit Frankel vorzugsweise in Breslau betrieben. Die Jahresberichte des Breslauer Seminars veröffentlichten die Arbeiten von Jakob Bernays (1824 Hamburg – 1881 Bonn), dem ältesten Sohn des Hamburger Oberrabbiners, genannt Chacham Isaak Bernays. Jakob Bernays war Privatdozent in Bonn, als er mit der Eröffnung des Seminars nach Breslau berufen wurde. Gleichzeitig habilitierte er sich an der Universität als Privatdozent. Im Jahre 1866 kehrte er als außerordentlicher Professor für klassische Philologie und Oberbibliothekar nach Bonn zurück. Von seinen jüdischen Studien seien genannt: „Über das Phokylideische Gedicht“ (1856), „Philo, über die Unzerstörbarkeit des Weltalls“ (1876), „Die Gottesfürchtigen bei Juvenal“ (1877)⁵⁴.

Bernays' Nachfolger am Breslauer Seminar wurde Jacob Freudenthal (1839 Bodenfelde – 1907 Schreiberhau), ein Absolvent des Seminars, auch er Privatdozent und später Professor an der Universität in Breslau. Freudenthals wissenschaftliches Arbeitsgebiet war die Geschichte der alten und mittelalterlichen Philosophie. In den Breslauer Jahresberichten erschienen seine „Hellenistischen Studien“ (1874–1875). Später wandte er sich Spinozastudien zu; sein großes Spinozawerk *Spinoza, Leben und Lehre* wurde von Carl Gebhardt 1927 herausgegeben⁵⁵.

Leopold Cohn (1856 Zempelburg – 1915 Breslau) war Privatdozent an der Breslauer Universität und Oberbibliothekar der Universitätsbibliothek. Von der klassischen Philologie kommend, gab er in Verbindung mit P. Wendland die als grundlegend anerkannte Philo-Ausgabe heraus und leitete die deutsche Philo-Übersetzung. Nach seinem Tode übernahm Isaak Heinemann (1876 Frankfurt/M. – 1957 Jerusalem) die Leitung der Philo-Übersetzung, an der er selbst hervorragenden Anteil hatte. Heinemann wurde 1918 nach Breslau ans Seminar berufen und war an ihm bis 1938 tätig. Seit 1920 gab er die „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ heraus. Heinemann als klassischer Philologe und talmudisch und philosophisch geschulter Wissenschaftler führte die hellenistischen Studien in Breslau noch einmal auf eine bemerkenswerte Höhe. Seine Arbeiten über „Philos griechische und jüdische Bildung“ und auf anderen Gebieten des Hellenismus kristallisieren die Merkmale des klassisch-jüdischen Denkens im Unterschied zum klassisch-griechischen Denken heraus. Hier wird Heinemann mit seinem großen Aufsatz

⁵⁴ Vgl. *H. Usener*. Gesammelte Abhandlungen von Jakob Bernays, (2 Bände) Berlin 1885.

⁵⁵ Sein erster Teil, „Das Leben Spinozas“, war im Jahre 1904 erschienen; für den zweiten Teil, „Die Lehre Spinozas“ hatte *Freudenthal* ein unabgeschlossenes Manuskript hinterlassen.

„Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien“ vorgestellt.

Ein Mitarbeiter an der deutschen Philo-Ausgabe war Leopold Treitel (1844 Breslau – 1931 Laupheim), ein Schüler von Frankel und Freudenthal, der im Rabbineramt die Philoforschung zu seinem wissenschaftlichen Gebiet gemacht hat. Sein wesentliches Buch ist „Gesamte Theologie und Philosophie Philos von Alexandria“ (Berlin 1923). Eine gute volkstümliche Darstellung der hellenistischen Epoche ist der hier abgedruckte Aufsatz des bereits genannten Felix Perles: „Die jüdisch-griechische Episode.“

VIII

Die Erforschung der talmudischen Literatur, die Zacharias Frankel begonnen hatte, blieb mit ihren beiden Zweigen, der Halacha und der Agada, im Mittelpunkt des Interesses der Wissenschaft des Judentums. Frankel hatte Schüler, die seine analytische Mischnakritik und seine Jeruschalmi-Forschung fortsetzten. Hier sei zuerst sein bedeutendster Schüler Israel Lewy (1840 Inowrazlaw, Posen – 1917 Breslau) genannt, der nach seinen Studien in Breslau im Jahre 1872 an der neugegründeten Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin den Lehrstuhl für Talmud übernahm und 1883 als Seminarrabbiner an seine Breslauer Alma Mater berufen wurde. Von Lewy rühmte dessen bester Schüler Saul Horowitz nicht nur die Meisterschaft der Talmudbeherrschung, die in der Gegenwart kaum ihresgleichen habe, nicht nur „die mystische, beinahe selbstquälerische Frömmigkeit, für die kein Maßstab paßt“, sondern von diesem Meister konnte der Schüler etwas berichten, was wahrscheinlich nicht von vielen Vertretern der Wissenschaft des Judentums festzustellen war: „Israel Lewy hat während seines ganzen arbeitsreichen Lebens nie auch nur eine polemische Zeile geschrieben. Man wird in seinen Schriften vergebens nach einer polemischen Bemerkung suchen.“⁵⁶ Lewy hat relativ wenig veröffentlicht, aber seine kurzen Abhandlungen wiegen ganze Werke auf. Seine erste Arbeit, die an die Mischnakritik Frankels anknüpft, ist als Beilage zum Jahresbericht der Hochschule 1876 erschienen: „Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul“, eine Studie über die Quellen der Mischna Rabbi Jehuda Hanassis, in der Lewy methodisch weniger von Frankel als von seinem anderen Breslauer Lehrer Jacob Bernays abhängig ist⁵⁷. Lewy gehört zu den ersten, die sich der Rekonstruktion der Mechilta des Rabbi Simon gewidmet haben. Über die im Midrasch Haggadol entdeckten Fragmente dieses halachischen Midrasch veröffentlichte er eine Arbeit im Breslauer Jahresbericht von 1889. Schließlich sei sein Beitrag zur Jeruschalmi-Forschung

⁵⁶ Jahresbericht des Seminars Breslau, 1918, S. 5.

⁵⁷ Vgl. *E. E. Urbach*, Der Einfluß des Seminars auf das Studium des Jerusalemitischen Talmuds (hebräisch), in: *Das Breslauer Seminar*, 1963, S. 179.

genannt, die deutsche Einleitung und der hebräische Kommentar zu sechs Kapiteln des Traktats *Baba Kamma*, in den Jahresberichten 1895–1914 erschienen. Wenige Vorträge, die der zurückgezogene Gelehrte gehalten hat, sind gelegentlich im Druck erschienen. Hier folgt ein Nachdruck seines Vortrages über den Sederabend, im Breslauer Jahresbericht von 1904 zuerst veröffentlicht. Lewys Vorgänger am Breslauer Seminar und Frankels unmittelbarer Nachfolger war Leiser Lazarus (1822 Filehne – 1879 Breslau), ein Bruder des Völkerpsychologen Moritz Lazarus. Ihm war nur eine kurze wissenschaftliche Laufbahn vergönnt. Auf seine Abhandlung „Zur Charakteristik der talmudischen Ethik“, die mehrfach gedruckt wurde, sei hingewiesen.

Auf dem Gebiet der Einleitungsliteratur verdient der ungarische Talmudist Jakob Brüll (1812 Neu-Raussnitz – 1869 Kojetan) mit seiner hebräisch verfaßten zweibändigen Einleitung in die Mischna (1876, 1885) genannt zu werden. Aus der Schule dieses gelehrten Rabbiners sind drei bedeutende Schüler hervorgegangen: seine beiden später in Frankfurt ansässigen Söhne Nehemiah und Adolf Brüll und David Kaufmann, der, wie Adolf Brüll, seine weitere wissenschaftliche Ausbildung am Breslauer Seminar erhielt. Auch Nehemiah Brüll (1843 Neu-Raussnitz – 1891 Frankfurt/M.), der Nachfolger Abraham Geigers im Frankfurter Rabbineramt, hat eine kritische Analyse des talmudischen Schrifttums veröffentlicht: „Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerk“, im zweiten Band seiner zehn „Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur“ (1874–1890) erschienen. Brülls immense Gelehrsamkeit kommt in diesem längsten und wichtigsten seiner Aufsätze zur Geltung, der das Verdienst der Saboraim um die Rezension des Talmuds behandelt. Brüll hat seine Jahrbücher vornehmlich der Literaturkritik geöffnet und hat durch seine eigenen Beiträge diese Jahrbücher zu einer Fundgrube von gelehrten Abhandlungen gemacht. Brüll wurde von der Zunz-Stiftung mit der Herausgabe der zweiten Auflage von Zunz' Gottesdienstlichen Vorträgen betraut, nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigt (1892). Während der Drucklegung ist er plötzlich gestorben. Steinschneider rühmt in der Vorrede vom Herausgeber, für dieses Werk „schien mir Doctor Brüll die seltene Vereinigung von Fähigkeit und Muße, Eifer und Ausdauer zu besitzen. Die jüdische Wissenschaft verlor an ihm einen ihrer würdigsten Vertreter“⁵⁸.

Mit Frankel und Lewy teilte David Hoffmann (1843 Verbo, Ungarn – 1921 Berlin), der Schüler, Mitarbeiter und Nachfolger des Begründers des Berliner orthodoxen Rabbinerseminars Esriel Hildesheimer, das Interesse am Problem der Mischnaredaktion. In seinem Buch „Die erste Mischna und die Kontroversen der Tannaim“ legt Hoffmann die erste Redaktion der Mischna ins fünfte Jahrzehnt der gewöhnlichen Zeitrechnung. Wie Lewy widmet sich auch Hoffmann der Einleitungswissenschaft des halachischen Midrasch. Von seiner profunden Gelehrsamkeit und Kombinationsgabe möge der Aufsatz

⁵⁸ Vgl. *Boaz Cohen*, Nehemiah Brüll, in: *Studies in Jewish Bibliography*, Freidus Memorial. New York 1929, S. 219–246.

über die „Männer der großen Versammlung“ einen Begriff vermitteln. David Hoffmann war Mitarbeiter an einer großen Textausgabe der Mischna mit deutscher Übersetzung und Kommentar (1887–1933). Die Ordnung „Festzeit“ dieser Ausgabe wurde von Eduard Baneth (1855 Lipto-Szent.-Miklos, Ungarn – 1930 Berlin) übersetzt und erklärt. Baneth war Dozent für Talmud an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Von seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen seien nur genannt die hebräische Übersetzung von Maimunis Kommentar zum Traktat Abot mit Kommentar, Maimunis Neumondberechnung und sein Beitrag zur Festschrift der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums „Soziale Motive in der rabbinischen Rechtspflege“, eine Arbeit, die die Behandlung einer der schwersten Mischnastellen durch die talmudische und rabbinische Literatur verfolgt.

Von den Schülern Frankels haben sich zwei besonders mit der Tosefta und ihren Problemen beschäftigt. Moses Samuel Zuckermann (1836 Ungarisch Brod – 1917 Breslau) hat sich durch die Herausgabe der Tosefta nach der Erfurter Handschrift mit Varianten aus der Wiener ein großes Verdienst um den Text der Tosefta erworben. Zum Verhältnis der Tosefta zur Mischna hatte er sich in eine unhaltbare Theorie verrannt, die insbesondere von Adolf Schwarz (1846 Tewel – 1931 Wien) bekämpft wurde. Schwarz druckte seinerseits die Tosefta nach der Mischna geordnet und mit einem hebräischen Kommentar versehen. Die wissenschaftliche Bedeutung dieses ersten Rektors und Talmudlehrers an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien beruht vor allem auf seinen Arbeiten zur talmudischen Hermeneutik, neben seinen Veröffentlichungen zum jüdischen Kalender und zum Mischna Thora des Maimonides. Außer den genannten Schülern des Breslauer Seminars waren eine Reihe von später in der jüdischen Wissenschaft bekannten Namen aus Ungarn zu Frankel und Graetz gekommen. Daß die im Jahre 1877 gegründete Landesrabbinerschule in Budapest die wissenschaftliche Tendenz des Breslauer Seminars nachahmte und eine Pflanzstätte der Wissenschaft des Judentums wurde, ist, wie schon erwähnt, nicht zum geringsten das Verdienst Wilhelm Bachers (1850 Lipto-Szent – 1913 Budapest), der von 1868 bis 1876 Schüler am Breslauer Seminar war und 36 Jahre lang am Budapest Seminar lehrte. Bacher gehört zu den bedeutendsten Schülern Frankels und hat zwei große Gebiete der Wissenschaft des Judentums bereichert, die jüdische Literaturgeschichte im weitesten Sinn, von der Geschichte der Sprachwissenschaft und Bibelexege bis zur jüdisch-persischen und jüdisch-arabischen Literatur auf der einen Seite und auf der andern die agadische Traditionsliteratur. Hier sei in Kürze auf den Meister der Agada eingegangen. Im Laufe eines Vierteljahrhunderts hat Bacher ein sechsbändiges Werk geschaffen, das die Agada der Tannaiten, der palästinensischen und der babylonischen Amoräer, nach Personen geordnet, vor dem Leser ausbreitet. Bacher begann mit der Agada der babylonischen Amoräer, die 1878 erschien und 1913 mit Ergänzungen und Berichtigungen eine zweite Auflage erlebte.

Ein Jahrtausend jüdischen Denkens und Lebens ist auf diesen 3100 Seiten inventarisiert. Die Mischna- und Talmudlehrer sind als individuelle Gestalten gezeichnet oder aus kleinen und kleinsten Steinchen sind ihre Mosaikbilder zusammengesetzt, zusammengetragen aus Talmud und Midrasch, darunter aus verderbten Texten, deren Ordnung erst der kritischen Akribie des Philologen bedurfte. Das Agadawerk Bachers führt sowohl Frankels hebräische Einleitung in die Mischna wie Zunz' Gottesdienstliche Vorträge fort. „Und wenn in andern Literaturgebieten“, so heißt es in Bachers Einleitung in die Agada der babylonischen Amoräer, „es zu den schönsten Aufgaben der Forschung gehört, einzelne Fragmente, welche sich zufällig von einem, wenn auch sonst unbekanntem, Schriftsteller erhalten haben, zu einem Ganzen zu vereinigen, und, wo möglich, daraus ein Gesamtbild der Tätigkeit desselben zu gestalten: so ist sicherlich eine wichtige und der Bemühung werthe Aufgabe, aus einer Literatur, welche von Anfang an und ihrer innersten Natur nach aus Fragmenten zusammengesetzt ist, diejenigen Teile herauszuheben, welche außer dem sachlichen Interesse auch das persönliche an ihrem Urheber bieten und welche in unvollständigem zwar, aber bei der Beschaffenheit der Quellen auch so willkommenen Maße einen Einblick gewähren in das geistige Schaffen der Männer, an deren Namen ein großer und wichtiger Zeitraum der jüdischen Geschichte geknüpft ist.“⁵⁹

Bachers Agadawerk ist noch immer der zuverlässige Schlüssel zum Studium des Midrasch und der agadischen Bestandteile des Talmuds und rechnet zu den Standardwerken der Wissenschaft des Judentums. Zwei weitere Hilfsmittel zum Studium des Talmuds und reife Früchte einer emsigen Lebensarbeit sind Bachers „Exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur“ und die posthum 1914 von Bachers Schüler Ludwig Blau herausgegebenen Werke „Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens“ und „Rabbanan“, die Geschichte der anonymen Agada. Der Aufsatz „Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender“ wird auch den Nichtfachmann Bachers Gelehrsamkeit ahnen lassen.

Der Anteil der ungarischen und aus Ungarn stammenden Gelehrten an der talmudischen Wissenschaft ist groß. Auf dem Gebiet des jüdischen Rechts sind die Studien des ersten Rektors der Budapester Landesrabbinerschule Moses Bloch (1815 Ronsperg – 1909 Budapest) zu nennen. Die talmudischen Realien hat der Schüler der Budapester Schule und Professor an der Wiener Jüdisch-Theologischen Lehranstalt Samuel Krauss (1866 Ukk, Ungarn – 1948 Cambridge, England) in der dreibändigen Talmudischen Archäologie (1910 bis 1912) gesammelt. Das jüdische Leben im Zeitalter des Talmuds wird zu einer Gesamtdarstellung gebracht und eine Fülle von talmudischem und außertalmudischem Material, vor allem aus der griechisch-römischen Literatur, ist von Krauss verarbeitet worden. Krauss war ein fleißiger Autor auf fast allen

⁵⁹ *Wilhelm Bacher*, Agada der babylonischen Amoräer (Jahresbericht d. Landesrabbinerschule in Budapest. 1877–78), 1878, S. XIII f.

Gebieten der jüdischen Literatur. Hier wird er mit einem populären Aufsatz über Luther und die Juden vorgeführt.

Auch der kurze aber originelle Aufsatz von Michael Guttman (1872 Felegyhaza – 1942 Budapest) „Berührungspunkte zwischen talmudischem und umweltlichem Denken“ kann nur unzulänglich dem stupenden Wissen dieses Schülers und Lehrers des Budapester Seminars gerecht werden. Das leider Torso gebliebene Lebenswerk Gutmans ist seine hebräisch geschriebene talmudische Enzyklopädie „Clavis Talmudis“. Inhaltlich und methodisch entspricht dieses Werk den wissenschaftlichen Anforderungen, die den Schüler Bachers kennzeichnen. Der Stoff ist übersichtlich geordnet und größere Artikel sind in Unterabteilungen aufgeteilt. Das wäre ein der Bacherschen Agada kongeniales Werk geworden, hätte Guttman mehr als nur die Bände für den ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets veröffentlichen können. In den Jahren, in denen Guttman in Breslau am Jüdisch-Theologischen Seminar wirkte, entstand sein „Das Judentum und seine Umwelt“ (1927), ein religionsgeschichtliches und apologetisches Werk, das „die dem Judentum zugekehrte Front“ mit wissenschaftlicher Kritik prüft. Von den ungarischen Talmud- und Midraschforschern seien noch Ludwig Blau (1861 Putnok – 1931 Budapest) und Bernhard Heller (1871 Nagybecse – 1943 Budapest) genannt. Blau wurde 1913 der Nachfolger Bachers als Direktor der Landesrabbinerschule und war Mitherausgeber einer wissenschaftlichen Zeitschrift in ungarischer Sprache. Seit 1910 legte er dieser Zeitschrift eine hebräische Vierteljahrsschrift bei, von 1920 bis 1931 als „Hazofe lechochmat Jisrael“ bekannt. Blaus Interessengebiete waren die talmudische und rabbinische Literatur im weitesten Sinn mit Untersuchungen zur Masora, zum altjüdischen Zauberwesen, zum Verhältnis von Papyri und Talmud und anderen Themen. Sein Beitrag zu den Soncino-Blättern über „Schreiben des Sefer Tora“ ist hier aufgenommen worden. Hellers Bedeutung lag auf dem Gebiet der Midrasch- und Agadaforschung, von der er zur jüdischen und vergleichenden Sagenkunde vorstieß. Dieser Aspekt des Agadastudiums war in der jüdischen Wissenschaft nicht besonders gepflegt worden. Neben Heller waren es die Breslauer Seminar-Absolventen Moses Gaster (1856 Bukarest – 1939 London) und Max Grunwald (1871 Hindenburg – 1953 Jerusalem), der Herausgeber der „Mitteilungen (später Jahrbuch) für jüdische Volkskunde“, die auf dem Gebiet der jüdischen Folklore hervorragend tätig waren.

Ein bedeutendes Werk, das zu allen hier erwähnten Literaturgattungen, von der Bibel bis zur talmudischen und folkloristischen Literatur, gehört, ist die Flora der Juden von Immanuel Löw (1854 Szeged – 1944 Szeged). Der Sohn des gelehrten Vaters Leopold Löw und Schüler Abraham Geigers an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin begann seine wissenschaftliche Laufbahn mit den „Aramäischen Pflanzennamen“ (1881), seiner Leipziger Dissertation. Was zwischen diesem Buch von 500 Seiten und den vier, eigentlich fünf Bänden der Flora liegt, ist in Löws Vorwort zum

zweiten Band der Flora (1924) nachzulesen: „Als ich vor mehr als 40 Jahren meine Aramäischen Pflanzennamen der philosophischen Fakultät Leipzig vorlegte, machte mich das Urteil Fleischers, es habe ihm seit Chwolsons Ssabiern keine so gelehrte Dissertation vorgelegen, glücklich. Die Arbeit war, was die Feststellung der Bedeutung vieler Pflanzennamen betrifft, gewiß ein Fortschritt der aramäischen Lexikographie. Sie erhielt besonderen Wert durch Beiträge von Fleischer, Nöldeke und Ascherson. Doch mußte ich damals die kulturhistorische Seite der Dinge in den Hintergrund rücken, denn nur bei strenger Beschränkung auf das Sprachliche konnte ich hoffen, einen Verleger zu finden. Diese kulturhistorische Seite der Pflanzengeschichte bei Juden und Aramäern behandle ich in vorliegendem Buche, in welchem ich die Ergebnisse nahezu 50jähriger Forschung vorlege.

„Dabei sollen die irrigen Pflanzenbestimmungen meines ersten Buches berichtigt werden. Ich stehe nicht an, zu erklären, daß ich für einen großen Teil meiner damaligen Aufstellungen nicht mehr eintreten kann.

„Wesentlicher Fortschritt der botanischen und wirtschaftlichen Erforschung Syriens und Palästinas, gedeihliche Entwicklung der Textforschung und der lexikalischen Arbeiten haben es möglich gemacht, vielfach zu gesicherten Identifikationen der alten Pflanzennamen zu gelangen. Gar manches verdankt sich dem Zufalle glücklicher Kombination, vieles aber der sorgfältigen Sammlung und Sichtung des Stoffes und dem methodischen Vorgehen, von den Sachen her zur Erklärung der Wörter vorzudringen.“

Dieses Selbstzeugnis mag hier genügen. Löws Flora wird als ein Standardwerk in der jüdischen Wissenschaft bleiben und gern wird man zu Löws schönen Aufsätzen auf dem Gebiet der Fauna der Juden und der Mineralien der Juden greifen, die über viele wissenschaftliche Zeitschriften, auch nicht-jüdische, verstreut sind. Eine lange Haft mit antisemitischem Hintergrund verwendete der beinahe Siebzigjährige zu seinem Aufsatz „Der Kuß“.

Ist von den Wissenschaftlern in der wissenschaftlichen Talmudforschung die Rede, darf einer von den Stillen im Lande nicht unerwähnt bleiben. Benedict Zuckermann (1818 Breslau – 1891 Breslau), der seit der Eröffnung des Breslauer Seminars als Bibliothekar tätig war und dessen wissenschaftliches Spezialgebiet Mathematik und Astronomie im Talmud war. Eine Anzahl Monographien aus seiner Feder veröffentlichten die Breslauer Jahresberichte. Der talmudisch-midrassische Teil unserer Anthologie bringt noch den Aufsatz von Viktor Aptowitz (1871 Tarnopol – 1942 Jerusalem) über Kosmologie der Agada. Aptowitz, Professor an der Wiener Israelitisch-Theologischen Lehranstalt, an der er bis zu seiner Auswanderung nach Jerusalem tätig war, hat über Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Talmudforschung fortlaufend in der „Monatsschrift“ referiert und hat mit seinen Monographien „Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur“ (1906–15) und „Kain und Abel in der Agada“ (1922) sowie durch andere Aufsätze zur wissenschaftlichen Midraschforschung beigetragen. Sein magnum opus liegt auf dem Gebiet der mit-

telalterlichen rabbinischen Literatur. Er veranstaltete die kritische Ausgabe von „Sefer Rabia“ des Tosafisten R. Elieser ben Joel Halevi und fügte den drei Textbänden (1912–36) einen ausführlichen Einleitungsband (1938) hinzu. „Sefer Rabia“ beleuchtet mehrere Generationen der deutsch-französischen Rabbinen vor und nach R. Elieser und ist ein bleibender Beitrag zur Geschichte des sozialen und religiösen Lebens der Juden im Mittelalter.

Von den Hilfswissenschaften zum Talmud- und Midraschstudium sei hier nur die Lexikographie genannt. Die wissenschaftliche biblische Lexikographie sowie die Grammatik haben die Juden Gesenius und der protestantischen Theologie nach ihm überlassen. Das einzige hebräisch-, beziehungsweise aramäisch-deutsche Wörterbuch zum Talmud und Midrasch ist das vierbändige von Jacob Levy (1819 Dobrzyca, Posen – 1892 Breslau). Der Schüler des Breslauer Seminars Alexander Kohut (1842 Felegyhaza – 1894 New York) hat sich in 25jähriger Arbeit dem Aruch des Nathan ben Jehiel gewidmet und hat den „Aruch completum“ als Monumentalwerk herausgegeben.

Wissenschaftliche Talmud- und Midrascharbeit wäre nicht möglich gewesen ohne die mit ihr in Wechselbeziehungen stehenden Texteditionen auf diesem Gebiet. Von der Zuckermandelschen Tosefta war schon die Rede. Sie hat bis in die Gegenwart ihre Dienste verrichtet. An eine wissenschaftliche Mischna- oder gar Talmudausgabe war nicht zu denken. Einen gewissen Ersatz dafür bot Raphael Nathan Rabbinowicz (1835–1888) aus Litauen mit seinen Variantensammlungen zum babylonischen Talmud, die er als „Dikduke Sophrim“ in 16 Bänden (bis Chulin) in München herausgab. Dabei konnte er den in München aufbewahrten unzensurierten Talmudkodex und anderes handschriftliches Material nutzbar machen.

In Wien hatte der geistvolle Prediger Adolph Jellinek (1820 Drslawitz, Mähren – 1893 Wien) das „Bet Hamidrasch“ gegründet, eine Vorläuferin der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt. Von Jellineks eigener wissenschaftlicher Produktion verdient vor allem genannt zu werden die Herausgabe nachtalmudischer haggadischer Schriften, vom Sammler „Bet Hamidrasch“ genannt und in sechs Bänden zwischen 1853 und 1877 erschienen. Am Wiener Bet Hamidrasch lehrten Eisik Hirsch Weiss (1815 Groß Meseritsch, Mähren – 1905 Wien), ein echter Aufklärer, der Verfasser einer hebräischen Geschichte der jüdischen Traditionsliteratur (1870–1891), und Meir Friedmann (1831 Kraszna, Mähren – 1908 Wien). Weiss gab von den halachischen Midraschim 1862 den Sifra und 1865 die Mechilta mit Einleitungen und kritischen Anmerkungen heraus. Friedmann edierte 1864 den Sifre zu Numeri und Deuteronomium mit Noten und Indices und veranstaltete 1870 eine neue Mechilta-Ausgabe. Ihm sind eine Reihe von Midrasch-Editionen zu verdanken; es seien nur die Pesikta Rabati genannt und Seder Elijahu Rabba und Sutta. Den Sifre und Sifre Sutta zu Numeri, aus der indirekten Überlieferung rekonstruiert, und die Edition nach modernen wissenschaftlichen Anforderungen durchgeführt, hat Saul Horowitz (1859 Czanto, Ungarn – 1921 Breslau) 1917

vorgelegt. Dieser bedeutendste Schüler und Nachfolger Israel Lewys am Breslauer Seminar hat auch eine letzte Mechilta-Ausgabe sorgfältig vorbereitet, die nach seinem Tode sein Kollege und Nachfolger Israel Rabin (1882 Proskurow – 1951 Haifa) 1930 beendete. Horowitz, einer der letzten großen talmudischen Wissenschaftler der philologisch-kritischen Schule in Deutschland, lehrte am Seminar gleichzeitig Religionsphilosophie.

Nicht alle, die sich um die Herausgabe von Texten verdient gemacht haben, können hier aufgeführt werden. Nur einer sei noch genannt, der wie kein anderer für die Veröffentlichung des agadischen Midrasch Bedeutendes geleistet hat: Salomon Buber (1827 Lemberg – 1906 Lemberg), Martin Bubers Großvater, ein Kaufmann und Landwirt, der in seiner Jugend unter den Einfluß von Krochmal und Rapoport kam und vor allem durch Zunz' Gottesdienstliche Vorträge angeregt wurde, sich unbekanntem Midraschwerken zu widmen. Er besorgte sich auf eigene Kosten die Abschriften von in vielen europäischen Bibliotheken liegenden Handschriften und schenkte der Wissenschaft eine kleine Bibliothek von Midrasch-Ausgaben mit Einleitungen und Anmerkungen, begonnen mit der Pesikta de-Rab Kahana (Lyck 1868). Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben der Schüler Frankels und Rabbiner der kleinen Posenschen Gemeinde Bojanowo, Julius Theodor (1849 Schmaleningken – 1923 Berlin), dessen wissenschaftliche Aufsätze der Agadaforschung gewidmet waren und dessen Lebenswerk die Herausgabe des Midrasch Genesis Rabba mit großem hebräischem Kommentar ist. Theodor begann die Edition in Lieferungen zu Anfang des Jahrhunderts und durfte den Abschluß des Werkes nicht mehr erleben. Chanoch Albeck, geboren 1890 in Lowicz, Polen, Dozent für Talmud am Breslauer Seminar und an der Berliner Lehranstalt und heute Professor emeritus der Hebräischen Universität in Jerusalem, hatte die Weiterführung und den Abschluß des monumentalen Midrasch übernommen. Von Albeck besitzen wir in deutscher Sprache Schriften über die Mischnaredaktion und über die helachischen Midraschim.

IX

Es wird oft erzählt, Graetz habe Zunz von seinem Plan, eine jüdische Geschichte zu schreiben, unterrichtet und Zunz zeigte sich wenig davon erbaut. „Schon wieder eine jüdische Geschichte“, äußerte er ablehnend. – „Ja, aber diesmal eine *jüdische*.“ Graetz hat mit seiner Geschichte ein neues jüdisches Geschichtsbewußtsein geschaffen, und er ist von allen Männern der jüdischen Wissenschaft, die keine Popularisatoren waren, der einzige, der den Weg zum jüdischen Laien gefunden hat. Auch wer nichts von Wissenschaft verstand, fühlte sich von Graetz angesprochen; „auch wer nicht an Wunder glaubte, muß das Wunderähnliche im Geschichtsverlaufe des israelitischen Volkes zugeben... Eine außergewöhnliche Erscheinung ist jedenfalls dieses Volk, das aus dem grauen Altertum stammt und noch jugendliche Frische zeigt, das

viele Wandlungen durchgemacht hat und doch sich treu geblieben ist.“⁶⁰ Das spricht zum Herzen des Volkes, nicht nur zum Kopf des Wissenschaftlers. Eine Geschichte der Juden von Graetz läßt sich nicht jeden Tag schreiben. Graetzens Geschichte war längst Geschichte geworden, als der russisch-jüdische Historiker Simon Dubnow (1860 Mstislawl – 1941 Riga) seine zehnbändige „Weltgeschichte des jüdischen Volkes“ (Berlin 1925–29)⁶¹ unter diesem Titel in der deutschen Übersetzung und als „Geschichte des ewigen Volkes“ (Tel Aviv 1929) in der hebräischen erscheinen ließ. Beide Titel zusammen für die gleiche Geschichte sind programmatisch. War für Graetz die jüdische Geschichte eine Geschichte der großen Persönlichkeiten, so sieht Dubnow das jüdische Volk selbst als Träger seiner ewigen Geschichte. Oft ist an Graetz kritisiert worden, er habe Persönlichkeiten und Epochen allzu subjektiv dargestellt und er habe Ereignisse bewußt unterdrückt. Diese Fehler konnten von Späteren berichtigt werden, wobei nie vergessen werden darf, daß ihm die Hilfsmittel und Hilfsarbeiter heutiger Forscher nicht zur Verfügung standen. Worunter das monumentale Werk aber wirklich litt, war der Mangel an Quellen, die einem Graetz noch nicht zur Verfügung standen. Was wußte Graetz zu seiner Zeit von der Entstehung des Karäertums, was blieb ihm nicht noch vorenthalten von der Geschichte der Juden in Süditalien, da die Hauptquelle zu dieser Geschichte, die Chronik des Achimaaz, erst nach seinem Tode entdeckt wurde. Wie anders hätte Graetz die Geschichte der Juden in den Ländern des Orients geschrieben, hätte er die Handschriften gekannt, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts aus dem Orient nach Europa gelangten, ganz zu schweigen von den Schätzen der Geniza, die S. Schechter 1896 entdeckte.

Die Geschichtsschreibung nach Graetz mußte auf Jahrzehnte auf jeden Versuch der Zusammenfassung verzichten und fand erst im Laufe der Zeit Zugang zu den vielen Spezialgebieten, für deren Bearbeitung sich unter den Dozenten und ehemaligen Schülern der rabbinischen Lehranstalten ausgezeichnete Bearbeiter zur Verfügung stellten. Hier kann nur, nachdem bereits auf Bibelwissenschaft und die talmudisch-midrassischen Disziplinen eingegangen ist, allgemein von anderen Interessengebieten der Wissenschaft des Judentums seit dem zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts gesprochen werden. Der kommende Historiker der Wissenschaft des Judentums wird mit einer stattlichen Zahl von Namen aus mehreren Rabbinergenerationen aufzu-

⁶⁰ Geschichte der Juden, Bd. I, Einleitung XXXIV–XXXV.

⁶¹ „Nun, da ich mein Werk in jenem Lande der Öffentlichkeit übergebe, wo ein Jahrhundert früher die ersten Grundlagen für eine jüdische wissenschaftliche Geschichtsschreibung errichtet worden sind, kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich darin gleichsam ein Symbol der Kontinuität erblicke. Wenn ich auch von meinen Vorgängern ... abweiche, so bleibe ich mir doch dessen stets bewußt, daß ohne die ein volles Jahrhundert währende Arbeit der Forscher aus der Schule von Zunz, Geiger, Frankel und Graetz das heutige Stadium der jüdischen Historiographie durchaus nicht hätte erreicht werden können“, Bd. I, XXIX.

warten haben, darunter Rabbiner an kleinen Orten, weitab von öffentlichen Bibliotheken und ohne zureichende eigene Hilfsmittel arbeitend, dafür aber oft nicht frei von materiellen Sorgen. Der kommende Historiker wird ein nicht geringes Verzeichnis von Disziplinen zusammenstellen, auf deren Gebieten gearbeitet wurde: hebräische und vergleichende Sprachwissenschaft, hebräische Poesie, jüdische Literaturgeschichte im weitesten Sinn, und vor allem jüdische Geschichte mit den verschiedenen Abzweigungen wie Wirtschaftsgeschichte, Familiengeschichte und Lokalgeschichte.

Die jüdische Geschichtswissenschaft nach Graetz ist philologisch interessiert. Es ist die gleiche Entwicklung, die der deutsche Historismus nach 1870 einschlägt. Philosophie, Recht und Theologie gelangen durch das Erstarken des historischen Denkens notwendig zur Philologie als dem unentbehrlichen Organ historischen Denkens⁶². Die Wissenschaft des Judentums widmet sich der Quellenforschung. Die Archive öffnen sich für jüdische Forschung, öffentliche und private Sammlungen, und jüdische Landesgeschichte und Kulturgeschichte und Gelehrtengeschichte finden ihre Spezialforscher. Die wissenschaftlichen Abhandlungen verlieren sich jedoch oft sehr ins einzelne, daß sie den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschung vergessen, das lebendige Judentum. Im Zusammenhang mit der Erforschung der jüdischen Geschichte verdient die „Historische Kommission für die Geschichte der Juden in Deutschland“ Erwähnung, die sich 1885 bildete und der es nicht gelang, Graetz zur Mitarbeit zu gewinnen. Die Kommission ging an die historische Auswertung der rabbinischen Responsen, die sie dem Dozenten an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums Joel Müller übertrug. Ludwig Geiger, Abraham Geigers Sohn, gab für die Kommission die „Zeitschrift für die Geschichte der Juden“ (1887–92) heraus. Zu den Schwächen des jüdischen Historismus gehören die allzu vielen Gemeindegeschichten, die oft ohne historische Schulung in Angriff genommen wurden. Andererseits können wir jetzt den ersten jüdischen Historiker nennen, der auch eine archivalische Vorbildung erhalten hat, Markus Brann (1849 Rawitsch, Posen – 1920 Breslau), Graetzens Schüler und Nachfolger am Breslauer Seminar und Verfasser einer unvollendeten Geschichte der Juden in Schlesien (1897–1917). Brann war auch Graetzens Nachfolger als Herausgeber der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ (seit 1892, zuerst mit David Kaufmann, später allein). Seine populären Schriften und wissenschaftlichen Artikel und Kleinbeiträge füllen eine umfangreiche Bibliographie. Ein anderer Schüler von Graetz, Moritz Güdemann (1835 Hildesheim – 1918 Baden bei Wien) war Oberrabbiner von Wien und ist der Verfasser der ersten Kulturgeschichte der Juden im Mittelalter „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen

⁶² Werner Jaeger, Berliner Germanistik, in: Studium Berolinense. Aufsätze und Beiträge zu Problemen der Wissenschaft. Zur 150. Wiederkehr des Gründungsjahres der Friedrich Wilhelm Universität. Gedenkschrift der Freien Universität Berlin (Berlin 1960), Bd. II, S. 504.

Juden“ I–III (1880, 1884, 1888) und dazu „Quellenschriften“ (1892). Güdemann, der auch eine „Jüdische Apologetik“ (1906) verfaßte, hat das Verdienst sowohl in bekannten Quellen als auch in wenig beachteten Volks- und Gelegenheitsliteratur grundlegende Materialien zu einem Studium der kulturellen Aspekte des jüdischen Familien- und Gemeindelebens aufgespürt zu haben.

Eine in Wien im Jahre 1890 gestellte Preisaufgabe, die eine Geschichte der Juden in Rom anregen wollte, fand zweifache Bearbeitung. Abraham Berliner (1833 Obersitzko, Posen – 1915 Berlin), der Dozent am Berliner Rabbinerseminar, stellte die Kulturgeschichte in den Vordergrund (Geschichte der Juden in Rom, 1893), während Hermann Vogelstein (1870 Pilsen – 1942 New York) gemeinsam mit Paul Rieger (1870 Dresden – 1939 Stuttgart) die politische und Sozialgeschichte bearbeitete (Geschichte der Juden in Rom I, II. 1895–96). Abraham Berliner begründete seine wissenschaftliche Laufbahn mit einer kritischen Ausgabe des Raschi-Kommentars zur Thora (1866); die Edition führt ihn weiter zur Geschichte der Raschi-Kommentare und zu einer Ausgabe der Onkelos-Übersetzung und anderer mittelalterlicher Handschriften. Mehrere Studienreisen führten Berliner nach Italien, wo er in den Bibliotheken hebräischen Handschriften nachging. Unser Beitrag aus Berliners Feder berichtet darüber.

Ein besonderes Verdienst hat sich Abraham Berliner um die literarische Gesellschaft „Mekize Nirdamim“ (Wecker der Schlafenden) erworben, die 1862 von einigen Gelehrten, darunter S. D. Luzatto und Michael Sachs zu dem Zweck, Werke der hebräischen Literatur aus Handschriften zu veröffentlichen, begründet worden war. Der erste Herausgeber von Mekize Nirdamim war Rabbiner Elieser Lipman Silbermann in Lyck in Ostpreußen, als langjähriger Redakteur der hebräischen Zeitung „Hamaggid“ der Begründer des modernen hebräischen Journalismus. Nach einigen Anfangserfolgen fehlte der Gründergeneration von „Mekize Nirdamim“ die Kraft, dem Werk Dauer zu verleihen und die Tätigkeit wurde unterbunden. Da weckte 1885 Abraham Berliner die eingeschlafenen Wecker der Schlafenden zu neuer Blüte. Jahrelang hat er die Gesellschaft geleitet und unter seinem Vorsitz sind wichtige Werke der hebräischen Literatur herausgegeben, neben den liturgischen und literarhistorischen Klassikern wie Machsor Vitry und Siddur Raschi war eine der bedeutenden Leistungen die Herausgabe des Diwan von Jehuda Halevi durch Heinrich Brody (1868 Ungvár – 1942 Jerusalem). Nach Berliner übernahm der gelehrte dänische Oberrabbiner David Simonsen die Leitung von „Mekize Nirdamim“ und ihm folgte der Oberbibliothekar der Frankfurter Stadtbibliothek und Kustos ihrer einstigen uniken Hebraica- und Judaica-Sammlungen, Aron Freimann (1871 Filehne, Posen – 1948 New York). Freimann war ein Lieblingsschüler Steinschneiders und gab gemeinsam mit H. Brody die „Zeitschrift für hebräische Bibliographie“ heraus. Sein Hauptwerk ist der Thesaurus der hebräischen Inkunabeln, denen er vor länger als 60 Jahren einen noch heute lesenswerten Vortrag gewidmet hat.

Die Gesellschaft „Mekize Nirdamim“ wurde zu Beginn der nationalsozialistischen Machtergreifung nach Jerusalem überführt. An ihrer Spitze steht heute der hebräische Erzähler Samuel Joseph Agnon und in Jerusalem hat „Mekize Nirdamim“ Jahr für Jahr wertvolle Veröffentlichungen erscheinen lassen.

In der jüdischen Wissenschaft nimmt das Studium der jüdischen Philosophie des Mittelalters einen breiten Raum ein, begonnen mit Geiger, Munk und Joseph Derenbourg. Es ist aber nicht primär ein philosophisches Interesse, das die jüdischen Wissenschaftler zur mittelalterlichen Philosophie führte, sondern das historische Interesse an deren jüdischen Vertretern in ihrer Abhängigkeit von den Nichtjuden und in ihrem Einfluß auf Nichtjuden. Die Historiker der jüdischen Religionsphilosophie wollen Beiträge zur Bekämpfung der These liefern, jüdisches Denken im Mittelalter sei isoliert gewesen. Zu den Breslauer Repräsentanten dieser Zielsetzung gehört Manuel Joel (1826 Birnbaum, Posen – 1890 Breslau), Seminarlehrer und Gemeinderabbiner⁶³. Unter den Schülern Joels sei vor allem David Kaufmann (1852 Kojetan – 1899 Karlsbad) vom Budapester Seminar genannt. Mit 15 Jahren trat Kaufmann in die Gymnasialklasse des Breslauer Seminars ein, an dem er zehn Jahre mit kurzen Unterbrechungen studierte. Zunz hatte erfolglos versucht, Kaufmann als Rabbiner nach Berlin zu bringen. Als Historiker der jüdischen Religionsphilosophie veröffentlichte Kaufmann Monographien über Bachja, Jehuda Halevi und Salomo Gabirol – seine letzte wissenschaftliche Leistung, die erst nach seinem frühen Tod erschien. Ein zusammenfassendes Werk auf dem gleichen Gebiet ist die „Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimuni“ (1877). Sein großer Aufsatz „Der Führer Maimunis in der Weltliteratur“, ursprünglich im „Archiv für Geschichte der Philosophie“ erschienen, soll hier für diesen bedeutenden Vertreter der jüdischen Wissenschaft sprechen. Die Reihe seiner Werke auf dem Gebiet der Religionsphilosophie ist damit noch längst nicht erschöpft. Und ebenso umfangreich wäre eine Aufführung von Kaufmanns Monographien und Aufsätzen auf historischem und familiengeschichtlichem Gebiet. Von seinen Editionen von Memoiren und anderen Selbstzeugnissen seien nur genannt die Streitschrift des 1492 verstorbenen Philanthropen und Gelehrten Jechiel von Pisa und die Lebenserinnerungen der Glückel von Hameln, sowie die Geschichte der Familie Gomperz, der seine Frau zugehörte. Diese Familiengeschichte führte ihn weiter zu Quellenforschungen über das 17. Jahrhundert, aus denen wiederum sein Buch „Aus Heinrich Heines Ahnensaal“ hervorgegangen ist. Kaufmann war eine Liebe zum Detail eigen und er ist oft getadelt worden, daß er bei seinem Wissen und seiner Begabung und seiner Darstellungsgabe sich nicht einem großen und zusammenfassenden Werk gewidmet habe, einer neuen Geschichte der

⁶³ Über Joels Darstellung der Religionsphilosophie s. *Isaak Heinemann*, Die Idee des Jüdisch-theologischen Seminars im Lichte heutiger Denkweise [1954], in: Das Breslauer Seminar. Gedächtnisschrift, Tübingen 1963, S. 116. Auf Englisch ebenda, S. 106.

Juden oder einer Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie. Er wollte die Vorarbeiten zu größeren Bauten liefern und dabei hatte er kein eigentliches Fachgebiet. Durch seine Eheschließung war er materiell unabhängig und er sammelte fleißig erlesene Handschriften und seltene Drucke. Er gehörte zu den ersten jüdischen Wissenschaftlern, die auch ein Auge für die Schönheit einer Handschrift und dem Wert von jüdischem Kunsthandwerk besaßen. Er schrieb über jüdische Kunst und die Kunst in der Synagoge und trug zur Geschichte der jüdischen Handschriften-Illustrationen in der Ausgabe der Haggada von Serajewo bei. Die wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Kunst hat Kaufmann viel zu danken. Das stellt ein Aufsatz fest, der von einer bewährten gegenwärtigen Vertreterin der jüdischen Kunstgeschichtsschreibung, Rahel Wischnitzer-Bernstein, früher Berlin, jetzt New York, für die Dubnow-Festschrift im Jahre 1930 verfaßt wurde und den die Autorin für unsere Anthologie ergänzt hat.

Auch zu einer knappen Skizzierung David Kaufmanns wissenschaftlicher Bedeutung gehört ein Hinweis auf die scharfe Feder, die dieser Gelehrte in der Polemik führte, sei es im Kampf gegen den Antisemitismus, sei es im wissenschaftlichen Angriff auf von Unwissenheit und Borniertheit zeugender Unwissenschaftlichkeit nichtjüdischer Gelehrter, die sich auf jüdisches Gebiet wagten. „Paul de Lagardes jüdische Gelehrsamkeit“ ist ein Meisterstück der Polemik und eine Ehrenrettung für Zunz, den der Göttinger Professor noch im Tode verunglimpfte. Und ähnlich wurde Adalbert Merx' Unzulänglichkeit bei der Herausgabe von Geniza-Fragmenten von Kaufmann in der „Monatschrift“ bloßgestellt.

Saul Horowitz' Bedeutung als Talmudforscher und Herausgeber des Midrasch ist bereits erwähnt. Hier sei noch eingegangen auf diesen gründlichen Kenner der mittelalterlichen Religionsphilosophie, der jüdischen und der arabischen. Seine Untersuchungen über die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen von Saadia bis Maimuni erstrecken sich über mehrere Jahresberichte des Breslauer Seminars, beginnend 1898. Andere Studien widmete Horowitz dem „Einfluß der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern“. Sein populärer Vortrag über den Aristotelismus bei den Juden im Mittelalter vom Jahre 1911 ist eine zuverlässige Einführung in die Problematik der mittelalterlichen Philosophie.

Der dritte Schüler Frankels und Graetzens, der hier neben David Kaufmann und Saul Horowitz gestellt wird, ist Jacob Guttman (1845 Beuthen – 1920 Breslau). Kaufmanns Bemühung Rabbiner zu werden, scheiterte; Horowitz war etwa zehn Jahre Rabbiner in Bielitz in Schlesien; Guttman war Zeit seines Lebens im verantwortungsvollen Amt, zuerst Landrabbiner in Hildesheim und dann Gemeinderabbiner in Breslau als Joels Nachfolger. Guttman fühlte sich den großen Rationalisten der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters geistesverwandt und alle wurden von Guttman in Monographien behandelt, mit Ausnahme von Jehuda Halevi, mit dem gerade

Kaufmann seine Laufbahn begann. Guttmanns Erstlingsarbeit galt Abraham ibn Daud, einem bis dahin wenig bekannten Vorgänger Maimonides'. Auf das Verhältnis zwischen diesen beiden kam Guttmann später in seinem Beitrag zur „Festschrift für Hermann Cohen“ noch einmal zurück. Es ist der Aufsatz, der in unserer Anthologie Guttmann vorstellen soll.

Mit seinem ersten größeren Buch wandte sich Guttmann der Religionsphilosophie des Saadia Gaon zu und über das Jahrtausend hinweg stellt der Verfasser fest, daß „die Grundtendenz, in der die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie sich bewegt hat, seit Saadia unverändert dieselbe geblieben ist“⁶⁴. Neben dieser Grundtendenz selbst interessieren Guttmann die Quellen der jüdischen Religionsphilosophen und ihr Einfluß auf die Scholastik und auf das Denken im Abendland überhaupt. Gabirols Philosophie wird von ihm gründlich untersucht mit dem Ergebnis, daß der Verfasser der herrlichsten religiösen Lyrik als philosophischer Denker dem Judentum kaum näherstand als etwa Spinoza, daß aber die christliche Scholastik von diesem Juden unter den Philosophen aufs nachhaltigste beeinflusst wurde. Guttmann geht dann in seinen Darstellungen der Abhängigkeit der Scholastik von der jüdischen Religionsphilosophie von den christlichen Philosophen selbst aus in seinen Werken: „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur“ (1891) und „Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur“ (1902). Guttmann war Mitherausgeber des zweibändigen Sammelwerkes „Mose ben Maimon“ (1908 und 1910). Seine Beiträge fragen nach den Quellen des Maimonides und seinen Beziehungen zu seinen Vorgängern und wieder nach der Übernahme seines Gedankenguts durch die christliche Umwelt und Nachwelt.

X

„Wissenschaften entfernen sich im ganzen immer vom Leben und kehren nur durch einen Umweg wieder dahin zurück.“ Die Geschichte der Wissenschaft des Judentums stellt das Wort aus Goethes „Sprüchen in Prosa“ unter Beweis. Der Impuls, eine wissenschaftliche Organisation im deutschen Judentum zu schaffen, um die jüdischen Gelehrten aus ihrer Einsamkeit und Verlassenheit zu befreien und gleichzeitig eine breitere Öffentlichkeit zur Unterstützung der jüdischen Wissenschaft aufzurufen, kam um die Jahrhundertwende vom Rabbiner Leopold Lucas in Glogau. Lucas hat Arbeiten auf dem Gebiet der jüdischen Geschichtsforschung veröffentlicht, aber sein wirkliches Verdienst ist die Gründung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ im Jahre 1902. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatte der Magdeburger Rabbiner Ludwig Philippson einen ähnlichen Versuch unternommen und gemeinsam mit Adolph Jellinek, damals noch Rabbiner in Leipzig, und Landesrabbiner Levi Herzfeld in Braunschweig das „Institut zur

⁶⁴ Die Religionsphilosophie des Saadia, 1882, S. 32.

Förderung der israelitischen Literatur“ geschaffen, das neben jüdischer Belletristik bedeutende wissenschaftliche Werke herausgab, darunter die ersten Bände von Graetzens Geschichte und Veröffentlichungen von Abraham Geiger. Das Institut besaß zehn Jahre nach seiner Gründung an die 2500 Abonnenten, vor allem in den kleinen Gemeinden, in denen sich ein Lehrer oder Kantor der Sache des Instituts annahm. In den Großgemeinden war es beinahe unbekannt geblieben; wirkliche Mäzene hat es nie gefunden und nach zwanzig Jahren hörte das Unternehmen auf.

Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ wollte sich mit keiner bestehenden Institution im deutschen Judentum verbinden, sondern beabsichtigte völlig Neues zu schaffen. Ihr schwebten wissenschaftliche Unternehmungen vor, die ein einzelner nicht bewältigen konnte und sie begann mit der Planung von großangelegten Projekten, einem „Grundriß der gesamten Wissenschaft des Judentums“, dann der „Germania Judaica“⁶⁵, der wissenschaftlichen Erfassung des Quellenmaterials zur Geschichte der Juden in Deutschland, wobei das Beispiel der Monumenta Germaniae vorschwebte, und schließlich des „Corpus Tannaiticum“, einer kritischen Edition der gesamten halachisch-midrassischen Literatur der Mischnaperiode. Außerdem sollte ein „Corpus Philosophicum“ geschaffen werden, die Veröffentlichung aller bedeutenden Philosophen des Judentums, einschließlich der modernen jüdischen Denker. Das war ein wissenschaftliches Programm, das für die nächsten hundert Jahre gereicht hätte. Seine Konzeption verdient alle Achtung, auch wenn die Ausführungsbestimmungen, wie sie vor sechs Jahrzehnten niedergelegt wurden, hinter dem hohen Flug der Planung schon damals weit zurückblieben. Neben dem wissenschaftlichen Programm hatte sich die Gesellschaft eine andere große Aufgabe gestellt: „Wir wollen die Wissenschaft des Judentums in den Dienst des Bildungsbedürfnisses unserer Gemeinden stellen.“⁶⁶ Dieses Angebot sollte der Gesellschaft die Gönner und Freunde zuführen, um ihre Pläne durchführen zu können.

Eine stattliche Reihe von Standardwerken sind im „Grundriß“ und im „Corpus Tannaiticum“ im Laufe eines Menschenalters erschienen, darunter Werke, die in der vorliegenden Einführung in die Wissenschaft des Judentums genannt wurden, ohne dabei die „Gesellschaft“ ausdrücklich zu erwähnen, z. B. die Talmudische Archäologie von S. Krauss oder die Midrasch-Edition von S. Horowitz. Die erste größere Veröffentlichung der „Gesellschaft“ war Leo Baecks „Wesen des Judentums“ (1905).

⁶⁵ Die von *M. Brann* und *A. Freimann* 1917 begonnene Veröffentlichung wird im Auftrag des Leo Baeck Instituts fortgeführt. Der erste Band, der 1934 erschien, wurde 1952 (J. C. B. Mohr, [Paul Siebeck] Tübingen) neu aufgelegt. Das Erscheinen des zweiten Bandes ist für 1966 vorgesehen.

⁶⁶ *L. Lucas*, Die Wissenschaft des Judentums und die Wege zu ihrer Förderung, 1906, S. 13. Erschienen in der Reihe der „Schriften“ der „Gesellschaft“, zu denen auch die in unserer Anthologie abgedruckten Arbeiten von S. Horowitz und Ph. Bloch gehören.

Der Vorsitzende der „Gesellschaft“ von der Begründung bis zu seinem Tode war Martin Philippson (1846 Magdeburg – 1916 Berlin), Ludwig Philippsons Sohn, ein Historiker an der Universität in Brüssel, der wegen deutschfeindlicher Umtriebe sein Amt (er war sogar dort Rektor gewesen) 1900 aufgeben mußte und wegen judenfeindlicher Umtriebe kein Amt an der Berliner Universität erhalten konnte. Philippson lebte in Berlin seinen jüdischen Interessen und trug selbst zum „Grundriß“ mit einer dreibändigen „Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes“ (1907–11) bei, die nicht überall mit Zustimmung aufgenommen wurde. Jacob Guttman, M. Sobernheim, E. Mittwoch und zuletzt L. Baeck leiteten nacheinander die „Gesellschaft“. Vorstand und Arbeitsausschuß bestanden aus den besten Vertretern der jüdischen Wissenschaft in Deutschland und im Ausland. Fast während der ganzen Zeit ihrer Wirksamkeit war der Schriftführer und damit der tätige Mittelpunkt der „Gesellschaft“ Ismar Elbogen (1874 Schildberg, Posen – 1943 New York), ein Lieblingsschüler Israel Lewys am Breslauer Seminar und nach einer kurzen Dozentur am Collegio Rabbinico in Florenz als Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums viele Jahre lang, bis zu seiner Auswanderung tätig. Elbogen war der Wissenschaftler der praktischen Vernunft, der Mann des klugen Rates und der nie versagenden Hilfsbereitschaft für den Einzelnen und für die Gesamtheit, der „Schtadlan“ des deutschen Judentums in seiner letzten Epoche. Seine Wissenschaftsgebiete waren Literaturgeschichte im weitesten Sinn und insbesondere die Geschichte der Liturgie. „Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung“ bleibt eine der wichtigsten Veröffentlichungen der „Gesellschaft“. Das Werk hat drei Auflagen: 1913; 1924; 1931 und einen Nachdruck 1962 erlebt. Ein gewaltiger Stoff wird von Elbogen in knapper Form behandelt und der Weg, den der jüdische Gottesdienst in seiner Entwicklung durch ein Jahrtausend und länger gegangen ist, steht lebendig vor dem Leser da. Obgleich seit dem „Gottesdienst“ viele neue Quellen erschlossen worden sind, ist Elbogens opus magnum noch heute das Werk geblieben, um „den Gottesdienst als Einheit anschaulich und greifbar in die Erscheinung treten zu lassen“⁶⁷. Zu Elbogens besten Aufsätzen und Schriften zählen die mit dem „Gottesdienst“ verwandten Themen. Hier erscheint wieder der ursprünglich im Institutum Judaicum der Berliner Universität gehaltene Vortrag „Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im Zweiten Tempel.“

Die „Gesellschaft“ hat die Struktur der Wissenschaft des Judentums nicht prinzipiell geändert; aber sie hat die Kluft zwischen Wissenschaft und Leben durch „Förderung“ überbrückt. Es ist wohl möglich, daß das vom Vater Philippson begründete „Institut“ zu seiner besten Zeit mehr Mitglieder zählte als die aristokratische „Gesellschaft“ des Sohnes. Aber die „Gesellschaft“ hat bedeutende Mittel aufgebracht und dies nicht nur für ihre eigenen Veröffentli-

⁶⁷ Vorwort VII.

chungen. Mehr als hundert Publikationen haben von der „Gesellschaft“ Subventionen erhalten. Schließlich hat die „Gesellschaft“ die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums seit 1904 in ihre Regie übernommen und so bleibt ihr Verdienst, was ihr Elbogen am Tage ihres 25jährigen Bestehens nachgerühmt hat: als Ziel verfolgte sie die Zusammenfassung der Kräfte⁶⁸.

Bei dieser Jubiläumsfeier der „Gesellschaft“ überbrachte Julius Guttman die Glückwünsche der „Akademie für die Wissenschaft des Judentums“. Die Akademie war die letzte Gründung der Wissenschaft des Judentums in Deutschland. Hätte das deutsche Judentum fortbestehen können, wäre sie der Weg und nicht nur der Umweg geworden, auf dem die jüdische Wissenschaft zum jüdischen Leben heimgefunden hätte. Die mahnende Forderung zur Begründung einer Akademie kam mitten im Kriege aus dem Felde von Franz Rosenzweig an Hermann Cohen mit der Schrift „Zeit ists“ (1917). Rosenzweigs „Gedanken über das jüdische Bildungswesen des Augenblicks“ gipfelten im Aufruf zur Gründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Aber nicht wissenschaftliche Erforschung um der Wissenschaft willen war Zielsetzung des leidenschaftlichen Appells. Rosenzweig entwickelt vor Hermann Cohen seinen Plan der Akademie als Mittelpunkt eines großen Erziehungsprogramms. Er sieht in der Akademie das Mittel zur Erneuerung des ganzen jüdischen Lebens. War die Wissenschaft des Judentums bisher vorwiegend historisch interessiert, so deshalb, weil ihre Väter und späteren Meister die jüdische Geschichte im großen und ganzen ans Ende ihrer Entwicklung angelangt sahen; je mehr sie davon überzeugt waren, um so unbefangener konnten sie sich mit ihrer Geschichte beschäftigen. Die Gefahr des Historismus teilte dabei die Wissenschaft des Judentums mit jeder dem Historismus erliegenden Forschung. „Das historische Denken, das wir als eine hohe Errungenschaft des menschlichen Geistes schätzen... löst schließlich alles derart in fließendes Leben auf, daß der feste Halt des eigenen Lebens dadurch bedroht wird und ein skeptischer Relativismus übrig zu bleiben scheint.“⁶⁹. Rosenzweig will die jüdische Wissenschaft zu einem neuen Denken bringen und eine Akademie wird die Erneuerung der jüdischen Wissenschaft herbeiführen, indem sie eine Erneuerung des jüdischen Gelehrtenstandes herbeiführt. „Zeit ists“ richtete sich an keinen Rabbiner, sondern an den Philosophen Hermann Cohen. Die „Akademie für die Wissenschaft des Judentums“ wurde bereits im Jahre danach, 1918, ins Leben gerufen, in einer inflationsen Nachkriegszeit, die Neugründungen wenig günstig war. Rosenzweigs Programm erfuhr viele Abstriche und grundsätzliche Änderungen; so fiel das großartig konzipierte Erziehungsprogramm fort. Dennoch blieb Rosenzweig bis zu seinem Tode der Akademie verbunden und hat die Akademie-Ausgabe der

⁶⁸ MGWJ 1928, S. 1

⁶⁹ *Friedrich Meinecke*, Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus, in: Schaffender Spiegel, Stuttgart 1948, S. 214.

Jüdischen Schriften von Hermann Cohen mit einer großen Einleitung versehen. Franz Rosenzweigs (1886 Kassel – 1929 Frankfurt a. M.) jüdische Geschichtsphilosophie, eine Absage an die Epochenlehre, stellt ein Vortrag dar, der hier wieder abgedruckt wird: „Geist und Epochen der jüdischen Geschichte“. Auf Rosenzweigs Leben und Werk kann hier nicht näher eingegangen werden und es sei auf die Darstellungen von Nahum N. Glatzer, Professor für jüdische Geschichte an der Brandeis University, Waltham, Mass. verwiesen⁷⁰, der sich der Interpretation Rosenzweigs besonders liebevoll angenommen hat. Glatzers Wissenschaftsgebiet ist die Geschichtsschreibung der talmudischen Epoche. Sein Aufsatz aus einem Almanach des Schocken Verlags „Die mündliche Lehre“ steht hier am Anfang des Teils der Anthologie, der der mündlichen Lehre gewidmet ist.

Die „Akademie“ hat die Wissenschaft des Judentums als Rabbinerwissenschaft beendet. Der neue Typ des jüdischen Wissenschaftlers ist der Fachgelehrte, der nicht notwendigerweise von Beruf Theologe ist. Im Forschungsinstitut der Akademie wurden verschiedene Sektionen gebildet, in denen Fachwissenschaftler die ihnen übertragenen Aufgaben ausführten. Hier begegnen wir dem späteren Vertreter der Judaistik an der Hebräischen Universität in Jerusalem Jizchak (Fritz) Baer, dem die Akademie seine Studienreisen nach Spanien ermöglichte, um dort die Archive auf ihre jüdischen Quellen zur Geschichte der Juden in Spanien zu durchforschen. Der Akademie-Verlag publizierte als vierten Band seiner Historischen Sektion Baers: „Die Juden im christlichen Spanien. Urkunden und Regesten“ I (1929). Band II erschien nach Auflösung der Akademie im Schocken-Verlag (1936). Baer bedeutet für die jüdische Geschichtsschreibung in unserer Zeit nicht weniger als Graetz in seiner Zeit. Er ist der Lehrer einer Generation von Historikern geworden, denen er wissenschaftliche Disziplin und ein neues Geschichtsbild vom Judentum vermittelte. Der kleine und volkstümliche Beitrag aus seiner Feder „Der Ursprung der Chevra“ kann nur wenig von der Bedeutung Baers ahnen lassen. Er wurde gewählt wegen des Themas, das kaum anderweitig einen so gründlichen Bearbeiter gefunden hat, der allerdings heute zu bedenken gibt, es möge manches an dieser Arbeit ergänzungsbedürftig sein. Neben Baer hat Selma Stern in der Historischen Sektion der Akademie ihre Studien betrieben und ihre Biographie über Jud Süß verfaßt. In der Akademie reifte dann ihr großes Geschichtswerk „Der Preußische Staat und die Juden“, dessen erster Teil in 2 Bänden 1925 erschien und dessen zweiter Teil Band I 1938 im Schocken Verlag herauskam, um sofort bis auf wenige Exemplare von den nationalsozialistischen Machthabern vernichtet zu werden. Band II des zweiten Teils erschien erstmalig 1962. Die Darstellung der politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Einordnung der Juden in den preußischen Staat setzt die Verfasserin in unserer Gegenwart fort und die Veröffentlichung dieser

⁷⁰ Einführung in Leben und Werk vermittelt N. N. Glatzer, Franz Rosenzweig. His Life and Thought. New York 1954.

die Epoche der Emanzipation vorbereitenden Geschichte mit ihrer Schilderung der jüdischen Gemeinschaft von innen her hat jetzt das Leo Baeck Institut als eine seiner vornehmsten Aufgaben übernommen⁷¹. „Das Judenproblem im Wandel der Staatsformen“ ist ein reifer Aufsatz aus dem weiteren Forschungsgebiet der großen Historikerin.

In unserer Anthologie ist dem Beitrag von Selma Stern benachbart ein Aufsatz von Georg Landauer (1895 Köln – 1954 New York) aus dem gleichen Jahrgang II der „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland“, dem Selma Sterns Abhandlung entnommen ist. Landauer ist vom Freund und Herausgeber seiner Aufsätze als „der Typ des immer seltener anzutreffenden humanistischen Polyhistor“ charakterisiert worden⁷². Er war eine Gelehrtennatur, den immer wieder die praktische Arbeit für das jüdische Volk in Anspruch nahm, als Organisator und Sozialarbeiter und Erzieher. Nur wenige Aufsätze konnte er auf seinem Fachgebiet, der Geschichte des jüdischen Rechts, veröffentlichen. „Zur Geschichte der Judenrechtswissenschaft“ trägt wichtiges Material zusammen und lehrt, welche Absichten Landauer auf diesem Gebiet vorschwebten und nur teilweise (noch unveröffentlicht) von ihm durchgeführt werden konnten.

In der philosophischen Sektion der Akademie bereitete Leo Strauß, jetzt Professor für Political Science an der Universität in Chicago, sein Buch „Die Religionskritik Spinozas“ (1930) vor. Eine Vorarbeit zu diesem Buch ist der Aufsatz „Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorgänger“, im „Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums“ 1926 erschienen. Fritz Bamberger, heute Professor am Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (Cincinnati–New York–Los Angeles–Jerusalem) hat im gleichen Korrespondenzblatt 1929 seinen Aufsatz „Mendelssohns Begriff vom Judentum“ veröffentlicht. Bamberger war einer der Herausgeber der leider Torso gebliebenen Jubiläumsausgabe von Moses Mendelssohns Schriften, an der die Akademie gemeinsam mit der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums beteiligt war. Hat sich Bamberger in der Akademie vornehmlich mit Maimonides und Mendelssohn beschäftigt, sollte David (Hartwig) Baneth, heute Professor emeritus der Hebräischen Universität in Jerusalem, eine neue Übersetzung des Kusari von Jehuda Halevi vorbereiten, zu deren Veröffentlichung es nicht mehr kommen konnte. Seine Studie über „Jehuda Halevi und Gazali“ aus dem „Korrespondenzblatt“ gelangt hier wieder zum Abdruck. Von den

⁷¹ Erster Teil: Die Zeit des Großen Kurfürsten (Erste Abteilung: Darstellung, Zweite Abteilung: Akten). Zweiter Teil: Die Zeit Friedrich Wilhelms I (Erste Abteilung: Darstellung, Zweite Abteilung: Akten) = Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 7, 1 u. 2, Bd. 8, 1 u. 2. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1962.

⁷² *Der Zionismus im Wandel dreier Jahrzehnte*. Herausgegeben von Max Kreuzberger, Tel Aviv 1957, S. 45.

geplanten und den durchgeführten Unternehmungen der Akademie können hier nur einige genannt werden. Es ist bezeichnend, daß zu den Absichten der Akademie auch die Herausgabe einer hebräischen Übersetzung der Jüdischen Schriften Hermann Cohens gehörte und daß die Philosophische Sektion Gerhard (Gerschom) Scholem damit betraute, eine Edition der hebräischen Schriften des Mose de Leon vorzubereiten. Damit wurde die Kabbala in das Programm der Akademiearbeit aufgenommen. Die aufklärerische Wissenschaft des Judentums hatte bis dahin das Studium der Kabbala mit Fleiß vernachlässigt. Nur wenige Bemühungen in dieser Richtung sind zu verzeichnen. Zu ihnen gehören eine Reihe von wertvollen Vorarbeiten von Adolph Jellinek und Graetzens Schüler, dem Posener liberalen Rabbiner Philipp Bloch⁷³ (1841 Tworog, Oberschlesien – 1923 Berlin). Des letzteren klassischer Aufsatz „Die Kabbala auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister“ war in der Monatsschrift und wiederum in der Schriftenreihe der „Gesellschaft“ erschienen und verdient noch heute Beachtung, nicht zuletzt in der Konfrontierung mit dem neuen Bild von der Kabbala, das G. Scholem aus diesen schmalen Anfängen der Kabbalaforschung mit unvergleichlicher Meisterschaft entwickelt hat. G. Scholem, seit vielen Jahren Professor für jüdische Mystik an der Hebräischen Universität, hat die Erforschung der Kabbala auf eine neue Grundlage gestellt und in seinen zahlreichen Werken auf diesem weitverzweigten Gebiete ungemein befruchtend auf die Wissenschaft des Judentums wie auf die allgemeine Religionsgeschichte gewirkt. Scholem hat für die vorliegende Anthologie seinen Beitrag zum Buber-Heft der Zeitschrift „Der Jude“ anlässlich Martin Bubers 50. Geburtstag zur Verfügung gestellt: „Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos“. Mit Scholems Forschungsgebiet berühren sich vielfach die Arbeiten Alexander Altmanns, der als Historiker der mittelalterlichen jüdischen Philosophie auch deren Zusammenhänge mit der Kabbala erörtert und die Beziehungen von Midrasch und Gnosis in den Bereich seiner Untersuchungen gezogen hat. Altmann, der bis 1938 als Rabbiner und Dozent am Berliner Rabbinerseminar wirkte, gründete das Institute of Jewish Studies in Manchester (jetzt London) und ist seit 1959 Professor für jüdische Philosophie an der Brandeis University in USA. Einer seiner frühesten Aufsätze („Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik“) wird hier wieder abgedruckt. Ephraim E. Urbach, gleichfalls einer von der letzten Generation der Wissenschaft des Judentums in Deutschland, hat auf talmudischem Gebiet als Verfasser einer Geschichte der Tosafisten und Herausgeber eines mystischen Piut-Kommentars Bedeutendes geleistet. Urbach war Dozent am Breslauer Seminar und ist heute Professor für Talmud an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Von der Weite seiner Interessen zeugt der Aufsatz „Die Staatsauffassung des Don Isak Abrabanel“, der in der Monatsschrift (1937) erschien und hier geboten wird. Der Sohn dieses Isak

⁷³ Über Bloch s. *A. Warschauer*, in: MGWJ 1924 S. 1 ff.; *J. Guttman*, in: Korrespondenzblatt V, 1924.

Abrabanel war Jehuda Abrabanel, der Renaissance-Philosoph des Judentums, bekannt unter dem Namen Leone Ebreo. Über ihn hat der 1963 in Jerusalem verstorbene Professor für romanische Sprachen an der Hebräischen Universität Hiram Peri (Heinz Pflaum) einen Beitrag in den *Soncino Blättern* Bd. I (1925/26) verfaßt. Im Gedenken an den zu früh dahingegangenen Gelehrten wird der lesenswerte Aufsatz hier wieder veröffentlicht.

Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums hatte weitreichende Pläne. Sie wollte Disziplinen bearbeiten, die bisher von der Wissenschaft des Judentums vernachlässigt waren und so hatte sie eine Kommission für Statistik und Wirtschaftskunde eingesetzt, fürs erste, um sich mit der Statistik der deutschen Juden zu befassen. Kultur-, Moral-, Sozial-, Wohlfahrts- und Wirtschaftsstatistik waren bis dahin in der jüdischen Wissenschaft wenig beachtete Forschungsgebiete⁷⁴. Aber auch die hebräische Profandichtung war ein Stiefkind der jüdischen Wissenschaft. Die religiöse Dichtung wurde erforscht, weil sie liturgisches Interesse besaß, die weltliche wurde bewußt und unbewußt vernachlässigt. Heinrich Brody, der oben erwähnte Herausgeber des *Diwan* des Jehuda Halevi, erhielt von der Akademie den Auftrag, die Edition der profanen Dichtungen von Mose Ibn Esra vorzubereiten. Die Verwirklichung des Plans blieb jedoch einem anderen Institut vorbehalten. Kurze Zeit vor der nationalsozialistischen Machtergreifung hatte Salman Schocken ein Forschungsinstitut für hebräische Dichtung in Berlin gegründet, das von Brody unter Assistenz von Jefim Chajjim Schirmann, jetzt Professor an der Hebräischen Universität, und dem inzwischen verstorbenen Menachem Zulay geleitet wurde, um eine Bestandaufnahme des über die Welt verstreuten handschriftlichen und gedruckten Materials zur mittelalterlichen hebräischen Dichtung vorzunehmen und um sukzessive die wichtigsten hebräischen Dichter durch wissenschaftliche Editionen in den Dienst des jüdischen Volkes und der hebräischen Sprache zu stellen. Das Institut wurde 1934 nach Jerusalem überführt. Zu seinen wichtigen Veröffentlichungen gehört Brodys Edition des *Diwan* des Mose Ibn Esra, in Jerusalem vollendet, aber noch in Deutschland begonnen⁷⁵.

XI

In einem schwer zugänglichen Aufsatz⁷⁶ unterscheidet der Breslauer Seminarlehrer und Herausgeber der Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums Isaak Heinemann drei Stufen in der Geschichte der

⁷⁴ Vgl. *Heinrich Silbergleit*, Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich, Berlin 1930. (Veröffentlichung der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Sektion für Statistik und Wirtschaftskunde, Bd. 1.) Zeitschrift für Demographie u. Statistik der Juden. Berlin 1906–1931.

⁷⁵ Bd. 1 erschien in Berlin 1935. (Research Institute for Hebrew Poetry, Publications. Ser. 1, v. 1.) Bd. 2 in Jerusalem 1941.

⁷⁶ Eine Umfrage über die Zukunft der Wissenschaft des Judentums. Jüdische Rundschau 1936, Nr. 27/28.

jüdischen Wissenschaft: die Stufe der Autarkie – man sieht das eigene Schrifttum und die eigene Geschichte völlig isoliert; die Stufe der Wechselbeziehungen – man weist die wechselseitigen Beziehungen zwischen Juden und Umwelt nach; schließlich die Stufe der geschichtlichen Selbsterkenntnis – man erkennt, eben auf Grund der Untersuchungen dieser Beziehungen, die Schranken der gegenseitigen Abhängigkeit oder auch die schöpferischen Umbildungen, die das Judentum mit den Anregungen von draußen vornimmt, und erkennt daher, daß es innerhalb der Kulturwelt eine Prägung eigener Art darstellt. Natürlich lösen diese drei Stufen einander nicht plötzlich ab und unser eigener Abriß der Entwicklung der Wissenschaft des Judentums mag das bestätigen, aber der Wandel als solcher ist doch unverkennbar. Bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts befinden wir uns nur in der ersten und in der zweiten Periode dieser geschichtlichen Entwicklung. Die zweite hält auch im 20. Jahrhundert noch an, aber dann tritt ein Gesinnungswandel ein und mit dem Erwachen des jüdischen Volksbewußtseins wächst das Interesse für alles, was das Judentum in seiner Vergangenheit geschaffen hat, um sich selbst in der eigenen Gegenwart besser begreifen zu können. Wollte die Wissenschaft des Judentums der autarken Periode für ein „anständiges Begräbnis“ der jüdischen Literatur sorgen und deckte sie dazu ungeheure Schätze auf, so gilt für die letzte Periode dieser Wissenschaft in Deutschland das Wort von Novalis: „Du sollst nicht töten, sondern lebendig machen.“ Stellten die Männer vom Kulturverein die Frage: Was ist das Wesen des Judentums? weil sie im Begriff standen, es aufzugeben, so steht an der Schwelle des letzten Kapitels der jüdischen Wissenschaft die Erörterung des „Wesens des Judentums“, um es zu leben. Die drei zusammenhängenden Aufsätze im letzten Teil dieser Anthologie, der „Grundsätzliches und Systematisches“ überschrieben ist – der Titel ist vom letzten Band der Monatsschrift⁷⁷, den Leo Baeck 1941 herausgegeben hat, übernommen – sollen die dritte Periode in der Wissenschaft des Judentums bekunden. Diese Aufsätze erschienen ursprünglich in der Monatsschrift und waren der wesentliche Teil einer sich durch mehrere Jahrgänge ziehenden fruchtbaren Diskussion über die Dogmenfrage im Judentum, die Max Wiener 1923 eröffnete. Fast gleichzeitig erschien sein Beitrag als Broschüre in Berlin. Außer ihm sowie Leo Baeck und Julius Guttmann, deren Beiträge hier abgedruckt werden, hatten Isidor Scheftelowitz, Indologe und Rabbiner in Köln, und der Leipziger Rabbiner Felix Goldmann an der Diskussion teilgenommen, die als ein Wendepunkt in der Geistesgeschichte der jüdischen Wissenschaft in Deutschland betrachtet werden darf. Nicht jüdische Literatur, sondern das Judentum selbst steht jetzt zur Diskussion. Nicht wer hier recht hatte ist das Entscheidende, sondern die Tatsache, daß überhaupt eine solche Frage mit einem solchen Tiefgang angerührt werden konnte⁷⁸.

⁷⁷ Neudruck: Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1963.

⁷⁸ Vgl. *meinen* Beitrag über die Monatsschrift, in: Das Breslauer Seminar, S. 343.

Max Wiener (Oppeln 1882 – New York 1950) amtierte als Rabbiner in Stettin und Berlin und war Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Erst 1939 verließ er seinen Aufgabenbereich in Deutschland und fand in Amerika nicht mehr den Wirkungskreis, der seinen Fähigkeiten entsprechen konnte. Max Wiener war, was Abraham Geiger im Jahrhundert vor ihm war: der Theologe unter den Männern der jüdischen Wissenschaft. Sein letztes großes Werk, das posthum erschienen ist, behandelt Geiger als Theologen⁷⁹. Es ist Wieners Verdienst um die liberale jüdische Theologie, daß er diese von ihrer zu nichts verpflichtenden und ins Vakuum gepredigten Missionstheorie befreit hat. Wiener stand unter dem Einfluß von Hermann Cohen, als er seine erste größere Arbeit „Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit“ (1909) veröffentlichte und den Prophetismus, ganz im Cohenschen Sinn, als den Kern des religiösen Judentums für alle Zeiten darstellte. Dann aber verläßt Wiener den jüdischen Neukantianer und entwickelt seine Umdeutung des liberalen Judentums, nach vollzogener Annäherung an die zionistische Ideologie⁸⁰, doch in bewußter Distanzierung von jedem Vulgär-Nationalismus und von jedem Vulgär-Liberalismus. „Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma“, unser Beitrag aus Wieners Feder, will nicht zur Tagesfrage Stellung nehmen, ob das Judentum seinem Wesen nach national oder religiös zu bestimmen ist, sucht jedoch die extremen dogmatischen Behauptungen zurückzuweisen, die es entweder als eine Konfession behandeln oder den Standpunkt vertreten, das Religiöse sei nur die Hülle gewesen, die den nationalen Kern gerettet habe. Die Notwendigkeit einer Darstellung der jüdischen Theologie unter Hervorhebung der irrationalen Aspekte des Judentums hat Wiener in einer in Amerika beendeten programmatischen Arbeit „Aufriß einer jüdischen Theologie“⁸¹ auseinandergesetzt. Es geht ihm darum, das Judentum als Religion der Geschichte schlechthin zu verstehen. Am jüdischen Messianismus weist er dabei nach, wie nahe sich im Grunde genommen Abraham Geiger und sein orthodoxer Antipode Samson Raphael Hirsch sowie der sozialistisch orientierte Nationaljude Moses Hess waren, die alle drei in ihrer Fortschrittsfreudigkeit das Königtum des Messias als Symbol für das Friedensreich der Gerechtigkeit auf Erden verstanden. Aber nicht nur vom Messianismus gilt, was Wiener an den Anfang dieser Prolegomena zu einer neuen jüdischen Theologie gestellt hat: „Wie vieles und wie dringliches Gott den Menschen zu sagen hat, – daß er ein Geheimnis, grundsätzlich unaufdeckbar, daß sein Wort, in die irdische Welt hineinbrechend, ein ‚Wunder‘ ist, solchem Glauben begegnet man an der Schwelle der Religion; wenigstens aller derjenigen, für welche die biblisch-jüdische den Urtyp darstellt. Wer dieses Faktums nicht inne wird, dem bleibt der Sinn des Gottesglaubens verschlossen.“

⁷⁹ Abraham Geiger and Liberal Judaism, Philadelphia 1962.

⁸⁰ Siehe Hans Liebeschütz, Max Wiener's Reinterpretation of Liberal Judaism. Leo Baeck Institute, Year Book V (1960), S. 35 ff.

⁸¹ Hebrew Union College Annual XVIII, 1944, S. 353 ff.

Seine Arbeit, die die Entwicklung des jüdischen Liberalismus auf dem Hintergrund der Emanzipation der Juden darstellt, schließt Wiener in dem Augenblick ab, in dem die Epoche der Emanzipation jäh zu Ende gegangen ist. Hier ist der Theologe zum Historiker geworden, der am Ende seiner „Jüdischen Religion im Zeitalter der Emanzipation“ (1933) die Distanz zu der Epoche erhält, die ihn selbst geformt hat, obwohl, wie der Autor bekennt, die Ereignisse des Tages keinen Einfluß mehr auf die Gestaltung des Buches als Ganzes ausgeübt haben. Dieses Buch ist der wichtigste Beitrag von Max Wiener zur Wissenschaft des Judentums, die Geschichte des emanzipierten Judentums zwischen dem Zerschlagen der jüdischen Einheitskultur und dem Entstehen eines neuen jüdischen Selbstbewußtseins. Was das Judentum in diesem Zeitraum der Spannungen erlebte, geschah jedoch nicht in der Isolierung. Orthodoxie und Liberalismus und Säkularisierung sind notwendig mit den geistigen Schicksalen der Umwelt verknüpft.

Von Leo Baeck (1873 Lissa, Posen – 1956 London) sagte Franz Rosenzweig einmal, er stelle Judentum dar, „mit der tiefen ruhigen Liebe des im ganzen weiten Hause des Judentums heimischen vertrauten Knechts“. Das Wort galt Baecks eigentlichem Werk, dem „Wesen des Judentums“ (1905), dessen erweiterte Auflage Rosenzweig Anlaß zu seinem kritischen Aufsatz „Apologetisches Denken“ gab, der in die „Kleinere Schriften“ (1937) aufgenommen ist. Baecks reiches wissenschaftliches Schaffen führt eigentlich immer wieder auf dieses reife Jugendwerk zurück, kein eigentliches theologisches Buch⁸², sondern die Darstellung des Judentums als die Paradoxie der Religion und die Lösung der menschlichen Konflikte in der Einheit des religiösen Gedankens. In seinen wissenschaftlichen Aufsätzen räumt Baeck der Aggada und der jüdischen Mystik wieder den ihnen gebührenden Platz ein. Im alten Midrasch erkennt er Tendenzen, die eine Antwort des Judentums auf den Anspruch der hellenistischen Welt im römischen Reich und auf das Aufkommen des Christentums bedeuten. Vom Midrasch her dringt Baeck zu den Evangelien vor und hebt in ihnen Schichten ab, deren Inhalt er der jüdischen Glaubensgeschichte zuordnet und deren Charakter er als dem alten Midrasch nahe verwandt nachweist. Mit der jüdischen Mystik beschäftigt er sich in mehreren Arbeiten, wobei ihn das literarhistorische Interesse leitete und noch mehr die Frage, was ideengeschichtlich der Beitrag der jüdischen Mystik zum Wesen des Judentums ist. So entstehen seine Arbeiten über „Anfänge der jüdischen Mystik“, über das Buch Jezira und anderes. Baecks wissenschaftliche Aufsätze sind gesammelt in dem stattlichen Band „Aus drei Jahrtausenden“, der 1938 unmittelbar nach seinem Erscheinen in Berlin von der Geheimen Staatspolizei vernichtet wurde. Nur gezählte Exemplare konnten gerettet werden. Zwei Jahrzehnte später ließ das Leo Baeck Institut, das den Namen dieser letzten großen Persönlichkeit des deutschen Judentums verewigt, das Buch neu her-

⁸² *Max Wiener*, HUCA, aaO, S. 367.

ausgeben⁸³, doch mußten bei diesem Nachdruck die beiden schönen Abhandlungen „Die Pharisäer“ und „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“ ausgelassen werden. Einen Aufsatz über den Apostel Paulus hat Baeck nach seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager von Theresienstadt verfaßt⁸⁴.

Nach den Ämtern in Oppeln und Düsseldorf wurde Baeck im Jahre 1913 nach Berlin berufen, als Gemeinderabbiner und als Dozent an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Hier wuchs er zu der Persönlichkeit, die auf fast allen religiösen, kulturellen und sozialen Gebieten des deutschen Judentums der letzten zwei Jahrzehnte führend tätig war. Er harrte auf seinem Posten als Präsident der Reichsvertretung der Juden in Deutschland aus, bis er im Jahre 1942 nach Theresienstadt deportiert wurde, um nach seiner Befreiung seinen Lebensabend in London und als Gast-Professor am Hebrew Union College in Cincinnati zu verbringen. Unser Aufsatz aus seiner Feder zur Dogmenfrage ist der erste im Sammelband „Aus drei Jahrtausenden“. Auf das biographische Vorwort zu diesem Band von H. Liebeschütz sei besonders verwiesen.

Der dritte und wahrscheinlich wesentlichste Beitrag zur Diskussion der Dogmenfrage „Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum“ stammt von Julius Guttman (1880 Hildesheim – 1950 Jerusalem), Sohn des obengenannten Rabbiners und Historikers der jüdischen Religionsphilosophie Jacob Guttman. Wie Wiener und Baeck war auch Guttman aus dem Breslauer Seminar hervorgegangen. Ein kurzes Amt als stellvertretender Rabbiner bestimmte ihn dann zu seinem Entschluß, eine akademische Laufbahn dem Rabbinerberuf vorzuziehen. Nach einigen Jahren als Privatdozent für neuere Philosophie an der Universität in Breslau wurde Guttman 1919 an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums nach Berlin berufen, wo er das Fach der jüdischen Religionsphilosophie vertrat und von 1934 bis zu seinem Tode setzte er die gleiche Lehrtätigkeit an der Hebräischen Universität in Jerusalem fort. Max Wiener war der Theologe, Leo Baeck der Denker aus dem Glauben; Julius Guttman war der Philosoph des Judentums, und so nennt ihn mit Recht der Leben und Werk würdigende Aufsatz Fritz Bambergers⁸⁵. Mit einem einzigen Satz aus Guttmans Abhandlung „Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken“ (In: Festschrift der Hochschule, 1922) hat er das Verhältnis dieses Denkers zu Philosophie und Religion aufgezeigt: „Je mehr die Philosophie vom religiösen Leben erfüllt ist, um so weniger weiß sie von der Religion als einem eigenen Gegenstand ihrer

⁸³ Neudruck J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1958.

⁸⁴ The Faith of Paul, in: Journal of Jewish Studies III, 1952, S. 93–110. Deutsche Übersetzung von Rahel Liebeschütz-Plaut, in: Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, Frankfurt 1961, S. 7–37.

⁸⁵ Fritz Bamberger, Julius Guttman – Philosopher of Judaism. Year Book Leo Baeck Institute V, 1960, S. 3 ff. Deutsch in R. Weltsch, Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. 1963, S. 85 ff.

Arbeit.“ Philosophie war also für Guttman das wissenschaftliche Werkzeug, um Religion, die an sich nicht philosophisch ist, zu erforschen. Ein religiöser Denker war für Guttman kein Philosoph. An Kant geschult und von Schleiermacher beeinflusst, wurde Guttman der Verfasser der „Philosophie des Judentums“ (1933). „Das jüdische Volk ist nicht aus eigener Kraft zum philosophischen Denken gelangt.“ Dieser erste Satz des großen Buches wäre wahrscheinlich in der Wissenschaft des Judentums vom vorigen Jahrhundert nicht geschrieben worden. Er ist die Frucht des unapologetischen wissenschaftlichen Denkens, wie das ganze imponierende Werk, das einzige wirkliche Buch, das Guttman verfaßt hat. Es hat niemals eine jüdische Philosophie in dem Sinn gegeben, sagt der Autor, wie es eine griechische oder römische oder deutsche gab, sondern die jüdische Philosophie ist seit der Antike die Philosophie des Judentums, das fremdes Gedankengut aufnimmt, um es unter eigenen und neuen Gesichtspunkten zu verarbeiten. Guttman war kein Historiker in dem Sinn, daß er ergründen wollte, wie die Ideen ihren Einfluß ausgeübt haben. Er war Philosoph und untersucht die Ergebnisse, wobei er für das hellenistische Zeitalter den durchaus griechischen Charakter der jüdischen Philosophie feststellt und sie darum im ganzen als griechische Philosophie einordnet. Der wesentliche Teil des Buches ist der mittlere, der die mittelalterliche Philosophie des Judentums behandelt. Der Unterschied zwischen der mittelalterlichen Religionsphilosophie und der modernen, der jüdischen und der nichtjüdischen, ist nach Guttmans Urteil der, daß im Mittelalter keine methodische Scheidung zwischen Religion und Philosophie vorliegt, während die moderne Philosophie beide Gebiete getrennt hat. Deshalb, so argumentiert Guttman, konnten die modernen jüdischen Denker den Sinn des Judentums besser erfahren als die mittelalterlichen. Gegen diese von Guttman angenommene Überlegenheit der modernen über die mittelalterliche Philosophie polemisiert der bereits erwähnte Leo Strauß, einer der besten Schüler Guttmans, in einem Kapitel seines Werkes „Philosophie und Gesetz“ (1935). Guttman hat, so berichtet uns F. Bamberger, damals diese Kritik sehr ernst empfunden. Er hat Strauß geantwortet, doch ist diese Erwiderung aller Wahrscheinlichkeit nach verlorengegangen. Die hebräische Ausgabe der „Philosophie des Judentums“ ist um ein Kapitel über Nachman Krochmal und ein Schlußkapitel über Franz Rosenzweig vermehrt worden. Guttmans wichtigste Aufsätze sind ins Hebräische übertragen und unter dem Titel „Religion und Wissenschaft“, 1955 erschienen. Zu der von Adolf Posnanski vorbereiteten Ausgabe des hebräischen „Buches des Enthüllers“ des spanischen Mathematikers und Philosophen Abraham bar Chija hat Guttman eine ausführliche hebräische Einleitung geschrieben und hat diese messianologische Schrift für die Gesellschaft „Mekize Nirdamim“ 1924 veröffentlicht.

Einer wesentlichen wissenschaftlichen Leistung Guttmans hätte schon im Abschnitt zuvor Erwähnung geschehen können; es ist sein Verdienst um die

Akademie der Wissenschaft des Judentums. Im Jahre 1922 übernahm Guttman die Leitung des Forschungsinstituts, als der bisherige Leiter Eugen Täubler, dem Ruf an die Universität in Zürich Folge leistete. Unter Guttmanns Führung hat der Ausbau der Akademie als rein wissenschaftliches Institut mit allem Ernst eingesetzt und, sicher zum Schmerz Rosenzweigs, hat die Akademie die ihr zugedachte andere Aufgabe als Mittelpunkt eines Bildungsplanes endgültig aufgegeben. Nur so glaubte Guttman der Wissenschaft dienen zu können, wie er es selbst formulierte, „die jüdische Wissenschaft in der Einheit ihrer letzten Zielsetzung und in der methodischen Gliederung ihrer mannigfachen Aufgaben zu pflegen“⁸⁶.

Der erste Beitrag Guttmanns zur Monatsschrift und nach seiner Dissertation seine erste Veröffentlichung überhaupt war im Jahre 1905 eine ausführliche Würdigung der Ethik Hermann Cohens. In Cohens Ethik, die ganz am israelitischen Prophetismus orientiert ist, wird das Judentum ausschließlich als die Religion der sittlichen Erhabenheit dargestellt. Die Korrektur, die hier die jüdischen Alterswerke Cohens vornehmen, so schreibt Guttman in seiner „Philosophie des Judentums“, betrifft darum ebenso das Judentum wie die Ethik. Deutlich wird in Cohens gigantischem Nachlaßwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ das Ungenügen der bloßen Ethik gegenüber dem sittlichen Erlösungsbedürfnis des Menschen. Die Läuterung von der Sünde verlangt nach einem Gott, der nicht nur der Gott der Menschheit, sondern auch Gott des Einzelnen ist. Hier kann auch auf die Cohensche Arbeit hingewiesen werden, die unsere Anthologie beschließt: „Die Versöhnungsidee“, ein Vortrag noch vom Ende des vorigen Jahrhunderts, dessen zentrale Gedanken jedoch Cohen in sein Nachlaßwerk aufgenommen hat⁸⁷. Auch Hermann Cohen (1842 Coswig – 1918 Berlin), der Marburger Neukantianer, hatte am Breslauer Seminar begonnen. Von dort rührt seine Liebe zu Maimonides und zu Bachja und sein Durchbruch zur Philosophie überhaupt. Rosenzweig bringt in seiner Einleitung zu Hermann Cohens Jüdischen Schriften die Anekdote, wie der Völkerpsychologe Heymann Steinthal den jungen Cohen in Berlin Zunz vorstellt. „Herr Doktor Cohen, ehemaliger

⁸⁶ Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums, in: Festgabe zum zehnjährigen Bestehen, 1929, S. 17

⁸⁷ In der Jugendschrift aus den 90er Jahren heißt es: „Es ist sehr lehrreich, daß am Versöhnungstage . . . die feierliche Anrufung Gottes nach den Worten der Schrift geschieht, welche als die 13 Eigenschaften Gottes bezeichnet werden: ‚Ewiger, Ewiger Gott, erbarmend und gnädig, langmütig und groß an Liebe und Treue, er bewahrt die Liebe ins tausendste Geschlecht, er trägt das Vergehen, die Missetat und die Sünde . . .‘ Und während es in der Urschrift weiter heißt: ‚lässet aber nicht ungestraft‘, so wird für die gottesdienstliche Formel der Wortlaut abgebrochen und das beibehaltene Wort *wenakkeh* als die 13. Eigenschaft positiv genommen, so daß es nunmehr heißt: ‚und er macht schuldlos.‘“ (Siehe diese Anthologie S. 771.) In dem Alterswerk wird die Sündenvergebung als die eigentliche Spezialität der Güte Gottes gekennzeichnet und die Änderung des Bibelwortes in der Liturgie als *eine Tat der tiefsten Frömmigkeit* charakterisiert (Religion der Vernunft², S. 244, 259).

Theologe, jetziger Philosoph.“ Worauf Zunz bemerkte: „Ein ehemaliger Theologe ist immer ein Philosoph.“ Was aber das Breslauer Seminar ihm war, hat Cohen in dem schönen Aufsatz: „Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar“ zur Fünfzigjahrfeier gesagt und was ihm sein Lehrer Graetz bedeutet hat, steht in den beiden Aufsätzen zum 100. Geburtstag des Meisters: „Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz“ und „Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte“.

Der Begründer des Neukantianismus wird zum Erneuerer der jüdischen Religionsphilosophie, über die er, seit er in Marburg 1912 in den Ruhestand getreten ist, an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin Vorlesungen hält, insbesondere über Maimonides. Das Cohensche System ist wiederholt und von verschiedenen jüdischen Aspekten gewürdigt worden⁸⁸.

Cohens Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Wissenschaft des Judentums im engeren Sinn erstrecken sich auf Aufsätze zur jüdischen Sittenlehre und zur Ethik Maimunis, in der Monatsschrift erschienen; besonders verdient genannt zu werden sein Aufsatz „Einheit des Herzens bei Bachja“ in der Monatsschrift (1910), zu dem er sich durch Wilhelm Bacher herausgefordert fühlte. Cohen hatte seine Schrift „Die inneren Beziehungen der kantischen Philosophie zum Judentum“ im Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums (1910) veröffentlicht und darin von der Einheit des Herzens bei Bachja gesprochen. Bacher geht, an Cohen anknüpfend, in der Monatsschrift auf diesen Begriff ein und stellt philologisch fest, daß er beim mittelalterlichen Philosophen nicht vorhanden sei, daß aber Bachjas „Lauterkeit des Herzens“ Gewähr biete für die von Cohen postulierte Einheit. Cohen kann sich damit nicht begnügen und, obwohl des Arabischen unkundig, rechtfertigt er in der Monatsschrift sich selbst und „das ergreifend schöne Buch“, das er, wie er schreibt, bei seinem frommen Vater und Lehrer in der Jugend eifrig gelesen hat, als Lehre von der „Einheit des Herzens“ und der „Einheit der Handlung“. Die Lauterkeit, auf die Bacher noch einmal in einer ausführlichen Replik im gleichen Band der Monatsschrift eingeht, besteht nach Cohen in der Korrelation zwischen der Einheit des Herzens und der Einheit Gottes – philosophisch das Herzstück der jüdischen Sittenlehre Hermann Cohens.

Cohens Gottesbegriff ist stets der transzendente Gott. Auf allen seinen philosophischen Stationen fordert ihn darum Spinozas pantheistische Identifizierung von Gott und Natur zu immer neuer Auseinandersetzung seiner Religion der Vernunft mit der des großen jüdischen Vorgängers heraus, dessen Pantheismus die Autonomie der Sittlichkeit des kritischen Idealismus in Frage stellt. Cohens affektgeladener Polemik gegen Spinoza geht Ernst Simon

⁸⁸ Neben dem Cohen-Kapitel in Guttmanns „Philosophie des Judentums“ seien hier nur genannt die Arbeit von S. Ucko, *Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens*, (1929), und der Beitrag „Hermann Cohen“ zum Gedenkbuch für Bela Horowitz, *Between East and West* (1958), von *Samuel Hugo Bergmann*.

in einem Aufsatz nach, der in der Maimonides-Festschrift der Monatsschrift (1935) erschienenen ist und der die interessante These vertritt, Cohens Anti-Spinozismus und Cohens Anti-Zionismus haben den gleichen Ursprung in seinem religiös-messianischen Judentum. Indem hier Simon, einer der treuesten Gefährten von Franz Rosenzweig in den Frankfurter Tagen von einst und von Martin Buber in der Bewährung von vielen Jahrzehnten, als letzter der in der Anthologie vertretenen Autoren genannt wird, sei ein besonderes Verdienst dieses Professors für Pädagogik an der Hebräischen Universität um die Wissenschaft des Judentums in Deutschland festgehalten. Als junger Student in Deutschland stand Ernst Simon an der Seite seines Lehrers Martin Buber, als dieser mitten im Weltkrieg wagte, eine Monatsschrift für lebendiges Judentum herauszugeben, die Zeitschrift „Der Jude“. Bald mußte Ernst Simon die Bürde des „Juden“ allein tragen. Dem deutschen Judentum war hier auf gezählte Jahre eine unabhängige Plattform geschenkt worden, die es mit Judentum und Judesein ernst meinte. Auch Vertreter der Wissenschaft des Judentums stellten ihre Mitarbeit zur Verfügung und „Der Jude“, der sich dem ganzen Judentum verschrieben hatte, diente auch der jüdischen Wissenschaft – eben, weil er mehr wollte als nur diese.

Die Wissenschaft des Judentums ist am Anfang des vorigen Jahrhunderts, zwischen Emanzipation und Rückschlag, entstanden. „Unmittelbar nach dem Erlebnis der Befreiungskriege“, so heißt es bei Friedrich Meinecke⁸⁹, „tief bewegt durch dieses, sucht sich das junge Geschlecht seine eigenen Aufgaben, die nicht mehr in erster Linie Dichtung und Philosophie, sondern Politik und Wissenschaft heißen.“ Wie draußen, so sucht auch ein junges *jüdisches* Geschlecht eigene Aufgaben, weil ihm die Teilnahme an den Aufgaben jener dort draußen verwehrt war. Es hat den Bruch mit der eigenen Tradition vollzogen, es hat Thora-Lernen als gottgefällige Handlung aufgegeben und hat statt dessen die Erforschung des Judentums nach dem Vorbild der klassischen Altertumswissenschaft begonnen. Auch das war, wie draußen, ein Suchen nach Politik und Wissenschaft, indem Wissenschaft das Allheilmittel sein sollte für die Wunden, die die reaktionäre Politik geschlagen hatte. Salman Shazar, Israels Präsident, war unter seinem ursprünglichen Namen Salman Rubaschoff, einer der ersten, der diese „Erstlinge der Entjudung“ in dem eingangs⁹⁰ erwähnten Aufsatz gewürdigt hat. Dort⁹¹ urteilt er über die damals entstandene Wissenschaft des Judentums, daß sie „die bedeutendste Gabe darstellt, die das deutsche Judentum dem Gesamtjudentum schenkte“.

⁸⁹ Die Entstehung des Historismus, 1936, Bd. II, S. 648.

⁹⁰ Siehe oben S. 4, Anm. 8.

⁹¹ Der jüdische Wille I, 1918, S. 32.

I

BIBEL UND BIBLISCHES

EUGEN TAUBLER

DIE ANFÄNGE DER BIBLISCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG*

Nur an zwei Stellen hat sich innerhalb unseres Kulturkreises das Aufzeichnen geschichtlicher Erinnerungen zu einer höheren Form der Geschichtsschreibung entwickelt, bei Juden und Griechen. Sowenig wie Inder und Chinesen sind Ägypter, Babylonier, Assyrer und, soweit sie von Griechenland unbeeinflusst blieben, auch die Römer über das bloße chronistische Festhalten einzelner Nachrichten hinausgekommen, und wie die mittelalterliche Geschichtsschreibung nur eine Fortführung spätrömischer Chronistik ist, so hat sich die moderne Geschichtsschreibung, in der Kritik wie in der Darstellung, von der Renaissance an auf den antiken Grundlagen entwickelt.

Während die griechische Geschichtsschreibung in der Zeit der jonischen Wissenschaft den Schritt zur kritischen Besinnung machte und sich in den sophistischen Schulen zu einer Wissenschaft entwickelte, blieb die biblische Geschichtsschreibung im Zustand ihrer höchsten Entwicklung bei der individuell erfaßten, künstlerisch gestalteten Wiedergabe des Vorgangs in der Legende und Novelle stehen. Zwischen trockener Annalistik und wissenschaftlich-kritischer Geschichtsschreibung steht also die in den früh-biblischen Schriften erreichte Stufe in der Mitte.

Die kurze Charakteristik ihrer Entwicklung und ihrer Eigenart, die im Folgenden versucht wird, ist (ohne die Anlage) ein Ausschnitt aus einer Studie über die Anfänge der Geschichtsschreibung¹, in der nach prinzipiellen Erörterungen über die Anfänge und die Formen des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Darstellung die Entwicklung bei Ägyptern, Babyloniern, Assyrern, Juden, Griechen und Römern verfolgt wird. Der Anfang des Ausschnitts knüpft an folgende, das Vorhergehende abschließende Sätze an: „Es ist das natürliche Ende, daß die Entwicklung geschichtlicher Aufzeichnungen in Babylonien wie in Ägypten in der früh-hellenistischen Zeit mit der gelehrten chronographischen Zusammenfassung alles dessen, was sich aus älteren Urkunden und Traditionen zusammenarbeiten ließ, endet; neben dem Ägypter Manethon steht der Babylonier Berossos. Der Blick geht ohne innere Entwicklung vom Ende an den Anfang zurück. Weder die Kunst noch die Wissenschaft haben die früh erwachten Formen höfischer Annalistik und gelehrter Chronistik auf eine höhere Stufe der Geschichtsschreibung gehoben.“²

* Der Morgen I 1925. 699–707.

¹ Veröffentlicht in: Tyche. Hist. Stud., 1926, S. 17–74.

² AaO, S. 45.

Diese wird erreicht, wenn die beobachtete Zeitgeschichte durch ein persönliches Temperament hindurchgeht und zum Kunstwerk wird. Innerhalb unseres Kulturkreises verwirklichte sich dies zum erstenmal bei Israeliten und Juden in der Zeit des jungen Königtums. Als ältestes Stück zeitgeschichtlicher Niederschrift kann die Geschichte von der Empörung des Absalom gelten. Die Sage ist überwunden. Kein Zug in dem Bilde, der nicht der Wirklichkeit abgelauscht wäre, alles von einem Mann erzählt, der die Vorgänge miterlebte, alles so erzählt, daß man Menschen menschlich handeln sieht und das Lesen noch heute zum Miterleben wird. Der geschichtliche Prozeß ähnelt ganz dem aus der Zeit der griechischen und der italienischen Tyrannis: der nicht geheimnisvoll mit den Göttern verbundene, sondern vor den Augen des Volkes emporgestiegene Herrscher wird als Individualität empfunden; in den anekdotischen Zügen seines Handelns und seines Leidens spiegelt sich der außerordentliche Mensch; an der starken Persönlichkeit erwacht der Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit und das geschichtliche Selbstbewußtsein. Wie in Griechenland können wir in Juda und Israel auch noch die älteren Stufen dieser Entwicklung in der geschichtlichen Sage, im historisierenden Mythos, im geschichtlichen Hymnos, im Heldenlied, in der knappen historischen Notiz erkennen. Die Entwicklung drängt sich in zwei Jahrhunderte zusammen. Der abgeblaßte hebräische Mythos ist nicht im eigenen Volkstum erwachsen. Aber darum ist es nicht weniger bezeichnend, wie der geschichtliche Sinn, der sich an den Fragen nach dem Woher, nach dem Wie und Warum von Welt und Mensch entwickelt, das was im echten Mythos im Rat und im Kampf der Götter geschah, dem Schöpferwillen des einen Gottes zuspricht und den Menschen zu seinem Mit- und Gegenspieler macht. Die Ursache schafft den weltgeschichtlichen Rahmen. Paradies, Turmbau, Völkerverteilung, Sintflut – dann ein neuer Anfang, Sage an Stelle des Mythos, der Mensch steht im Mittelpunkt, die Gottheit spielt nur noch gelegentlich wie ein menschliches Wesen mit, der universale Rahmen ist eingeengt, Kanaan mit seiner Umwelt ist der geschichtliche Boden; die mythisch-kosmische Ursache hat sich zur Vatersage verengert. Das bezeichnet aber nicht einen Entwicklungsvorgang: denn während die mythischen Sagen von den Israeliten erst auf kanaanischem Boden (auf den sie im zweiten Jahrtausend von Babylon gekommen waren) übernommen wurden, sind die Vatersagen in ihrem Kern älter; sie spielen weniger in Kanaan als in den Siedlungen im Osten und Süden des Landes. Dort ist den Halbnomaden aus dem Alltag heraus der geschichtliche Sinn erwacht. Etwas von dem ursprünglichen Empfinden hat sich in die jüngeren Erinnerungen hinübergerettet, ist in den bunten Umhüllungen jüngerer Jahrhunderte ursprünglich geblieben. In der historischen Umbildung des Mythos entwickelten sich Form und Gehalt auf kanaanischem Boden zu größerer Reife. Lokale Traditionen wurden in das genealogische Gewebe hineingeflochten. Die Herausbildung der Stämme stellte der genealogischen Rückspiegelung neue Aufgaben. Mit der Wanderung nach Ägypten endet die Vatersage, die voll all-

gemeiner geschichtlicher Inhalte und auch nicht ohne besondere geschichtliche Erinnerungen ist.

Ein Beispiel:

Gen. 47,7 (Die Söhne Jakobs zum Pharao): „Wir sind gekommen, um eine Weile im Lande zu bleiben, denn deine Knechte haben nicht Weide für ihre Schafe; denn der Hunger ist schwer im Lande Kanaan. So erlaube nun deinen Knechten, im Lande Gosen zu bleiben.“

Brief eines ägyptischen Grenzbeamten an seinen Vorgesetzten aus der Zeit des Meneptah (c. 1225–1215): „Eine andere Angelegenheit zur Mitteilung an meinen Herrn: Wir haben den Durchzug der Beduinenstämme von Edom durch die Festung des Meneptah in Zeku nach den Sümpfen von (der Stadt) des Pithom des Meneptah in Zeku gestattet, um sie und ihre Herden in der Besetzung des Königs, der guten Sonne jenes Landes.. am Leben zu erhalten.“

Der Auszug aus Ägypten ist das Ereignis, das Jahrhundert um Jahrhundert als historische Erinnerung innerhalb der jüdischen Geschichte am stärksten auf die Wirklichkeit zurückwirkte. Das Freiheits-Gefühl, das wie ein heißer Atem durch die alte jüdische Geschichte hindurchgeht, ist immer zuinnerst mit dem geschichtlichen Gefühl der Befreiung verbunden gewesen. Das ist die zweite Kraft, die im verschlossenen Sinn geschichtliches Bewußtsein lebendig erhalten und gesteigert hat. Geprägte Form gewann es nur im Liede. Bis auf Davids Zeit sind nur Verse erhalten, deren Held Jahve ist: er ist es nicht nur als Verkörperung allgemeiner Vorstellungen, sondern geschichtlich: mit bestimmten Taten. Die geschichtliche Persönlichkeit ist zuerst in der Gottheit entdeckt und in individuellen Zügen gestaltet worden. Das anbetende Erstauen über das Außergewöhnliche, das Wunderbare, gestaltete sich zum Hymnus. Zunächst war es nur der Eindruck vom Ganzen, der in einer knappen Zeile festgehalten wurde:

„Ich will dem Herrn singen, denn hoch erhob er sich
Roß und Wagen warf er ins Meer.“

Aber welche außerordentliche Entwicklung liegt zwischen diesen Versen des Schilflieds (nur diese Verse sind der alte Kern) und dem schon an Namen und historischen Bericht gebundenen Siegeslied über den Fall der Stadt Cheschbon und noch mehr zwischen diesem und dem Hymnus der Deborah.

Die Verse über Cheschbon:

„Kommt nach Cheschbon!
Aufgebaut und wiederaufgerichtet werde die Stadt Sichons!“

Dann geht die Erinnerung zurück, zunächst zu der alten Feindschaft:

„Denn ein Feuer ging aus von Cheschbon, eine Flamme von der
Stadt Sichons,
Die verzehrte die Gefilde (?) Moabs und fraß die Höhen am Arnon.“

Dann der Weheruf über die Stadt:

„Wehe dir, Moab! Du bist dem Untergang geweiht, Volk des
Kemosch!“

und in zwei Zeilen Kampf, Flucht, Gefangenschaft. Es sind nur bildhafte Andeutungen, aber sie sind scharf erfaßt und zeigen bereits den Sinn für die Verbindung des Vorgangs mit seinen Voraussetzungen und Folgen.

Soweit das im Liede möglich ist, zeigt die Bilderfolge des Deborahliedes die Reife der Entwicklung. Die Voraussetzungen des geschichtlichen Vorgangs, seine allmähliche Entwicklung, seine Gestaltung, seine Folgen, die Stimmungen vor, während und nach dem Kampfe, die der Israeliten und die der Kanaanäer, die der Feigen und die der Mutigen, die Macht der Menschen und die der Elemente, das Volk und die Gottheit, Haß und Demut – alles was in dem großen Vorgang oder durch ihn wirksam werde, klingt in dem Liede auf, das den Ereignissen näher steht als das, was in angebundener Form bis auf die Geschichte von Absalom geschichtlich erzählt worden ist.

Für den irdischen Helden ist nur der kurze Vers bekannt:

„Saul schlug seine Tausende und David seine Zehntausende.“

So ging früher der Vers durch das Land, mit dem Deborah den Barak zum Kampfe aufrief:

„Mach dich auf Barak und fang deine Fänger, Sohn Abinoams.“

Erst später brach das Gefühl in der breiter strömenden Totenklage durch, die für uns voll persönlicher Werte ist. In der Ausreifung des historischen Empfindens und der literarischen Form steht sie schon neben der historischen Novelle, während der kurze Vers der älteren Zeit der knappen, Namen und Kämpfe fast ohne Detail aneinanderreihenden Notiz an die Seite gestellt werden kann. Auch diese ist uns erst aus der Zeit König Davids erhalten. Die Hofjournale werden diese trockenen Aufzeichnungen begünstigt haben; manches dieser Art kann ebenso wie manche kurze lokale Tradition schon früher aufgezeichnet worden sein. Für die Anfänge der Geschichtsschreibung bedeuten diese Aufzeichnungen nicht viel. Sie können erst in den Hofjournalen eine gewisse Geschlossenheit gewonnen haben, und damals zeigte sich die Blüte der Entwicklung bereits in der *historischen Novelle*.

Die Fähigkeit, Geschehenes festzuhalten, war schon über hundert Jahre vor der Zeit König Davids erreicht; aber man vertraute es nicht der Schrift an, sondern überließ es dem gesprochenen Wort, und dieses verfiel der auflösenden und umbildenden Macht der Sage. Jephtach und Gideon sind uns nicht viel mehr als Bilder verblaßter Legenden, fromme Symbole; Ehud und Abimelech tragen in ihrem Kern die Züge der geschichtlichen Wirklichkeit. Von der Sage stammt die auf den Inhalt zurückwirkende Form. Die Geschichte ist in eine Summe von Anekdoten aufgelöst, die Anekdote wird zur geschichtlichen Erzählung oder mittels eines persönlichen Grundmotivs zur Novelle ausgebaut. Angebautes und Ausgebautes, Anekdote, Erzählung und

Novelle stehen nebeneinander. Historisch und künstlerisch steht am höchsten die Novelle. Alles ist auf das Persönliche eingestellt. Der Einzelne beherrscht mit seinem ungewöhnlichen Tun und mit seinem sich oft bis ins kleinste verlierenden Erleben die geschichtliche Handlung. Die Geschichten von Abimelech werden nicht anders erzählt als die Sagen von Simson; wundervoll der Wechsel epischen Dahinfließens und dramatischer Spannung in der Erzählung von den Kämpfen um Jabesch in Gilead, im Mittelpunkt der erwachende Saul; noch vollendeter die feinen Steigerungen in der Erzählung von Adonia und Thamar, die ganz darauf angelegt ist, ihre psychologische Wirkung auf den ahnungslos von der Schuld mitbetroffenen König zu zeigen. In dem Kranz der Novellen um König David ist das Höchste erreicht. Um die trockenen Reihen, in denen im Ton des Hofjournals von den Söhnen und Bauten und Helden und Kämpfen berichtet wird, ist Blatt und Blüte herumgelegt. Immer steht der Mensch – der große König, der ein leidender Mensch ist – im Mittelpunkt. Höher ist die geschichtliche Novelle wohl in keinem anderen Schrifttum entwickelt worden – aber in Juda und Israel bedeutet sie zugleich den Höhepunkt der historiographischen Entwicklung überhaupt. Das Maß der psychologischen Beobachtung ist in ihnen größer als die Fähigkeit, die Vorgänge geschichtlich zu entwickeln. An Ansätzen fehlt es, soweit sich das Verstehen am äußeren Ablauf bekunden kann, nicht. Größere Zusammenhänge sind nicht gesehen. Ein umrahmender oder durchdringender, innerlich bindender Gedanke fehlt. Das ist nicht zufällig so. Die historische Novelle ist Ausdruck einer bestimmten Stufe innerhalb der Entwicklung der geschichtlichen Anschauung. Die Novelle ist nicht künstlerische Form, sondern Anschauungsform, das Fehlen geschichtlicher Vereinheitung gehört zum Wesen dieser Anschauungsform, die in ihrer Art ein in sich abgeschlossenes Reifestadium bedeutet; in Israel ebenso wie in Griechenland. Erst als die Zeit der historischen Novelle um war, konnte der Sammler von innen oder von außen her vereinheiten, einen vereinheitenden Sinn in die Geschichte hineinlegen oder um sie herumlegen. Was in Griechenland das Stichwort Orient gegen Occident tat, das sollte in Israel zur Erklärung des geschichtlichen Ablaufs der Wandel von Schuld und Sühne leisten. Für einen historischen Gedanken war es damals schon zu spät. Erst etwa zwei Generationen nach dem Tode Salomos tritt uns die erste Geschichte im Zusammenhang schreibende Persönlichkeit im Jahvisten entgegen, der der königlichen Zeitgeschichte die Geschichte der vor-königlichen Zeit bis zum Anfang des Menschengeschlechts voranrückte. Im Werke dieses Jahvisten – Sammlung und Gestaltung – lebt noch der große Geist der hebräischen Novelle. Aber damals begann er bereits in der Sage wie in der Geschichte von den Folgen der religiösen Entwicklung getroffen zu werden. Der geschichtliche Wirklichkeitssinn bekam zwar einen neuen Träger in den *Hofjournalen*, deren Führung in Jerusalem sicher von außen übernommen worden ist. Aber obwohl diese Journale offenbar in Auszügen veröffentlicht wurden, vermochten sie (wie die Königsbücher zeigen) keine starke Ge-

genwirkung auszuüben. Die Legende begann schon vor dem Auftreten der Schriftpropheten die geschichtliche Wirklichkeit zu überwuchern, und die in dieser Hinsicht unheilvolle Wirkung des Prophetismus, der eine erträumte Zukunft in die Vergangenheit zurückspiegelte und auch die Gegenwart nach Zukunftshoffnungen beurteilte, minderte immer mehr den Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit.

Anlage

*Der Tag von Jabesch*³

Zur Verlebendigung der knappen Ausführungen möge noch das nachfolgende Beispiel einer historischen Novelle dienen. Sie kann für die höchste Entwicklung, die die historische Novelle in Israel gefunden hat, eintreten. Zur Anknüpfung weise ich auf den Satz hin: „wundervoll der Wechsel epischen Dahinfließens und dramatischer Spannung in der Erzählung von den Kämpfen um Jabesch in Gilead, im Mittelpunkt der erwachende Saul“⁴. In der Wiedergabe ist die jüngere Verknüpfung mit der Samuel-Legende ausgeschieden. An welchen Stellen dies erfolgt ist, wird durch die Angabe der Verse und ihre Lücken deutlich.

I

1. Es war nach einem Monat: da kam der Ammonite Nachasch und wütete gegen Jabesch in Gilead.

Und die Männer von Jabesch allesamt sprachen zu Nachasch: Schließe mit uns einen Vertrag und wir werden dir dienen.

2. Und Nachasch, der Ammonite, sprach: Auf die Bedingung will ich mit euch einen Vertrag schließen, daß ich jedem von euch das rechte Auge ausschlage. [So will ich Schande bringen über ganz Israel.]

3. Da sagten zu ihm die Ältesten von Jabesch: Gib uns Raum sieben Tage, daß wir Boten durch ganz Israel schicken; und wenn uns kein Helfer kommt, werden wir zu dir herauskommen.

Ein einfacher und gedrängter Satz gibt den Anschlag, das Thema, die Grundlage. Aber nicht auf die Tatsache des Kriegs und der Kriegsnot kommt es dem Erzähler an, sondern auf die Menschen. Wechselrede folgt: die Menschen treten heraus; aus ihren Empfindungen wird die Situation in scharfen Gegenüberstellungen entwickelt: wie ein plötzliches In-die-Knie-Fallen das Angebot friedfertiger Unterwerfung, wie das Emporsteigen einer die Männer von Jabesch und ihre Not grell überleuchtenden Flamme der schändende Hohn des Ammoniters. Und dann das Sich-Aufrichten unter dem Druck, die letzte Hoffnung; kein wildes Sich-Aufbäumen, kein Mut der Verzweiflung,

³ Sam. II. – s. Täubler, *Biblische Studien* 8.

⁴ Oben S. 65.

sondern der zum Letzten entschlossene Ernst, als unentrinnbares Schicksal erfaßt das letzte Entweder-Oder.

Für das Folgende: keine erzählenden Übergänge, keine Wiederholungen, Bild an Bild gerückt, Höhepunkt an Höhepunkt.

II

4. Da kamen die Boten nach Gibeath Schaul und sie sprachen die Worte vor den Ohren des Volks; und das ganze Volk erhob seine Stimme und weinte.

III

5. Und siehe, da kam Schaul hinter dem Vieh vom Felde und Schaul fragte: Was ist dem Volke, daß es weint? Da erzählten sie ihm die Worte der Männer von Jabesch.

6. Da sprang der Geist Gottes über Schaul, als er diese Worte hörte, und sein Zorn entbrannte gewaltig. 7. Und er nahm ein Gespann von Rindern und zerriß es und ließ die Stücke durch ganz Israel gehen durch die Hand von Boten und ließ künden: Wer nicht hinter Schaul zum Kampfe zieht ... dessen Vieh geschehe so.

Da fiel die Angst Jahves über das Volk und sie zogen aus wie *ein* Mann.

Die Zerreißung der Rinder ist nicht Symbol, sondern magische Realität, Verfluchung durch die vorweggenommene Tat. Der Einzelne entsühnt sich, indem er zum Kampfe auszieht.

Der Augenblick der größten Spannung ist vorüber. Das Volk hat den Seher-Rausch verstanden; es hat Gewißheit gewonnen. Der Ton der Erzählung schlägt um.

IV

8. Und er musterte sie in Bazek, 300 000 Israeliten und 30 000 Judäer. 9. Und sprach zu den Boten, die kamen: So sprecht zu den Männern von Jabesch Gilead: morgen wird euch Rettung sein, wenn der Tag warm geworden ist.

V

Und die Boten kamen und verkündeten dies den Männern von Jabesch und die freuten sich.

10. Und dem Nachasch sagten die Männer von Jabesch: Morgen kommen wir zu euch hinaus und ihr tut mit uns so, wie es euch gut erscheint.

VI

11. Und es geschah am folgenden Tage, da teilte Schaul die Mannen in drei Haufen und sie drangen in das Lager beim Anbruch des Morgens und schlugen die Ammoniter, bis der Tag warm geworden war; und die

übrig blieben, zerstreuten sich und nicht zwei von ihnen blieben zusammen.

Der Bericht ist kurz. Nichts von Nachasch. Nach der feierlichen Epik der ersten beiden Szenen, nach der dramatischen Spannung der dritten Szene, fließt die Erzählung nach der innerlichen Lösung der Spannung wieder im epischen Fluß, im ruhigen Berichten hin. In der fünften Szene ein Capriccio, das Gegenstück zu Nachaschs Hohn: die Stimmung des Volkes steigert sich von der Freude zum Spott. Dann bringt der Kampfbericht ohne jede Steigerung die Bestätigung der vorweggenommenen Gewißheit wie ein ruhiges: so kam es. Kompakter Bau des Abschlusses: ein Satz für den Kampf, ein Satz für die Krönung.

VII

15. Und das ganze reisige Volk ging nach Gilgal und dort machten sie den Schaul zum König vor Jahve in Gilgal, und sie opferten dort Ganzopfer vor Jahve; und es freuten sich dort Schaul und alle reisigen Männer Israels sehr.

EUGEN TÄUBLER

- 1879 10. Oktober in Gostyn, Posen, geboren.
- 1898–1904 Studium der Geschichte und klassischen und orientalischen Philologie (Th. Mommsen, Ad. Harnack) in Berlin: judaistische Studien am Rabbinerseminar und an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.
- 1904 Dr. phil. Berlin. Dissertation: *Die Parthernachrichten bei Josephus*, 65 S.
- 1906–1919 Leiter des Gesamtarchivs der deutschen Juden in Berlin und Herausgeber der *Mitteilungen des Gesamtarchivs*.
- 1910–1916 Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.
- 1912 *Die weltpolitische Stellung des jüdischen Staates in der hellenistisch-römischen Zeit*. Bericht Lehranstalt, 71–92. (Erweitert 1926 in: Tyche).
- 1913 *Imperium Romanum. Studien zur Entwicklungsgeschichte des römischen Reiches*. I. Leipzig-Berlin, 458 S.
- 1919–1920 Wissenschaftlicher Leiter der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.
- 1921 *Untersuchungen zur Geschichte des Decemvirats und der Zwölftafeln*. Berlin, 142 S.
- 1922–1925 Professor für Alte Geschichte an der Universität Zürich.
- 1925–1933 Professor an der Universität Heidelberg.
- * 1925 *Die Anfänge der biblischen Geschichtsschreibung*. In: *Der Morgen*. I, 699–707.
- 1926 *Tyche. Historische Studien*. Leipzig-Berlin, IV, 240 S.
- 1927 *Die Archaeologie des Thukydides*. Leipzig-Berlin, IV, 139 S.

- 1929–1937 Mitherausgeber der *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*.
- 1938–1941 Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.
- 1941–1953 Dozent für Bibel und hellenistische Literatur am Hebrew Union College in Cincinnati.
- 1953 Am 13. August in Cincinnati gestorben.
- 1958 *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*. Herausgegeben von Hans-Jürgen Zobel. Tübingen, XV, 320 S.

Bibliographie in: *Biblische Studien*, IX–XII.

MARTIN BUBER

ZUR ERZÄHLUNG VON ABRAHAM*

I

Das Buch Genesis will Toledot erzählen. Es ist ihm darum zu tun, die Toledot des Volkes Israel aus den Toledot des Menschengeschlechts und diese aus den Toledot des Himmels und der Erde herauszuentwickeln. Die Kosmogonie, die Entstehung der Welt, wird um der Ethnogenie, der Entstehung eines Volkes willen erzählt. Wir sollen den Sinn seines Ursprungs bis in den Sinn des Weltursprungs zurückverfolgen, bis in die Absicht des Schöpfers mit seiner Schöpfung hinein. Gewiß, die Bibel trägt keine theologischen Sätze über diese Absicht und diesen Sinn vor, sie erzählt nur, aber was sie erzählt ist Theologie, die biblische Theologie ist eine erzählte Theologie. Man kann das Buch nicht wirklich aufnehmen, wenn man es nicht so aufnimmt: als eine Lehre die nichts ist als Geschichte, als eine Geschichte die nichts ist als Lehre. Wir erfahren die Weltgeschichte als Geschichte Israels; und eben darin, nur darin und nicht außerhalb davon, empfangen wir die Lehre, wozu es die Welt gibt und wozu es Israel gibt, beides in einem.

Das Buch Genesis beginnt mit zwei Schöpfungsberichten, die, gleichviel wann und wie der eine, wann und wie der andere entstanden ist, einander genau ergänzen, wie Natur und Geist, wie das Gefühl des Menschen, als Spätgeborener am Rande des Kosmos zu stehen, und das Gefühl des Menschen, als Erstgeborener in der Mitte seiner Welt zu stehen. Am Schluß des ersten Schöpfungsberichts steht ein doppelter Segen: an die ersten Menschen und an den Sabbat, am Schluß des zweiten Berichts steht ein doppelter Fluch: an die ersten Menschen und an den Erdboden. Zwischen beiden steht die Sünde. Mit dem Segen ist der natürliche Mensch eingesetzt, mit dem Fluch der geschichtliche Mensch, mit beiden zusammen das Doppelwesen und das Doppellos des Menschen.

Die so in die Welt und Weltgeschichte gesandte erste Menschheit scheitert. Aber nicht an einer Sünde gegen Gott. Die Sünde gegen Gott hat nur zur Vertreibung aus dem Paradies geführt, die Sünden der Menschen gegeneinander, der Weg des Unfriedens, der mit dem Brudermord beginnt und damit endet, daß sich die Erde mit „Gewalttat“ füllt und sie, die Erde selber, durch

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 83, 1939, S. 47–65.

die Taten des Menschen „verderbt“ wird, führen zur Sintflut. Wieder steht, wie im Beginn der Schöpfung, das Wasser über der Erde. In ihm bewahrt, wird die zweite Menschheit auf die Erde eingesetzt. Sie empfängt den gleichen Segen wie die erste, den gleichen Segen der natürlichen Fruchtbarkeit, der Toledot, des Werdens der Geschichte auf dem Wege der Natur; aber nun wird der Segen zum Unterschied vom ersten an das Verbot der Gewalttat gebunden, nun wird dem Menschen gesagt, was dort nur erzählt worden war: daß er im Bilde Gottes geschaffen ist und durch die Gewalttat dieses Bild verletzt.

Und nun scheitert auch die zweite Menschheit, und nun an einer Sünde gegen Gott. Aber das Merkwürdige an dieser Sünde ist, daß die Menschen mit ihr das Gegenteil von dem anstreben, womit sie vorhin gesündigt hatten. Die erste Menschheit hatte, vom Brudermord angefangen, statt zusammenzuhalten, Mensch von Mensch getrennt; die zweite will zusammenhalten – auf eine falsche Weise. Jene hatte das Ziel, Menschheit zu werden, durch die Gewalttat verfehlt; diese will in einer Stadt beisammen bleiben, will sich nicht zerstreuen lassen, will gemeinsames Werk tun, will Menschheit sein – indem sie sich gegen Gott auflehnt. Das gemeinsame Werk zentriert im Turm, dessen Spitze in den Himmel, gegen den Himmel weist; daß dies die Absicht ist, wird in dem *הכה* deutlich, mit dem der Himmel ihr *הכה*, ihren Kriegsruf, beantwortet. Die Strafe spricht die Sprache der Sünde. Schon Adam und Eva hatten für die Sünde am Baum der Erkenntnis dadurch büßen müssen, daß ihnen der Zugang zum Baum des Lebens abgeschnitten wurde. Ihre Nachkommenschaft wurde zum Lohn für die gegenseitige Vernichtung der Vernichtung preisgegeben, und dafür, daß sie „die Erde verderbten“ (*משחיתים את הארץ*), kam die Flut, „die Erde zu verderben“ (*לשחת את הארץ*). Der zweiten Menschheit widerfährt nun eben das, was sie verhüten wollten, ohne daß es ihnen gedroht hätte: die Zerstreung. Es gibt keine Vernichtung mehr; das war im „ewigen Bund“ „mit allen lebenden Wesen“ zugesichert worden; was jetzt, als Strafe für die verkehrte Sammlung kommt, ist die Zersprengung, auf das *פן נפויץ* antwortet *ויפיץ* und nochmals *הפיצם*, und der in großartiger Entsprechung zwischen Oben und Unten aufgebaute Abschnitt, der mit *כל הארץ* begann, endet mit dem in dreifachem Refrain, der dem Hörer und Leser einhämmern soll, um was es geht, wiederholten: *על פני כל הארץ*. Schon im vorhergehenden Abschnitt, der Völkertafel, war vierfach, in drei Verben, erst *נפרדו*, dann *נפצו*, dann *נפלגה* und dann wieder *נפרדו*, angekündigt worden, was nun geschieht. Die einheitliche Menschheit, die keine war, weil sie es gegen Gott sein wollte, wird zu *גוים* zersprengt, die einheitliche Erde (*ארץ*) zu Ländern (*ארצות*) und die einheitliche Sprache (*שפה*) zu Sprachen (*לשונות*). Das deutlichste Merkmal der neuen Situation ist, daß nun keiner den anderen versteht. Und inmitten dieser verwandelten Menschenwelt, inmitten der Völkerwelt, steht die unvollendete, unvollendbare Stadt, Babel, die Stadt der Verwirrung. Das ist die Situation des Menschengeschlechts, in der

Abram geboren ist, in der er mit seiner Sippe auf Kanaan zu wandert und in der er nun den Ruf Gottes empfängt. Nur aus dem Sinn dieser Situation können wir den Sinn dieses Rufs verstehen, nur aus dem Ausgang des ersten und des zweiten Segens den Sinn des dritten, der auf den Ruf folgt und der so ganz anders klingt als die beiden fast gleichlautenden ersten.

Die wesentliche Voraussetzung ist die folgende. Nachdem die Menschen Mal um Mal, in zwei Weltaltern, die göttliche Absicht, sie aus eigenem Willen, aus freiem Gehorsam zu einer wirklichen Menschheit zusammenwachsen zu lassen, vereitelt haben, soll nun ein dritter Anfang kommen. Aber dieser dritte Anfang kann nicht mehr, wie die beiden ersten, die Einsetzung einer einzigen Sippe bedeuten, aus der das Menschengeschlecht entstehen oder sich erneuern soll, denn es kann einerseits keine Vernichtung mehr geben, die alles Schuldige und daher Unbrauchbare hinwegräumt, und andererseits gibt es nun keine einheitliche Menschenschar mehr, sondern die Vielheit der Völker. Der neue Weg kann nur von dieser Tatsache ausgehen. Sein Ziel kann nicht mehr eine spaltungslose Menschheit, sondern nur eine ihre Spaltungen überwindende und über ihnen sich vereinigende sein, nur der Zusammenschluß der Völker zu einer Menschheit, als zu einem Volk aus Völkern. Wie aber kann das Ziel erreicht werden? Damit die Vielheit der Völker zur Einheit eines Völkervolks gelange, muß ihr erst kundgetan werden, wie ein wirkliches Volk, als das Einssein einer Vielheit verschiedener Menschen, aussieht. Kundtun kann so etwas nicht das Wort, sondern nur das Leben, – das Leben eines wahren Volkes. Aber von diesen Produkten eines Zerfalls taugt keins dazu, dies mit seinem Leben kundzutun. Ein neues Volk muß kommen, und zwar eins, das nicht durch den natürlichen Prozeß der Toledot allein entsteht, sondern an dessen Geburt die Offenbarung, die Verheißung und das Gebot von oben mitwirken: an seinem Anfang muß sein Ziel stehen, damit es seine Aufgabe am Ziel der Menschheit erfülle. Dies ist es, was geschieht. Der Mann Abram wird abgesondert und ausgesandt. Er wird aus der Völkerwelt geholt und muß seinen eigenen Weg gehen, der für ihn und seine Nachkommen immer neue Absonderung bedeutet. Als er aus dem Vaterhaus tritt, kommen noch Verwandte mit ihm; daß er im neuen Lande sich auch von ihnen trennt, hat seinen eigentlichen Sinn darin, daß sie sich nicht wie er von den Völkern absondern, sondern mit ihnen verschmelzen wollen. Im nächsten Geschlecht geschieht Sondernung in seiner eigenen Sippe und im nächsten wieder, und über jeder stehen Gottesworte. Dann endlich ist ein Geschlecht da, in dem keine Sondernung mehr zu geschehen braucht. Aber eben dieses Geschlecht gerät in einen neuen „Eisenschmelzofen“ (Deut. 4, 20, I. K. 8, 51), aus dem es „herausgeführt“ werden muß, „ein Volk aus dem Eingeweid eines Volkes“ (Deut. 4, 34) – wie der Stammvater aus dem einen der zwei großen Stromreiche, zwischen denen sich die Staatsgeschichte Israels abspielen sollte, so es aus dem zweiten –, um zunächst das zu werden, als was allein es jene Kundgebung wirken kann: „ein Volk das einsam wohnt und unter die Weltstämme nicht gerechnet wird“.

Diese ganze Geschichte, dieser Weg von Ur Kasdim zum Sinai, ist eine Folge von Aussonderungen und Absonderungen, Ereignisse der Geschichte – Sippen-geschichte und Volksgeschichte –, aber die Offenbarung steht über ihnen und gibt ihnen ihren Sinn, weist ihnen ihr Ziel. Denn das Ziel all der Absonderung ist eine künftige Verbundenheit.

Von diesem Ziel wissen die Propheten zu sagen. Aber die Erzählung vom Anfang des Weges, von der Herausholung Abrahams, entspricht auch in eigen-tümlicher Weise der entscheidenden Erfahrung des prophetischen Menschen, seinem eigenen Herausgeholtwerden aus seiner natürlichen Umgebung. Wenn Abraham zu Abimelech sagt (Gen. 20, 13): „Als mich die Gottmächte abirren ließen von meinem Vaterhaus“, müssen wir daran denken, was Amos dem Priester antwortet (Am. 7, 15): „ER hat mich von hinter den Schafen genom-men.“ Aber wie viel *früher* klingt Abrahams Rede! Wohl, es ist seltsam, daß in dem gleichen Abschnitt, und nur in ihm, Abraham ein Kündler – d. h. ein redender Mittler zwischen Himmel und Erde – genannt wird. Ein früher Pro-phet, einer aus der Blütezeit des großisraelitischen Reiches etwa, mag für diese Gestalt der Erzählung verantwortlich sein. Aber wir würden gründlich irren, wenn wir meinten, er projiziere lediglich seine Art und seine Erfahrung in die Urzeit hinein. Gleichviel, wie es um den *Begriff* des Propheten steht, prophe-tische *Existenz* ist so alt wie Israel; so etwas kommt nicht mitten in der Ge-schichte einer Gemeinschaft hinzu, sondern ist in seiner ursprünglichen Art so alt wie diese Geschichte. Und ohne die Urerfahrung des Herausgeholtwerdens, d. h. ohne die Gewißheit eines Menschen der Urzeit, das was er tut ohne es zu wollen, tue er weil der Gott es will, gäbe es den Glauben Israels nicht.

2

Ich habe darauf hingewiesen, daß die Erzählung von Abraham durchaus nur aus ihrem Platz im Zusammenhang der biblischen Geschichte, zwischen der Erzählung vom Scheitern der einheitlichen Menschheit und der Erzählung vom Werden des Volkes Israel im Schatten von Berufung und Verheißung zu ver-standen ist. Dieser sein Platz im Zusammenhang bestimmt Stoffauslese und Stoffbearbeitung, Komposition und Stil, Bildersprache und Wortwahl. Die Schrift sagt ihre Lehre, nicht indem sie sie als Lehre vorträgt, sondern mit den Mitteln der Erzählung, ohne die durch die Gestalt der Erzählung gezogenen Grenzen zu überschreiten. Die Mittel der Erzählung aber verwendet sie in einem Ausmaß, das die Weltliteratur bis heute ihr nicht abgelernt hat, und sie arbeitet mit so unvordringlichen, wenn auch deutlichen Bezügen und Verknüpfungen, daß eine vollkommene Aufmerksamkeit dazu gehört, um ihre Absicht zu erfassen, – eine so vollkommene Aufmerksamkeit, daß sie bis an unser Geschlecht noch nicht erfüllt worden ist und daß es uns Spätlingen vor-behalten blieb, Übersehenes, Vernachlässigtes, ungenügend Gewürdigtes in seiner Bedeutsamkeit zu zeigen.

Der Platz, den die Erzählung von Abraham im Zusammenhang der biblischen Geschichte einnimmt, stellt ihr eine dreifache Aufgabe. Sie hat erstens ihre Verbindung nach rückwärts sichtbar zu machen, also darzustellen, wie Abraham als neuer volksgestaltiger Anfang sich im Verhältnis zu der alten gescheiterten völkerlosen Menschheit ausnimmt. Sie hat zweitens den Weg abzuschreiten und uns, ihre Leser, abschreiten zu lassen, den die göttliche Berufung und Verheißung durch das Leben Abrahams von Haran bis zum Berge Moria geht, und hat dabei die Ankündigung des Weges aufleuchten zu lassen, den die aus Abraham hervorgegangenen Stämme zur Volkwerdung und zum Empfang der zweiten, ans gewordene Volk gerichteten Berufung und Verheißung, von Beerseba also über Ägypten zum Berge Sinai gehen werden. Sie hat drittens im Bilde von Ereignissen des Lebens Abrahams, als in „Zeichen“, die Geschehnisse des Volkes Israels anzusagen und also, wie seine persönliche Berufung ein Vorbote der Volksberufung ist, so auch seine Biographie überhaupt als eine Vorwegnahme der Volksgeschichte, gleichsam als eine gelebte Weissagung, erscheinen zu lassen. Die erste dieser Aufgaben erfüllt die Schrift durch inhaltliche und sprachliche Bezüge zur Erzählung von dem Begründer der eben gescheiterten zweiten Menschheit, von Noah; die zweite erfüllt sie durch den in strenger Architektonik aufgebauten Bericht von den sieben Offenbarungen an Abraham; die dritte erfüllt sie durch die Hindeutungen auf Dasein und Geschichte des Volkes, die in der Erzählung der Begebenheiten des Lebens Abrahams außerhalb des Berichts von den Offenbarungen enthalten sind.

Ich beginne mit der Rückverbindung.

Der ersten, in der Sintflut untergegangenen Menschheit braucht die Schrift Abraham nicht gegenüberzustellen, sondern nur der zweiten, der eben, in deren Mitte er lebt, wenn auch nicht in ihrer ursprünglichen einheitlichen Form, sondern in der zur Völkerwelt verwandelten. Nur diesem zweiten Anfang braucht Abraham gegenübergestellt zu werden, weil nur dieser, wie der dritte, auf einer Erwählung begründet ist. Die Gegenüberstellung geschieht dadurch, daß Abraham mit eben jenem erwählten Mann, mit Noah, der zweite Erwählte also mit dem ersten verglichen wird, sein Wesen mit dem Wesen jenes und die Kundgebung an ihn mit der Kundgebung an jenen. Diese Vergleichung aber wird nicht als solche, nicht lehrhaft vorgetragen, sondern sie bedient sich der in dem Wortbestand der Sprache selbst, in deren Bildern und Ausdrücken gegebenen Mittel, die nur unsere Aufmerksamkeit aufzunehmen braucht; sie bietet sich also nicht unserem diskursiven Verstande, sondern unserer Anschauung dar.

Noah ist die erste Person, der die Schrift Epitheta beilegt. Sie sagt von ihm (Gen. 6, 9), er sei „in seinen Geschlechtern“, in den Generationen also, die sein Leben umfaßt, „bewährt“ (צַדִּיק) und „ganz“ (תָּמִים) gewesen. Beides sind Begriffe der Übereinstimmung, der erste einer Übereinstimmung zwischen Innen und Außen, zwischen einer Wahrheit und einer Wirklichkeit, zwischen

der Richtigkeit einer Sache und ihrer Anerkennung, zwischen einer Gesinnung und einem Verhalten, der zweite einer Übereinstimmung zwischen den Teilen und Eigenschaften eines Wesens, somit einer Wesenseinheit und Wesensvollständigkeit. Der Grundtypus für den ersten Begriff ist der Freispruch des Unschuldigen vor Gericht, der die Übereinstimmung zwischen dem wahren Sachverhalt und der äußeren Geltung herstellt, der Grundtypus des zweiten ist das heile, fehlerlose Opfertier, die Kreatur „aus einem Stück“. Die Schrift selbst erläutert den ersten Begriff durch die Parallele „der Treue hält“ (Jes. 26, 2), den zweiten durch das Gebot, ganz mit seinem Gott zu sein (Deut. 18, 13). Beide Epitheta werden Noah in einer einfachen Aussage beigelegt; als Drittes aber kommt die Mitteilung hinzu, er sei „mit dem Gott einhergegangen“. Diesen Ausdruck kennen wir schon (Gen. 5, 22, 24) von Henoah, Noahs Urahn, her, der bis zu seinem Ende „mit dem Gott einherging“, dann aber, statt wie seine Väter und seine Nachkommen zu sterben, in einer ihm eigentümlichen Weise verschwand, „denn Gott hatte ihn genommen“. Eine Metapher für frommen, Gott wohlgefälligen Lebenswandel ist dieser nur bei diesen zwei Männern vorkommende Ausdruck nicht, wie überhaupt in solchen frühen Erzählungen Bilder aus der religiösen Sphäre nicht Umschreibungen moralischer Begriffe bedeuten. Gottes Teilnahme an den Geschicken der Menschenwelt wird im Bilde einer Bewegung gesehen, von dem Einhergehen Gottes oder der Gottesstimme im Garten Eden (Gen. 3, 8) bis zum Einhergehen Gottes inmitten des Lagers Israel (Deut. 23, 15); und die Gemeinschaft von Menschen aus der völkerlosen Urzeit, von Menschen also, die keine über ihr Leben hinausreichende Aufgabe hatten, mit Gott wird im Bild ihres Begleitens Gottes in dieser seiner Bewegung gesehen.

Die drei Wörter, „Bewährung“, „Ganzheit“, „Einhergehen“ finden wir nun in der Geschichte Abrahams wieder, und wie Noah nur durch diese drei gekennzeichnet wird, so treten ihnen auch hier keine anderen zur Seite. Aber sie erscheinen in einer auf das merkwürdigste veränderten Gestalt. Zu einer einheitlichen Aussage über das Wesen des Mannes werden sie nicht wie dort verwendet. Das erste finden wir in der mittleren und wirklich zentralen der sieben Offenbarungen; da wird Abrahams Vertrauen ihm von Gott „als Bewährung“ geachtet; es wird also nicht von Abraham wie von Noah ausgesagt, er sei ein bewährter Mann gewesen, sondern nur eine einzelne Eigenschaft oder Haltung von ihm gilt in den Augen Gottes als Bewährung. Das zweite in Verbindung mit dem dritten steht hier vollends nicht in der Form der Aussage, sondern in der des Befehls; Gott gebietet Abraham anscheinend, etwas zu werden, was Noah von selber war! Das scheint doch die Rangordnung der beiden zu verkehren. Man hat dem Rätsel schon früh nachgeforscht, und unsre Weisen waren auf der rechten Spur, als sie die Lösung in den Worten „in seinen Geschlechtern“ fanden: nicht absolut, sondern nur im Verhältnis zu seinen verderbten oder fragwürdigen Geschlechtern sei Noah bewährt

und ganz gewesen¹. Daß die Schrift in der Tat mit ihnen sich selbst erklären will, wird darin offenkundig, daß sie an der entscheidenden Stelle der Gottesreden an Noah (7,1) variiert werden: „denn dich habe ich als vor mir bewährt in diesem Geschlechte gesehen“. Solche Wiederholungen zeigen sehr oft in der Schrift an: Hier merke auf, von hier aus wirst du verstehn. Nur muß man die Einsicht der rechten Deutung noch vertiefen. Noah ist, obgleich er als „Mann der Adama“ den Bodenbau erneuert und die Adama vom Fluch befreit, wirklich der an „seine Geschlechter“ gebundene. Er empfängt keine Aufgabe, die über sie hinausreicht, keine *geschichtliche* Aufgabe. Auch das Verbot der Blutvergießung, das ihm zuteil wird, ist ein allgemeines; nichts wird von ihm gefordert, das er und gerade er für künftige Geschlechter zu vollbringen hätte; nicht, daß er, wie Abraham, mit seinem Leben das Leben eines Volkes vorbereite, das der Völkermenschheit zum Muster des Gemeinschaftslebens werden soll. Bei Abraham kommt es nicht auf sein von Gott sozusagen vorgefundenes Wesen, sondern auf sein Tun und sein Werden an. Sein Vertrauen, das Gott ihm als Bewährung achtet, daß er Gott nämlich vertraut, *ehe* dieser die Verheißung erfüllt, weist in bedeutsamer Weise auf das so ganz andere „Vertrauen“ des Volkes hin, das Gott erst vertraut, nachdem Mose die Zeichen getan hat (Ex. 4, 31), und dann wieder, nachdem sie durchs Schilfmeer geführt und die Ägypter darin versenkt worden sind (14, 31): daß das Volk das nicht erfüllt, was Abraham vorweggenommen hatte, macht uns in einer stillen, aber unüberbietbar starken Weise das Versagen des Volkes der Aufgabe gegenüber spürbar. Und bedeutsam ist auch jene zweite Selbsterklärung der Schrift, daß das Wort an Abraham „Sei ganz“, zu Beginn des Abschnitts stehend, in dem ihm das Bundeszeichen Israels als das Israel von den Völkern scheidende geboten wird, als Wort an das Volk „Ganz sollst du mit IHM deinem Gotte sein“ (Deut. 18, 13), in einem Abschnitt wiederkehrt, der das Prophetentum gegen das Zauberwesen des Volkes stellt; nur diese beiden Male steht das Adjektiv in der Schrift in einem persönlichen Gebot, und die zweite Stelle erscheint dadurch als auf die erste zu beziehen. Man darf vermuten, daß in solchen Fällen die Redaktoren der Schrift absichtlich davon abgesehen haben, weitere Ausdrücke der gleichen Art aufzunehmen, um nicht den Eindruck des gegenseitigen Bezugs zu verwischen.

Eine stärkere Abwandlung empfängt das dritte der drei kennzeichnenden Worte in der Erzählung von Abraham. „Mit dem Gott ging Noah einher“, hat es dort geheißt; nun aber hören wir das Wort an Abraham: „Geh vor mir einher!“ Wie wichtig es der Schrift ist, erkennen wir daraus, daß Abraham nach der Vollbringung seines Wegs der Erprobung und Bewährung das Vollbrachte ebenso ausdrückt (24, 40), er sei vor Gott einhergegangen, und Jakob weiß von seinen Vätern (48, 15) nur eben dies zu sagen. Doch auch dieses Bild ist nicht als Metapher für „Gott ergeben sein“ zu verstehen, sondern

¹ Die wichtigste, weil entschiedenste, Formulierung scheint mir die des M. Tanchuma z. St. zu sein.

konkreter und präziser. Heißt aber „mit Gott einhergehen“ ihn begleiten, so hat „vor ihm einhergehen“ eine andere Bedeutung. Wenn ein Führer zu den Geführten wie Samuel (I. Sam. 12, 2) sagt, er sei vor ihnen einhergegangen, und nun gehe der von ihm gesalbte König vor ihnen einher, so sehen wir vor uns den Heereszug und den Feldherrn an seiner Spitze. Wenn aber das Verhältnis das umgekehrte ist, wenn etwa Gott (I. Sam. 2, 30, 35) zu Eli sagt, bisher seien die Männer des Hauses Elis vor ihm einhergegangen, nun aber, da dieses Haus von ihm abgefallen sei, wolle er sich einen getreuen Priester bestellen, der vor dem Gesalbten Gottes einhergehen soll, so sehen wir vor uns das Friedensbild des Herrschers, der, ehe er selbst eine Stadt seines Reiches besucht, einen Herold vorausschickt, der sein Kommen ansagt und den Weg vor ihm räumt. Dies eben ist Abrahams Amt. Aber wir müssen noch genauer erfassen, was ihm aufgetragen ist. Wir hören von ihm, daß er, das Land durchfahrend, zu Sichem und zu Bethel Altäre baut und den Gottesnamen ausruft, daß er später zu Beerseba eine Tamariske pflanzt und den Gottesnamen ausruft. Als Gebet² ist dieses Rufen nicht zu verstehen, als Predigt an die Heiden erst recht nicht; für die letztere Bedeutung gibt es keinen Beleg, aber auch die erste ist nicht die ursprüngliche, wie schon daraus zu ersehen ist, daß die Schrift mit eben diesem Ausdruck (Ex. 33, 19; 34, 5) Gott selber seinen Namen ausrufen läßt. Das Ausrufen, wie wir es in der Zeit vor der Reichsgründung, von Abraham bis Gideon, mehrfach mit dem Bau eines Altars verbunden und zuweilen als Ausrufung eines *neuen* Namens (Gen. 21, 23³; 33, 20; Ex. 17, 15; Ri. 6, 24) finden, bedeutet eine *Proklamation*. Wer eine Stadt erobert, dessen Name wird, wie wir aus einem Worte Joabs (II. Sam. 12, 28) wissen, darüber ausgerufen; eine etwas schwierige Psalmstelle (49, 12) erklärt sich daraus, daß die Namen der Grundherren über ihren Liegenschaften ausgerufen wurden. Von Gott hören wir, daß über dem Ort und über der Gemeinschaft, darin er als Herr Wohnung nimmt, sein Name ausgerufen wird: über der Lade (II. Sam. 6, 2), über dem Tempel (I. K. 8, 43 u. a.), über Jerusalem (Jer. 25, 29), über ganz Israel (Deut. 28, 10 u. a.). Abraham zieht, als Herold Gottes, ihm, dem König des künftigen Israel, voraus, er durchzieht die Provinz des Gottesreichs, in der der Herr einst Wohnung nehmen wird, und proklamiert sie durch Ausrufung des Namens Gottes als dessen Besitz und Residenz.

Noah erscheint vor dem Hintergrunde einiger Geschlechter einer völkerlosen Menschheit, Abraham vor dem aller Geschlechter eines Volkes, dem geboten ist, als „Volk Gottes“ die Völker zum Berge Gottes zu bringen, daß sie sich hier zur Menschheit verbünden. Noah steht an seinem Platz in der Natur, ein aus der Flut Geretteter, ein „Mann des Ackerbodens“; Abraham geht als Erster einen Weg in die Geschichte, ein Ausrufer der Herrschaft Gottes.

² So zuletzt B. Jacob und Jecheskel Kaufmann.

³ [Ebenso Buber, Seherum, S. 32. Ist nicht gemeint Gen. 21, 33? – K. W.]

3

Die sieben Offenbarungen an Abraham sind sowohl untereinander als mit den Erzählungen, die zwischen ihnen stehen, sorgfältig und bedeutsam verknüpft. Jede der Offenbarungen und jede der anderen Erzählungen steht an ihrer Stelle im ganzen und kann an keiner andren stehen. Die Offenbarungen erscheinen als Stationen eines Wegs von Erprobung zu Erprobung und von Segen zu Segen; keine von ihnen kann umgestellt werden, ohne das Ganze zu erschüttern. Durch keine Quellentheorie läßt sich dieses Gefüge erklären, das sehr mannigfaltig in Charakter und Stil und doch von einer einheitlichen großen Anschauung zusammengehalten ist. Wenn man z. B. die so grundverschiedenen beiden Berichte des Bundesschlusses, das 15. und das 17. Kapitel, verschiedenen Quellenschriften zuteilt, so ist damit ebensowenig wie bei den beiden Schöpfungsberichten klargestellt, wie es zugeht, daß sie einander auf das genaueste ergänzen, jedes die wesentlichen Motive enthält, die dem andern fehlen, und der zweite, ganz aktive, der die Namensänderung und die Verleihung des Bundeszeichens enthält, nicht anderswo als nach dem ersten, ganz visionären, stehen kann, der die Schau, Schau zu den Sternen und Schau in die Geschichte, und die Feuerserscheinung zwischen den Tierstücken schildert. Erst beide zusammen ergeben das vollkommene Gegenstück zum Noahbund: dort und hier wird Vieh und Vogel dargebracht, aber dort ist es ein Bund mit allem Lebenden, hier mit einem künftigen Stamme, dort und hier wird Lebenserhaltung in der Zukunft zugesprochen, aber dort allgemeine im öffentlichsten Zeichen, dem des Bogens, hier volkhafte im intimsten Zeichen, dem der Beschneidung, dort geht es um die Erde, hier um die Zeugung Israels. Das ist nicht Redaktion, sondern Komposition größter Art, und dergleichen kann nicht an Auszügen aus Schriften, sondern nur an der ganzen reichen und plastischen Materie der erzählerischen Überlieferung vollzogen werden. Und ebenso verhält es sich mit der Verknüpfung zwischen den einzelnen Offenbarungen und den zwischen ihnen stehenden Erzählungen. Man teilt z. B. die Fürbitte Abrahams für Sodom in der sechsten Offenbarung und die Erzählung von seinem Aufenthalt bei Abimelech zwei verschiedenen Quellenschriften zu; aber eben die Fürbitte motiviert, daß Gott nun von Abraham sagt: „Er ist ein Kündler, er wird für dich einstehen“: durch die kühne Fürbitte ist er in Gottes Sinn zum Kündler aufgestiegen, der, wie zwischen Oben und Unten, so auch zwischen Unten und Oben mitteilt; Gott hat gleichsam erkannt: „Ja, der Mann ist ein Prophet geworden“, und er spricht es nun aus. Das ist keine nachträgliche Auslegung, das ist der Urmidrasch der biblischen Komposition. Der große prophetische Kompositor will sagen, so, durch das Erbarmen eines Menschen und sein unerschrockenes Eintreten dem Gott gegenüber für den Gegenstand seines Erbarmens sei die Prophetie entstanden; und er sagt es, indem er aus der Überlieferung vom Urvater den geeigneten Stoff auswählt und ihn in der geeigneten Weise anordnet. Warum aber konnte er

das? Weil die Überlieferung selber es so darbot, daß man es aus ihr durch Auswahl und Anordnung herausholen konnte.

Die sieben Offenbarungen sind sieben Stationen eines Menschenwegs vom Beginn der gegenseitigen Beziehung zwischen diesem Menschen und Gott bis zu ihrer Vollendung. In der ersten (12, 1–3) schickt Gott diesen Menschen aus dem Haus in das Land, das er ihn „sehen lassen“ wird, als in seine Aufgabe, er verheißt ihm, daß ein Volk aus ihm werden soll, und segnet ihn auf den Weg. Die zweite (12, 7) geschieht schon in dem neuen Land, schon nachdem Abram darin gewandert ist; nun erst, wie er ihm nun erst das Land verspricht, das er ihm zeigt („dieses Land“), gibt Gott ihm auch sich selbst zu „sehen“, – als dem ersten Menschen in der Schrift; auch dies erläutert die Schrift selber, wenn sie Gott dem Mose die Bitte, ihn seine Glorie sehen zu lassen, dadurch erfüllen läßt, daß er vor ihm die göttlichen Eigenschaften ausruft, die unmittelbar das Handeln des Menschen betreffen. Die dritte Offenbarung geschieht, nachdem Abraham sich von Lot getrennt hat, so daß nunmehr keine andere Tendenz im Verhältnis zu den Völkern die seine stört; wieder wird vom Sehen gesprochen, und zwar nun vom Sehen des ganzen Landes, denn nun erst wird Abraham „das ganze Land“ verheißt, das er ganz durchwandern soll, um es mit seinem Fuß für sein Volk in Besitz zu nehmen, wie es Josua in seiner Rede vor dem Landtag zu Sichem, an Abrahams erstem kanaanischem Wohnsitz, in eben dieser Bedeutung von Gott aussprechen läßt (Jos. 24, 3): „Ich ließ ihn durchs ganze Land Kanaan gehen“; und in der dritten Offenbarung geht es so ganz und gar um Land, um Erez, daß notwendigerweise auch der Staub der Erez, der Erdenstaub, zum Gleichnis der Volksmehrung wird: nur in Verbindung mit diesem Land wird das Volk seine Aufgabe erfüllen können. Die vierte Offenbarung, die zentrale, wird an die vorhergehende Erzählung von Abrams Feldzug gegen die Könige durch ein Wortspiel verknüpft, durch das Zusammenklingen des Wortes miggen im Schlußteil der Erzählung mit dem Wort magen im Anfangsteil der Offenbarung, – zwei Wörter, die nur das eine Mal im Buch Genesis stehen und das erste von ihnen nur dreimal in der Bibel; die Absicht dieser Verknüpfung geht einem deutlich auf, wenn man daran denkt, daß, wie in der dritten Offenbarung das Sehen der Erde, so in der vierten das Sehen des Himmels den Stoff zum Gleichnis gibt: in der zwischen beiden stehenden Erzählung wird im Spruch Malkizedeks und im Gegensatz Abrams Gott als der „Stifter von Himmel und Erde“ bezeichnet. In dieser mittleren der sieben Offenbarungen wird das „Sehen“, das in den drei ersten wiederkehrte, zur prophetischen „Schau“ erhöht, wie der ganze Abschnitt im Stile der prophetischen Vision abgefaßt ist. Nun erst wird dem greisen Abram unmittelbar der Erbe verheißt, nun erst im Hindurchgehen der Flamme zwischen den Tierstücken der Bund im Sinnbild angesagt; dazwischen aber steht, und nur hier in der Erzählung von Abraham, ein Ausblick in eine bestimmte Zeit der Volksgeschichte, in das ägyptische Exil, und damit zusammenhängend wird erst hier der Vorgang

des Anfangs in seiner vollen Bedeutung kundgetan: nicht erst aus Haran durch den Ruf, sondern schon aus Ur Kasdim hat, ohne daß Abram es wußte, Gott ihn geholt, um ihn ins Land zu bringen, und diese Herausholung wird als der Vorläufer der Herausholung Israels aus dem ägyptischen Exil deutlich: das Wort Gottes, er sei es, der diesen Mann aus der Völkerwelt „herausgeführt“ habe, weist auf den Anfang des Dekalogs hin, wo Gott dem Volke sagt, er sei es, der es aus dem Innern eines Volkes „herausgeführt“ habe. In der Ansage des Exils hieß es, die Ägypter – die nicht mit Namen bezeichnet werden – würden Israel „bedrücken“; in dem nun folgenden Abschnitt wird erzählt, wie die „ägyptische Magd“ von Sara „bedrückt“ wird – dreimal kehrt der in der Umgebung sonst nicht vorkommende Wortstamm wieder, um uns den Zusammenhang zwischen den Vätergeschichten und der Volksgeschichte einzuprägen. Die flüchtende Magd, heimgesandt vom Gottesboten – sie ist der erste Mensch der Schrift, den ein solcher Bote aufsucht –, ruft Gott mit einem neuen, nur hier vorkommenden Namen an: weil sie (man denkt unwillkürlich an Mose, der, als Gott ihm seine Eigenschaften mitteilt, Gott „von hinten sieht“) „hinter ihm“ hersah, nennt sie ihn den Gott des Sehens. Vierfach kehrt der Wortstamm wieder, der auch zu dem Anfang der nächsten, der fünften Offenbarung, überleitet, wo Gott sich nun zum zweitenmal von Abram „sehen läßt“: nun, an der Schwelle des hundertsten Jahrs, gibt er ihm endgültig den Auftrag, als sein Herold vor ihm einherzugehen und darin ganz zu sein, nun gibt er ihm einen neuen Namen, indem er in den alten einen Buchstaben aus der Mitte seines eigenen Namens wirft, nun verheißt er ihm das Umfassendste: daß er zum Vater einer Völkermenge werden soll, was, wie schon früh⁴ erkannt worden ist, nicht mehr auf Israel, sondern auf die kommende Völkermenschheit geht, die durch Israel werden soll; daß Israel aber der Weg zu ihr ist, das wird dadurch ausgesprochen, daß nun das Bundeszeichen verliehen wird, das die Zeugung, das Volkwerden durch die Zeugung, heiligt. Und wieder mit einem „Sehenlassen“ beginnt der Bericht der sechsten Offenbarung. Für die Begegnung von Gott und Mensch, wie sie auf dem bisherigen Wege immer stärker hervortrat, erscheint nun das vertraulichste Bild, das der biblischen Erzählung möglich ist: drei Menschen kommen zu Abraham, er sieht hin, sie „stehen über ihm“, er lädt sie ins Haus, sie essen an seinem Tisch, während er nun „über ihnen steht“, sie sprechen zu ihm, aber nicht im Plural, sondern im Singular, als wie wenn Gott allein spricht, so verheißten sie ihm für dieses Jahr den Sohn; die Männer, anscheinend zwei von den drei, gehen von dannen, Abraham geleitet sie; Gott, der zurückblieb, spricht zu sich selber, und darauf folgt sein Gespräch mit Abraham. Zwischen dem Selbstgespräch aber und dem Gespräch ist eine Beziehung gestiftet, die die Begegnung von Gott und Mensch zur Entsprechung von Gott und Mensch steigert. Im Selbstgespräch sagt Gott, er wisse, daß Abraham

⁴ j. Bikkurim I 3.

seinen Söhnen gebieten werde, den Weg Gottes zu hüten, und das ist wieder keine Metapher, sondern „der Weg Gottes“ bedeutet den wirklichen Weg, den Gott durch die Weltgeschichte geht, und Israel soll, wie immer wieder von der Lehre und den Propheten gefordert wird, auf diesem Weg in seine Fußstapfen treten; als das Wesen dieses Weges bezeichnet Gott hier, „Bewährung und Gerechtigkeit zu üben“. Im Gespräch aber sagt Abraham das kühnste Menschenwort der Schrift, kühner als irgendein Wort des mit Gott rechtenden Hiob, größer als sie alle, weil es das Wort des Fürbitters ist, der sich in der Absicht seiner Fürbitte auch vor Gott selbst nicht mehr fürchtet, sondern furchtlos seine Person einsetzt: „Der die ganze Erde richtet, soll der nicht Gerechtigkeit üben!“ Durch die Wiederkehr dieser Wortverbindung – auch sie kommt in dem Buch nur in diesem Abschnitt vor – wird die Entsprechung Gottes und des bewährten Menschen, die Gemeinsamkeit des Wegs, zu ihrem stärksten Ausdruck gebracht. Nun ist der Weg zum Kündertum vollendet, nun kann Abraham von Gott zum Kündler erhoben werden.

Aber damit ist der Weg der Offenbarungen, der Weg der Erprobung und des Segens, der Weg der Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott noch nicht vollendet. Auf die Erzählung von der Geburt Isaaks folgt zunächst die von der Fortschickung Ismaels, die um der Aufgabe Israels willen von Gott gebilligt wird: die Trennung von Lot geschah als von einem, der sich mit Sodom verschwägern wird, die Trennung von Ismael als von einem, dessen Hand wider alles sein wird. Nun wird nur noch die Entstehung von Beerseba berichtet als des Ortes, an dem die siebente Offenbarung geschehen und von dem Abraham zum Berge Moriah gesandt werden soll, um hier die höchste Probe zu bestehen und den höchsten Segen zu empfangen. Die *tätige* Hingabe Abrahams, die nach der mittleren Offenbarung sich kundtut, wie um jenen Augenblick des Zweifels mitten im Vertrauen („woran werde ich erkennen?“) tätig zu sühnen, erreicht hier ihren Gipfel. Andererseits läßt Gott sich hier nicht am Anfang, wie am Anfang der zwei vorhergehenden Offenbarungen, von Abraham „sehen“, und zum erstenmal heißt Gott nicht JHWH, sondern „Elohim“: es ist der *verbüllte* Gott, der sich erst *dann* offenbaren wird. Dies ist aber zugleich der zweite Eckpfeiler dieser großen Architektur. Er hat zur Grundlage dieselben Motive wie die erste. In der ersten und in der letzten der Offenbarungen schickt Gott, dort der noch Unbekannte, hier der vertraut Gewordene, Abraham mit dem gleichen Rufe aus: „Geh vor dich hin!“ – mit einem Satz, der überhaupt nur diese beiden Male in der Bibel zu finden ist. Dort ruft er ihn so an, um von ihm – am Anfang der Erprobungen – zu fordern, daß er sich von der Vergangenheit, von der Welt der Väter scheidet, hier – am Ende der Erprobungen –, daß er sich, entgegen der ihm von eben diesem Gott gegebenen Verheißung, von der Zukunft, der Welt der Söhne scheidet. Beidemal sagt Gott dem Menschen nicht, wohin er ihn schickt; hernach, unterwegs will er ihm das Land zeigen, das sein Ziel ist, will er ihm den Berg ansagen, der sein Ziel ist; ins Ungewisse schickt Gott den Menschen aus dem

Leben der Erinnerung, ins Ungewisse aus dem Leben der Erwartung, nur daß er dort weiß, er geht in die Verheißung, und daß er hier weiß, er geht in die, soweit der Mensch sehen kann, Aufhebung der Verheißung, und zwar durch seine eigene Tat, die unmenschliche Tat, die er auf Gottes Geheiß tun soll. Aber hier wie dort antwortet Abraham auf die Forderung nicht mit einem Wort, sondern mit einer Handlung, der gleichen hier wie dort: „und er ging“, heißt es hier wie dort.

Und nun tut sich jenes Zeitwort „sehen“, das uns durch alle Stationen dieses Gottes- und Menschenwegs begleitete, in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung auf. Noch öfter als in irgendeinem früheren Abschnitt kehrt es in diesem wieder. Abraham sieht den Ort, wo die Tat vollzogen werden soll, von fern. Auf die Frage des Sohns antwortet er, Gott werde sich das Lamm zum Opfer ersehen. Im erlösenden Augenblick hebt er die Augen und sieht den Widder. Nun aber ruft er über dem Altar als den Namen, der dieses Ortes, des Berges Moria, unvergängliches Wort ansagt: ER wird sehen. Der Erzähler aber bezieht darauf, daß man zu seiner Zeit zu sagen pflegte: „Auf dem Berg, wo ER sich sehen läßt...“ Gott sieht den Menschen und der Mensch sieht Gott. Gott sieht Abraham und erprobt ihn mit seinem Sehen, als den Bewährten und Ganzen, der vor ihm einhergeht und nun, am Ende des Wegs, auch diesen Ort, den Tempelberg, mit seiner Tat für Gott erobert; Abraham sieht Gott mit dem Blick seiner Tat und erkennt ihn, wie Mose ihn, die Glorie „von hinten“ sehend, erkennen wird, als den Gnädigen und Barmherzigen. Schon die ägyptische Magd hatte den Gott gepriesen, der sie sieht und „hinter dem“ sie hersieht; nun aber erschließen sich uns unmittelbar die Gegenseitigkeit des Sehens zwischen Gott und Mensch. Die gegenseitige Beziehung des Fordern- den, der nur fordert um zu segnen, und des Opfernden, der im Augenblick der höchsten Opferbereitschaft den höchsten Segen empfängt, erscheint hier als die Gegenseitigkeit des Sehens: Gott sieht die innerste Wirklichkeit der Menschenseele, indem er sie durch sein Erproben hervorholt, der Mensch sieht den Weg Gottes, darauf er in dessen Fußstapfen treten darf. Der Mensch sieht, und er sieht auch, daß er gesehen wird. Wenn das Mitteln zwischen Oben und Unten und zwischen Unten und Oben die eine große Eigenschaft des Propheten ist, so ist dieses Sehen die andere. Jene war in Abrahams Fürbitte für Sodom zur Vollkommenheit gediehen und Gott hatte ihn zum ersten Kündler berufen. Nun aber erscheint uns, am Ende des Wegs, an dessen Stationen Erde und Himmel und Gott selber gesehen wurden, die Vollkommenheit des Sehens, als ein Sehen und ein Gesehenwerden in einem.

„Den Kündler von heutzutage rief man vormals Seher“, lesen wir in der Erzählung von Samuel und Saul (I. Sam. 9, 9). Auch dem Sinn nach ist „der Seher“ der ältere der beiden Begriffe. Zum Kündler *wird* Abraham, aber Seher ist er im Grunde schon da, wo Gott sich von ihm zum erstenmal, zum erstenmal von einem Menschen überhaupt in der Schrift, „sehen läßt“. Als Seher geht er nun den Weg zur Vollkommenheit des Sehens. Nun, da wir mit

ihm an dessen Ende stehen, schließen sich uns die Zeichen all der Erzählungen vom Sehen zu einem mächtigen Leitwort zusammen, das die Schrift, gerade weil es so wesentlich ist, nicht aussprechen, sondern von uns ablesen lassen will: Abraham der Seher.

Dreierlei führt die Bibel auf Abraham zurück, das eine offenkundig: die Herkunft des Volkes, das zweite durch den Zusammenhang mit der Vorgeschichte: die Aufgabe dieses Volkes am Werden einer Völkermenschheit, das dritte durch die Andeutungen der Erzählung selbst: die Geburt der Prophetie. In der Erzählung von Abraham scheinen sich drei Überlieferungen zu vereinigen: die vom Volk bewahrte Überlieferung einer Sippe über ihren Ahnen, die von der Lehre bewahrte Überlieferung über eine göttliche Kundgebung des Wegs an dessen Anfang, und die vom Prophetenstand bewahrte Überlieferung über den ersten Ursprung der prophetischen Gabe.

MARTIN BUBER

- 1878 8. Februar in Wien geboren.
- 1881–1892 Im Hause des Großvaters Salomon Buber in Lemberg. Ausbildung in Bibel und jüdischem Schrifttum. Erste Begegnung mit dem Chassidismus.
- 1896–1900 Studium der Philosophie und Kunstgeschichte in Wien, Leipzig, Zürich, Berlin.
- 1898 Anschluß an den Zionismus.
- 1901 Übersiedlung nach Wien. Schriftleiter der *Welt*.
- 1905–1906 Aufenthalt in Florenz.
- 1905–1912 Herausgeber der sozialpsychologischen Monographien „*Die Gesellschaft*“.
- 1906 Übersiedlung nach Berlin.
- 1906 *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Frankfurt/M., IX, 154 S.
- 1908 *Die Legende des Baal Schem*. Frankfurt/M., VII, 257 S.
- 1909 Erste Rede über das Judentum in Prag.
- 1911 *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt/M., 102 S.
- 1913 *Daniel*. Leipzig, 154 S.
- 1916 *Vom Geist des Judentums*. Leipzig, 191 S.
- 1916–1920 *Die jüdische Bewegung*. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. 1.–2. Folge. (1900–1914; 1916–1920) Berlin. 2 Bde. (1. Folge: 2. Aufl. 1920).
- 1916 Begründung der Monatsschrift *Der Jude* (1916–1924).
- 1916 Übersiedlung nach Heppenheim an der Bergstraße.
- 1918 *Mein Weg zum Chassidismus*. Frankfurt/M., 28 S.
- 1919 *Der heilige Weg*. Frankfurt/M., 20 S.
- 1922 *Der Große Maggid und seine Nachfolge*. Frankfurt/M. XCVI, 226 S.
- 1923 *Reden über das Judentum*. Gesamtausgabe. Frankfurt/M., XIX, 235 S.
- 1923 Lehrauftrag für Vorlesungen über jüdische Religionswissenschaft und jüdische Ethik an der Universität Frankfurt/M.

- 1923 *Ich und Du*. Leipzig, 137 S. (Erweiterte Neuausgabe: Heidelberg 1958).
- 1925–1937 *Die Schrift. Zu verdeutschen unternommen ... gemeinsam mit Franz Rosenzweig*. Berlin, 15 Bde.
- 1926 Begründung der Zeitschrift *Die Kreatur* gemeinsam mit Joseph Wittig und Viktor von Weizsäcker (1926–1930).
- 1928 *Die chassidischen Bücher. Gesamtausgabe*. Hellerau, XXXI, 717 S.
- 1932 *Königtum Gottes*. Berlin, XX, 260 S. (3. neu vermehrte Aufl. Heidelberg 1956.)
- 1933 Niederlegung der Honorarprofessur in Frankfurt/M.
- 1933 *Kampf um Israel. Reden und Schriften*. Berlin, 463 S.
- 1933 Gründer und Leiter der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der Juden in Deutschland.
- 1938 Übersiedlung nach Jerusalem. Professur für Soziologie an der Hebräischen Universität.
- * 1939 *Zur Erzählung von Abraham*. MGWJ (83), 47–65.
- 1941, 1957–1958 Vorlesungen in Amerika.
- 1948 *Moses*. Zürich, 331 S.
- 1949 *Gog und Magog. Eine Chronik*. Heidelberg, 408 S.
- 1949 *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich.
- 1950 *Der Glaube der Propheten*. Zürich, 334 S.
- 1950 *Israel und Palästina*. Zürich, 207 S.
- 1950 *Zwei Glaubensweisen*. Zürich, 178 S.
- 1953 *Gottesfinsternis*. Zürich, 162 S.
- 1953 *Hinweise*. Zürich, 346 S.
- 1954–1960 *Die Schrift. Übersetzung der Bibel*. Revidierte Auflage. Köln, 4 Bde.
- 1955 *Das Sebertum*. Köln, 74 S.
- 1962–1964 *Werke*. München und Heidelberg, 3 Bde.
 I: Schriften zur Philosophie.
 II: Schriften zur Bibel.
 III: Schriften zum Chassidismus.
- 1963 *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden. Köln, 837 S. („Zur Ergänzung der dreibändigen Sammlung meiner ‚Werke‘“. Vorwort S. IX.)
- 1963 Erasmus-Preis, Amsterdam.
- 1965 Am 13. Juni in Jerusalem gestorben.

Bibliographie: A Bibliography of Martin Buber's Works (1895–1957)
 compiled by Moshe Catanne. Jerusalem 1961, 142 S., 852 Nummern.

BENNO JACOB

MISCHEHEN*

Will der geneigte Leser sich nicht bloß zur Würdigung, sondern (was wir anstreben) zum Studium der Schrift und ihres ersten Buches anleiten lassen, so darf es ihn nicht verdrießen, uns auch auf schwierigen Wegen selbständiger Forschung zu folgen. Es ist eine Eigenschaft dieses Werkes, daß es nicht bequem ist. Seine Wahrheiten sind meist nicht von der Oberfläche abzuschöpfen, sondern gleichen Perlen auf tiefem Meeresgrund oder verborgenen Goldadern. Aber obgleich kein Buch der Welt seit Jahrtausenden mit solcher Hingebung studiert worden ist, so steht es doch mit ihm nicht so, daß alle Perlen und alles Gold längst gehoben wären und es sich nur noch darum handelte, die Ergebnisse abgeschlossener Wissenschaft aus gelehrten Büchern auszuziehen und den Ungelehrten in faßlicher Weise vorzutragen. Was Ewigkeitsgehalt besitzt, ist nie auszuschöpfen, und wer, durch kein wissenschaftliches oder unwissenschaftliches Dogma voreingenommen, sich mit der Demut des Lernenden in das Buch der Bücher versenkt, wird immer wieder durch neue Einsichten überrascht, erleuchtet und auferbaut werden.

I. Esau

Daß wir für eine von dem Leser nachzuprüfende Untersuchung als Beispiel das 36. Kapitel wählen, sieht wie eine Zumutung aus, da es auf den ersten Blick das trockenste und unergiebigste ist. Nicht nur scheint es religiös belanglos zu sein – es kommt keinmal der Name Gottes vor – sondern in das Buch, dessen eigentliches Thema die Vorgeschichte Israels ist, kaum hineinzugehören. Es handelt von *Esau* und *Edom*. Dazu besteht es fast nur aus Eigennamen, deren seine 43 Verse mit den Wiederholungen über 200 enthalten, und nicht weniger als 31mal findet sich die Formel: dies (oder: und dies) sind ... Andererseits treffen wir gerade hier auf Hauptbeweisstücke der grundlegenden kritischen Hypothesen und können daran ihre Haltbarkeit prüfen.

1. Das Kapitel zerfällt nach der Überschrift: „Und dies sind die Geschlechter (Toledot, Zeugungen) Esaus d. i. Edoms“ in drei Abschnitte:

* Der Morgen, VI, 1930, 257–278.

- I. Esau hatte drei Frauen, von der ersten hatte er einen Sohn, den Eliphas, einen andern von der zweiten und drei von der dritten. Er überläßt seinem Bruder Jakob Kanaan und wandert in das Bergland Seir aus. Eliphas bekommt sechs Söhne, dazu einen siebenten, den *Amalek*, von seinem Keksweibe Timna, das ergibt mit vier Enkeln von dem zweiten Sohne und den drei Söhnen des dritten Weibes, von dem Enkel nicht gemeldet werden, vierzehn Esaus-Geschlechter, denen vierzehn *Allufim*, d. h. Stammeshäupter entsprechen (V. 2–19).
- II. Der Söhne des *Horiters* Seir, der „Bewohner des Landes“ waren sieben, von denen der dritte *Zibeon*, der vierte *Ana* hieß (wir werden diese Namen noch brauchen), dazu kam eine Tochter, die oben genannte Timna. Von den Söhnen des Zibeon hieß einer gleichfalls Ana; „das ist der Ana, der die ‚Jemim‘ in der Wüste fand, als er die Esel seines Vaters Zibeon weidete“. Eine Schwester des Ana war *Aholibama*. Den sieben Söhnen des Seir entsprechen sieben gleichnamige Stammhäupter der *Horiter* im Lande Seir (V. 12–30).
- III. „Und dies sind die Könige, die im Lande Edom regierten, bevor ein König die Bene Jisrael regierte.“ Darauf folgen *acht Könige*, zumeist auch mit den Namen ihrer Väter und ihrer Heimatsstadt. Von dem letzten erfahren wir auch den Namen der Frau: sie war „die Tochter des Matred, die Tochter des Me Sahab“. Zum Schluß werden die *Allufim* Edoms „nach ihren Geschlechtern, nach ihren Orten, mit ihren Namen“ angegeben. „Dies sind die *Allufim* Edoms, nach ihren Wohnsitzen im Lande ihrer Besetzung. *Das ist Esau der Edomit.*“ (V. 31–43.)

Welchen Sinn und Zweck hat das Kapitel innerhalb der Erzvätergeschichte Israels?

Das berufenste Rätsel sind die *Frauen Esaus*. Von seinen Heiraten hatten wir bereits früher gehört. Im Alter von vierzig Jahren hatte er zwei Töchter von hititischen Männern, also Kanaaniterinnen, genommen, zum großen Leidwesen seiner Eltern. Um diese zu beruhigen, hatte er als dritte Frau eine Tochter Ismaels, des Sohnes Abrahams, geheiratet. Die Namen aber, die wir jetzt hören, sind von jenen sehr verschieden. Zur Vergleichung stellen wir die beiden Reihen unter A und B nebeneinander:

A	B
1. Jehudit, Tochter des Beeri, des Hititers	1. Ada, Tochter des Elon, des Hititers
2. Basemat, Tochter des Elon, des Hititers	2. Aholibama, Tochter des Ana, Tochter des Zibeon, des Hiwitters
3. Mahalat, Tochter des Ismael, des Sohnes Abrahams, die Schwester des Nebajot	3. Basemat, Tochter des Ismael, die Schwester des Nebajot

Wie man sieht, heißt die Tochter des Elon in der ersten Liste Basemat, in der zweiten Ada; die Tochter Ismaels heißt zuerst Mahalat, dann Basemat, welchen Namen früher die Tochter des zweiten Hititers geführt hatte. Ganz neu ist in der Liste B Aholibama, die Hiwiterin, und unverständlich scheint ihre Bezeichnung als Tochter des Ana, Tochter des Zibeon, also zweier Väter. Ferner war doch dieser Zibeon Sohn des *Horiters* Seir und hier ist er ein Hiwiter. Aus der ersten Liste hingegen sind verschwunden: Jehudit und ihr Vater Beer. Und endlich heißt die dritte Frau nicht mehr Enkelin Abrahams.

Es sind verzweifelte Anstrengungen gemacht worden, diese in die Augen springenden Verschiedenheiten auszugleichen, sei es durch spätere Umnennungen, sei es durch neue Ehen Esaus, z. B.: Ada ist identisch mit Basemat, Tochter des Elon; Basemat, Tochter Ismaels mit Mahalat; Jehudit sei ohne Söhne gestorben, worauf Esau an ihrer Stelle, also als vierte Frau, die Aholibama nahm. Oder: auch Basemat sei ohne Söhne gestorben, worauf Esau ihre Schwester Ada heiratete, also fünf Frauen gehabt hat. Aber das sind Vermutungen ohne Beweis, um auf keinen Fall einen Widerspruch zuzugeben. Wenn man sich auf die orientalische Sitte, Namen bisweilen umzuändern, beruft, so ist dies an und für sich nicht unberechtigt, aber es wären immer noch die Gründe der Umnennung zu erklären. So scheint denn kein anderer Ausweg übrig zu bleiben als der von der modernen Quellenscheidung des Pentateuch gewiesene, dem Altertum noch unbekannt: Wir haben hier verschiedene Berichte aus verschiedenen Quellenschriften vor uns, die der Redaktor, ohne an den Widersprüchen Anstoß zu nehmen, demselben Buche einverleibte. Wir wollen nicht bei dem grundsätzlichen Einwand verweilen, daß wir mit dieser Antwort nicht weiter gediehen sind als den Widerspruch aus dem Verfasser in den Ordner des Buches gelegt zu haben, dessen Aufgabe es gewesen wäre, Widersprüche zu beseitigen, nicht zu verewigen, es sei denn, daß er ein unselbständiger oder gedankenloser Zusammenschreiber war. Der Kritik dünkt ihre Lösung so gewiß, daß ihr anerkannter Meister, Julius Wellhausen, die Herausforderung wagt: „*Ich scheue mich nicht, die Alternative auszusprechen: entweder ist die ganze Literarkritik der biblischen Bücher bodenlos und nichtig oder 26, 34 f., 28, 9 (unser A) stammt aus anderer Quelle als 36, 1–5, 9–19 (unser B).*“

Man sieht, was nach diesem maßgebendsten Urteil für die Bibelkritik auf dem Spiele steht. Versuchen wir also erneut eine Entscheidung!

2. Wir gehen von der Bezeichnung des Zibeon, des Vaters der Aholibama, als eines *Hiwiter*s aus. Es ist die einstimmige Ansicht auch konservativer Kritiker und Erklärer, daß hier ein Schreibfehler vorliegt. Man muß *Horiter* korrigieren, wie weiterhin der Vater Seir genannt wird, was selbstverständlich auch sein Sohn Zibeon war. Die Änderung scheint ebenso unschuldig wie winzig zu sein. Man braucht von den drei Buchstaben, aus denen im Hebräischen der Name HWI besteht, nur den Querstrich des mittleren ein wenig zu verlängern, so wird aus dem W ein R, und aus HWI ist HRI geworden, d. h., da der mittlere Vokal nicht geschrieben wird, aus dem Hiwi ein Hori.

Die Möglichkeit von Verschreibungen in immer neuen Abschriften ist vernünftigerweise nicht abzustreiten und auch von den Masoreten, den Gelehrten, die den Bibeltext feststellten und bewahrten, oft genug anerkannt worden. In unserem Falle aber ist aus dem kleinen Querstrich ein gewaltiger Balken geworden, mit dem man sich den Zutritt zu ungeahnten Aufschlüssen verriegelt hat.

Zibeon konnte am Anfang des Kapitels nicht Horiter genannt werden, weil an dieser Stelle Angaben über die Volkszugehörigkeit der Frauen zu machen waren; dazu paßt aber Horiter nicht. Das Wort ist nämlich nicht ein Volksname und bezeichnet nicht die Abstammung eines Menschen, sondern eine bestimmte Lebensweise. Es bedeutet, wie man es von altersher verstanden hat, *Höhlenbewohner*, Troglodyt. Das Edomiterland ist voll von Höhlen, die als Wohnstätten benutzt wurden, wie der Kirchenvater Hieronymus noch aus seiner Zeit berichtet. Infolgedessen heißt ein Mensch Horiter nur *an Ort und Stelle*, niemals außerhalb dieses Landstriches, so wie man einen Bauern, der in die Stadt gezogen ist, nicht mehr einen Landbewohner nennen kann. Die *Abkunft* des einzelnen Horiters war eine andere Sache. Es ist nun von außerordentlicher Tragweite, zu erfahren, daß Zibeon, also auch sein Vater Seir, und überhaupt das ganze Geschlecht der Abstammung nach *Hiwiter, also Kanaaniter waren*. Demnach konnte es auch von Aholibama heißen, daß Esau sie von den Töchtern Kanaans genommen habe.

Aber wir gehen weiter und fragen: sollte es nicht möglich sein, genauer zu bestimmen, aus welcher Gegend Kanaans diese Familie Seir in das nach ihr benannte Bergland gekommen ist? Hiwiter und Hititer waren kanaanitische Volksstämme, die, wie schon in der Völkertafel bemerkt worden war, weithin zerstreut saßen. So finden wir in späterer Zeit Hiwiter selbst im hohen Norden am Hermon. In der vormosaischen Zeit gibt es außer Zibeon nur noch *eine* einzelne Person, die als Hiwiter bezeichnet wird: der uns aus der Geschichte Dinas bekannte Hamor, Vater des Sichem. Er heißt „Fürst des Landes“ und spricht auch als solcher, muß also ein weiteres Gebiet, dessen Mittelpunkt die Stadt Sichem war, beherrscht haben. Von hier ist Seir ausgewandert.

Dafür findet sich noch ein abgelegeneres Anzeichen. Am Schlusse des Buches Hiob wird erzählt, daß, nachdem das frühere Glück des Dulders wiederhergestellt war, alle seine Verwandten zu ihm kamen und ihn über das Unglück, das Gott vordem über ihn gebracht hatte, trösteten, „und sie schenkten ihm jeder eine *Kesita* und einen goldenen Ring“. Das Buch Hiob spielt im Lande Uz, einer Landschaft Edoms, wie denn der erste Wortführer gegen Hiob Eliphaz aus Teman heißt, zwei Namen, die aus unserem Kapitel entnommen sind. Das Wort *Kesita*, das offenbar eine Münze bedeutet, kommt nur noch einmal in der Bibel vor: als Jakob heimgekehrt war, siedelte er sich bei der Stadt Sichem an und kaufte ein Stück Feld von den Bene Hamor, des Vaters von Sichem, um hundert *Kesita*. Nun hatte es unmittelbar vorher

geheißen: „und Jakob kam als friedlicher, redlicher Mann nach der Stadt Sichem“ und dasselbe bezeugt Hamor, der Fürst des Landes, den Ankömmlingen in der Ratsversammlung seiner Stadt: „diese Leute gehen redlich mit uns um, mögen sie im Lande bleiben und darin Handel treiben“. Um deswillen wird der Grundstückskauf erzählt. Er soll Zeugnis für die Einbürgerung Jakobs und seine Rechtlichkeit im Handelsverkehr mit den Eingeborenen sein, denn er hatte *mit vollgültiger hiwitisch-kanaanitischer Landesmünze* gezahlt, und dies wurde die Kesita in der Folge auch in Edom, als die Familie Seirs aus Sichem einwanderte.

Wir lernen ferner aus „Zibeon, der Hiwiter“, daß nicht erst Esau aus dem mittleren Kanaan nach dem südlicher gelegenen Edom gezogen ist, sondern Seir ihm darin vorangegangen war. Wenn er und seine Leute „Bewohner des Landes“ genannt werden, so besagt dies nicht, wie man es gewöhnlich auffaßt, sie seien ein Urvolk und die Ureinwohner gewesen, sondern dieser Ausdruck bezeichnet die Bewohner eines Landes lediglich wegen ihrer zu irgendeiner Zeit erfolgten Besitznahme, ohne Rücksicht auf die Berechtigung dazu, und sodann wegen ihres Verwachsenseins mit dem Boden. Sie sind nicht Urbewohner, sondern die zu verdrängenden Vorbewohner. Daher heißen z. B. die Israeliten in Kanaan in gewöhnlicher Sprache niemals so, es sei denn in prophetischen Strafreden, die sie wie Unberechtigte anreden. Denn es ist eine beständige Sorge, daß Israel sich als eingeboren und mit dem Lande eins betrachten könne. Das Wort ist mit dem späteren „Gojim“, d. i. „Völker“ für Nichtjuden, zu vergleichen, der unparteiischsten Benennung, die man für Fremde hätte wählen können. Der Name Edom war ursprünglich ein Beiname Esaus und ist dann auf das Land Seir übertragen worden. Eine von Esau verschiedene Person Edom hat es nicht gegeben.

Waren nun die Vorbewohner Edoms Kanaaniter, so hat auch Esau ein Land Kanaan erhalten, als gerechte Entschädigung für das dem Bruder überlassene nördlichere Gebiet und in Erfüllung der Verheißung an den Ahn Abraham. In der Tat gibt es zwischen den Landschaften keine scharfe Grenze.

Dürften wir uns kühne Vermutungen gestatten, so würden wir die Frage wagen, ob diese beiden Hiwiter und Sicheimiten Hamor und Seir nicht bloß Landsleute und Stammesgenossen, sondern noch nähere Verwandte, am Ende gar *Brüder* waren? Ob wir an ihnen nicht ein Seitenstück zu dem andern Brüderpaar Jakob-Esau haben? Selbst ihre Namen sind verwandt: Hamor heißt „Esel“ und Seir „Haariger, Bock“, und gerade in Edom sind Tiernamen für Personen und Stämme geläufig. Jedenfalls war ihr Schicksal das gleiche: wie Esau vor Jakob, so hat schon vorher Seir vor Hamor das Land geräumt und sich in Edom angesiedelt.

Die verhängnisvolle Rolle, die die Stadt Sichem später in der Geschichte Israels gespielt hat, erhält eine neue Beleuchtung, wenn sie auch die Mutterstadt von Seir-Edom war. Jedoch würde uns dies zu weit abführen. Sind wir doch mit den Folgerungen für unser Kapitel noch nicht am Ende.

Wenn die Thora einen Mann einen Hiwiter nennt und zwei Kapitel später einen zweiten ebenso, aber auch nur diese zwei, so ist dies ihre Art, uns einen Wink zu geben, daß wir die beiden Angaben kombinieren sollen. *Die Kapitel 34 und 36 sollen aufeinander bezogen werden.* Der junge Sichem hat die Tochter Jakobs verführt, und sein Vater, der Fürst der Hiwiter, macht den Vorschlag, daß die beiden Stämme Ehegemeinschaft miteinander eingehen und „zu einem Volke“ werden möchten. Die Söhne Jakobs stellen die Bedingung, daß die Hiwiter das Bundeszeichen, d. h. die Religion Israels annehmen sollen, worauf diese unbeschwert eingehen. Aber in Wahrheit denken die unversöhnlichen Brüder nicht an Gemeinschaft mit diesen Heiden und rächen die ihrer Schwester angetane Schmach auf eine furchtbare Weise. Und hier heiratet der Bruder Jakobs nicht nur unbedenklich eine Hiwiterin, sondern wird so völlig mit diesem Volke verschmolzen, daß Esau und Seir-Edom identisch werden. Deshalb wird mit allem Nachdruck, nicht weniger als fünfmal, festgestellt: *Esau, das ist Edom.* Damit beginnt das Kapitel und damit schließt es.

So hat Esau einen obersten Grundsatz des abrahamitischen Geschlechtes verleugnet: keine Ehegemeinschaft mit Kanaanitern! Man will in Frieden und Freundschaft mit ihnen verkehren, ehrlich mit ihnen Handel treiben, aber man kann keine Verwandtschaft mit ihnen haben oder gar in sie aufgehen, weil man ein Gut zu bewahren hat, für das jene kein Verständnis haben. (Wir werden bald sehen, von welcher Art dies ist.) Darum folgt auf den Feldkauf Jakobs von den *Hiwitern* unmittelbar die Geschichte Dinas, und auf den Grabkauf Abrahams von den *Hititern*, den er gleichfalls „mit vollgültiger Münze“ beglichen hat, die Sendung des Knechtes, um bei den Verwandten in der Ferne ein Weib für Isaak zu holen, mit der Beschwörung: Daß du nicht ein Weib für meinen Sohn nimmst von den Töchtern der Kanaaniter, in deren Mitte ich wohne! Darum ist Rebekka verzweifelt, als Esau hititische Frauen genommen hat und schicken die Eltern Jakob denselben Weg wie einst Abraham seinen Knecht. – Alles dies hat uns ein Buchstabe, ein kleiner Strich gelehrt, indem wir uns weigerten, eine Änderung vorzunehmen. Diese Vorsicht belohnt sich noch ein zweites Mal.

3. Die Trennung Esaus von seinem Bruder Jakob war ebenso wie früher die Lots von seinem Oheim Abraham nach verwandtschaftlicher Übereinkunft erfolgt. Hier wie dort heißt es: das Land konnte sie nicht beide tragen und erhalten. Lot hatte daraufhin für sich die paradiesische Jordansau mit der Stadt Sodom gewählt, ohne sich daran zu stoßen, daß die Bewohner von Sodom „gar böse und sündhaft gegen Gott“ waren. Was sich Esau durch seine Übersiedelung nach Seir zugezogen hat, werden wir jetzt erfahren.

Aholibama heißt Tochter (bat) des Ana, Tochter (bat) des Zibeon. Die kritischen Erklärer, die damit nichts anzufangen wußten, haben auch hier wieder zu der bequemen Auskunft des Schreibfehlers gegriffen. Handle es sich doch abermals um nur *einen* Buchstaben: man ändere den zweiten des Wortes BT in N, dann haben wir das Wort BeN, Sohn, und alles ist in Ord-

nung. Aholibama war die Tochter des Ana, des Sohnes Zibeon. Denn wir sahen ja, daß Zibeon nicht nur einen Bruder, sondern auch einen Sohn des Namens Ana hatte. Aber wenn die Verbindung „bat ... bat ...“ in der Tat befremdlich und nicht sofort verständlich ist, so hätte doch der Umstand stutzig machen müssen, daß sie trotzdem noch einmal vorkommt und das just wieder in unserem Kapitel, bei dem Weibe des letzten edomitischen Königs.

Die jüdischen Erklärer haben die Sachlage besser begriffen. Sie sagen: Aholibama hatte wirklich zwei Väter. Sie war von Zibeon im Ehebruch mit der Frau seines Sohnes (oder Bruders?) Ana gezeugt worden. So hieß sie zwar Tochter des Ana, weil dessen Frau sie geboren hatte, war aber in Wahrheit Tochter des Zibeon, der sie gezeugt hatte. Oder, wie man auch sagen kann: es war zweifelhaft, wer von beiden der Vater war. Das ist die einzig zulässige Deutung. Alte Exegeten haben auch die Namensgleichheit Ana so erklärt, daß es sich nur um *eine* Person handle; auch dieser Ana war ein Bastard, von Zibeon, im Inzest mit seiner Mutter gezeugt, also zugleich sein Sohn und Bruder. So erklärte sich die merkwürdige Nachricht: das ist Ana, der die Jemim fand, als er die Esel seines Vaters Zibeon weidete. Das fremde, wahrscheinlich gleichfalls hiwitsch-edomitische Wort „Jemim“ bedeute „Maulesel“. Selber ein Bastard habe er zuerst Bastarde von Tieren erzielt.

Wie dem auch sei, so steht fest, daß Aholibama ein Kind der Unzucht war. Und diese Person, gewissermaßen eine zwiefache Hiwiterin, hat Esau geheiratet, in solche Familienzustände ist er eingetreten. Es wird über dieselben kein Urteil ausgesprochen, nur die Tatsachen werden berichtet. Aber sie bilden den schneidenden Gegensatz gegen die israelitischen Begriffe von Sittlichkeit, von Heiligkeit der Ehe und Reinheit der Familie, von Zucht und Scham, wo es, wenn ein Mann ein Weib nehmen wollte, seine erste Sorge sein sollte, sich der Untadelhaftigkeit ihrer Herkunft und Familie zu vergewissern. Sie waren die eigentliche Ursache, warum die Nachkommen des andern Bruders sich streng von den benachbarten Völkern absondern sollten, bei denen auch Religion und Kultus nur Formen und Verbrämungen der Unzucht waren. Israel war berufen, das höchste sittliche Kleinod eines Volkstums, die Reinheit der Familie, inmitten einer lasterhaften Welt zu bewahren, wozu ein Esau unfähig war. Ihn hat es schon immer zu Seir hingezogen. Schon bei der Geburt hieß er „haarig“ und „rot“ und geradezu den Namen Edom der Rote bekam er von seiner Gier nach dem Linsengericht, nach „dem Roten, dem Roten da“. Beide Brüder haben je zwei Namen, aber wie anders ist Vorgeschichte und Sinn des Namens Israel als des Namens Edom! Esau hatte keine Neigung zu warten, bis erst Nachkommen von ihm das Volk Gottes werden sollten, während er dort bereits ausgebildete politische Verhältnisse vorfand, die sich bald zum Königtum für ihn entwickeln sollten, und sinnlich wie er war, fühlte er sich der Welt Kanaans verwandter. Überhaupt ist er keineswegs ein einfacher Charakter, sondern voller Gegensätze: hart und weich, brutal und sentimental, launenhaft und verschlagen, sorglos und hab-

gierig, rachsüchtig und versöhnlich, leichtsinnig und ehrgeizig, Familienmensch und ein schlechter Sohn.

„Rede zu den Kindern Israel und sprich zu ihnen: ICH bin euer Gott! Nach den Werken des Landes *Ägypten*, wo ihr gewohnt habt, sollt ihr nicht tun, und in ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln“, so beginnt das Gesetz über verbotene Ehen und geschlechtliche Greuel. Esau ist sowohl in den Wegen Kanaans wie Ägyptens gewandelt. Von seinen drei Frauen ist die eine die Tochter eines Hititers, eines landsässigen Kanaaniters, die andere eines ausgewanderten, die dritte die Enkelin der ägyptischen Sklavin Hagar, die Abraham wegen der Sittenlosigkeit des Sohnes aus dem Hause weisen mußte und die dem Sohne ein Weib wiederum aus Ägypten genommen hatte. Solange die Gesellschaft noch nicht in lauter Einzelpersonen zersplittert ist, sondern Familie, Geschlecht und Stamm viel, wenn nicht alles bedeuten, ist jede Heirat eine Einheirat, aber immer soll es das des Schutzes bedürftige Weib sein, das einheiratet. Der Mann soll ihr eine neue Heimat bereiten. Seiner Aufgabe und Würde entspricht es nicht, „einzuheiraten“ und in welche Familien hat Esau hineingeheiratet!

Wie wenig Stolz muß ferner jenes Geschlecht der Höhlenbewohner gehabt haben, wenn eine Tochter Seirs, die Timna, sich mit der Rolle eines Kebsweibes für einen Sohn Esaus begnügte. Damit hatte ferner Eliphas, der Sohn, eine Schwester, Esau, der Vater, eine Tochter des Zibeon; Eliphas war also der Schwager vom Schwiegervater seines Vaters, was man noch weiter variieren kann. Auch die Herkunft dieser Timna ist verdächtig, sie ist vielleicht gleichfalls im Inzest gezeugt und zwar von ihrem späteren Manne Eliphas mit ihrer Mutter, dem Weibe Seirs – ein wahrer Knäuel greulicher ehelicher Verwirrungen, viel schlimmer als im Haus der Labdakiden. Die Seele der israelitischen Volkssittlichkeit aber ist die Reinheit der Frau und der stärkste Abscheu ist Weibergemeinschaft und Vielmännerei.

4. Kehren wir nun zu den Abweichungen in den Namen der Frauen zurück, so haben wir einen ganz sicheren Beweis, daß B die Nachrichten von A vor sich gehabt hat und sich darauf bezieht. Er fängt nämlich an: Esau hatte *seine* Frauen von den Töchtern Kanaans genommen. Spräche er zum erstenmal davon, so hätte er nach der ausnahmslosen Regel sagen müssen: nahm *sich Frauen* von den Töchtern Kanaans. Aber die Frauen sind schon bekannt und es ist bereits von ihnen geredet worden, ebenso wie es in A von der dritten Frau geheißen hatte: er nahm sie zu *seinen* (beiden ersten) Frauen. Dies sind die einzigen Stellen für solche Ausdrucksweise.

Weiter muß man die verschiedene Absicht in den Berichten A und B ins Auge fassen. Nach dem empörten Ausrufe Rebekkas: „mir graut vor meinem Leben wegen der Töchter der Hititer; wenn Jakob ein Weib von den Töchtern der Hititer nimmt wie diese von den Töchtern des Landes, was soll mir dann das Leben“, müssen es *zwei* Hititerinnen gewesen sein, die Esau genommen hatte. Das waren Jehudit, Tochter des Beer, und Basemat, Tochter des Elon.

Dazu kam, wie er meinte, als Besänftigung für die Eltern eine Tochter Ismaels, der ja doch ein Sohn Abrahams war. In B handelt es sich ohne diese Rücksichten um die Feststellung der Toledot und Stammesverhältnisse Esaus. Dazu war zunächst die Verschwägerung mit den nach Seir eingewanderten Hiwitern nachzutragen, d. h. die Heirat der Aholibama; dies konnte erst nach c. 34, zu dem c. 36 das Gegenstück sein soll, geschehen. Die Jehudit wurde in B nicht mehr gebraucht, nicht als ob sie gestorben oder kinderlos geblieben war oder Esau sie entlassen hatte, sondern weil für die Kennzeichnung der Familienverbindungen Esaus neben der Hiwiterin *eine* Hititerin genügt. Das selbe Prinzip wird bei den Söhnen befolgt. Von jeder der zwei Frauen wird nur *ein* Sohn genannt, nicht als wenn sie nicht mehrere gehabt hätten, sondern weil dies für den kanaanitischen Charakter und die Weiterführung des Geschlechtes ausreicht; Töchter werden überhaupt nicht genannt. Und doch muß Esau deren gehabt haben, denn die Schrift sagt, was sie z. B. bei Jakobs Flucht vor Laban nicht tut, ausdrücklich, er habe bei seiner Auswanderung nach Seir seine Söhne *und Töchter* mitgenommen, wo natürlich auch sie an Kanaaniter verheiratet wurden. Nur Aholibama hat drei Söhne, weil schon diese, nicht erst Enkel, Geschlechter und Allufim bilden, was gewiß mit ihrer Abkunft von dem einheimischen Seir zusammenhängt.

5. Aufzuklären bleibt nur noch die Umnennung der Elons-Tochter von Basemat zu Ada und der Ismaelstochter von Mahalat zu Basemat. Auch zur Lösung dieser Frage fehlt es nicht an einem Fingerzeig der Schrift. Man beachte, daß die dritte Frau zwar wieder Tochter Ismaels und Schwester Nebajots, aber nicht mehr *Enkelin Abrahams* heißt. Mit der Heirat der Hiwiterin Aholibama, die sich Esau aus Seir geholt hat, ist er ganz zu dem fremden Volke übergegangen und hat nichts mehr mit dem Stammvater und dessen Geschlecht zu tun. Dafür gibt der Text noch einen anderen Fingerzeig, nur daß man ihn gleichfalls nicht beachtet hat. Die Genealogie *Isaaks* beginnt: dies sind die Toledot Isaaks, *des Sohnes Abrahams*, desgleichen die *Ismaels*: dies sind die Toledot Ismaels, *des Sohnes Abrahams*, ebenso wird bei Jakob von dem *Vater* gesprochen. Aber von Esau heißt es nur: dies sind die Toledot Esaus, d. i. Edoms, und wir würden aus dem ganzen Kapitel gar nicht erfahren, woher dieser Esau eigentlich stamme, wenn nicht einmal nebenher zu sagen gewesen wäre, daß er „wegen seines Bruders Jakob“ in ein anderes Land gegangen ist. Weil er eben durch seine Heiraten jeden Zusammenhang mit dem Elternhause gelöst hat. Er ist nur noch als jener Edom vom Linsengericht näher zu bezeichnen. Um die Entfremdung zu begründen, wird fortgefahren: „Esau hatte nämlich seine Frauen von den Töchtern Kanaans genommen.“ Damit habe er aufgehört, ein echter Sohn Isaaks und Enkel Abrahams zu sein. Erst als der Vater tot ist, besinnt er sich wieder auf ihn. Wohl aber heißt die Ismaelstochter *beide* Male „Schwester des Nebajot“, welche Angabe bei den andern Frauen keine Entsprechung hat, während andererseits bei ihr keine Volkszugehörigkeit vermerkt wird. Dies ersetzt eben die Stammesbezeich-

nung und ist der einzige Adel, der der Basemat noch verbleibt. Ismael hat es nie zu einem nach „Geschlechtern“ gegliederten Volk gebracht. Seine Söhne waren einzelne „Fürsten“, die auf ihren Gehöften und Burgen saßen; die Schwester wird nach dem ältesten Bruder genannt. Nachdem sie nun an die Seite der beiden kanaanitischen Frauen Esaus getreten ist, soll auch sie wenigstens einen kanaanitischen Namen bekommen und dazu muß die Elonstochter den ihrigen hergeben, womit die Gewißheit gegeben ist, daß es ein kanaanitischer Name ist. Natürlich muß Elons Tochter nun einen andern bekommen. Warum gerade Ada, können wir nicht erklären, brauchen es aber auch nicht, denn Eigennamen sind zumeist undurchsichtig, wie, um gleich den ersten zu nennen, der Name Esau. Können wir doch auch nicht sagen, warum die Väter ihren Töchtern gerade diese Namen und keine andern gegeben haben.

Daß die Umnennung nicht besonders ausgesprochen wird, braucht nicht zu beirren oder vielmehr sie ist ausgesprochen. Denn wenn der Verfasser in B beginnt: Esau hat seine Weiber von den Töchtern Kanaans genommen und nun wie A Töchter Elons und Ismaels aufführt, aber jetzt mit den Namen Ada und Basemat, so verstand sich für einen Leser, der sich von verschiedenen Quellen nichts träumen ließ, von selbst, daß sie eben inzwischen diese anderen Namen erhalten hatten. Nach den alten, die sie von ihren Eltern bekommen hatten, werden sie da genannt, wo Esau sie heiratet, nach dem neuen, für die Toledot maßgebenden, jetzt wo diese Toledot aufzuführen sind. Haben wir doch an der gleichen Stelle ein anderes Beispiel für diese Sparsamkeit. Wenn der Erzähler den Zibeon erst einen Hiwiter und nachher den Vater Seir einen Horiter nennt, so genügte dies vollkommen, um uns zu sagen, daß Hiwiter und Horiter gleichbedeutend sind.

Wie steht es nun mit der Alternative Wellhausens? *Ist die Quellenkritik des Pentateuch nicht am Ende doch „bodenlos und nichtig?“*

6. Das Kapitel soll auch ein starkes Argument für die Abfassungszeit enthalten, und wir gestehen, daß es lange Zeit auch auf uns Eindruck gemacht hat: *Und dies sind die Könige, die im Lande Edom regierten, bevor ein König den Bne Jisrael regierte.* Schon ein jüdisch-mittelalterlicher Erklärer hat behauptet, daß dieser Absatz erst zur Zeit des jüdischen Königs Josaphat (917 bis 893) geschrieben sein könne. Die Apologeten der mosaischen Abfassung des Pentateuch verstehen unter dem ersten König in Israel entweder Gott, d. h. die Begründung der Gottesherrschaft unter Mose oder Mose selbst. Die heute herrschende Meinung sieht in dem ersten König, der über Israel herrschte, Saul oder gibt den Worten die Auslegung: „bevor ein König von den Bene Israel (über Edom) herrschte“, womit David gemeint wäre.

Aber dies ist unbedingt falsch. Die Genesis will eine Einleitung zu der Geschichte Israels unter Mose sein. Deshalb führt sie niemals unter seine Zeit hinab. Sie mag z. B. von dem Königtum als von einer göttlichen Verheißung sprechen, aber daß sie davon als Gegenwart oder Vergangenheit berichte und eine Reihe nachmosaischer Könige mit Namen nenne, ist für ihren Standpunkt

ebenso unmöglich wie eine Aufzählung der israelischen Könige: David, Salomo, Rehabeam usw. Es würde ihrem ganzen Wesen, das auf Kommendes und zukünftige Größe weist, ins Gesicht schlagen. Man mag aus allerlei Anzeichen schließen zu müssen glauben, daß das erste Buch der Thora erst nach Mose geschrieben sein könne, aber man wird kein Wort finden, mit dem sich der Verfasser selbst auf einen nachmosaischen Standpunkt stelle. Wer er auch gewesen sei, so einfältig, wie die Kritik ihn hinstellt, war er nicht. Daher darf in seinem Sinne keine Nachricht anders als aus Beziehungen der vormosaischen oder mosaischen Zeit verstanden werden.

So soll in unserem Kapitel die Genealogie Esaus erklären, wer *Amalek* war, der Israel beim Auszuge überfiel, wer die *Allusim Edoms* waren, die erzitterten, als es das Meer durchschritten hatte. Dem gleichen Zweck der Orientierung für mosaische Zeit dient ein kurzer Zusatz bei dem vierten König: „der Midjan schlug im Gefilde Moabs“. In der Erzählung von Bileam sieht man nämlich den König von *Moab* im Bunde mit den *Ältesten Midjans*. Das, so will der Zusatz sagen, waren sie nicht immer gewesen. Einst hatte Edom Midjan gegen Moab zu Hilfe kommen müssen. Erst als es gegen Israel ging, fanden sich die ehemaligen Feinde zusammen – eine Erklärung, die man schon bei unserem lieben alten Raschi finden kann. Der letzte der acht Könige aber ist der, mit welchem, wie im vierten Buche erzählt wird, *Mose* vergeblich wegen des Durchzuges durch sein Land verhandelte.

Aber dies darf uns noch nicht befriedigen. Hierzu hätte es ausgereicht, wenn nur der eine und der andere König genannt worden wäre. Die Einleitung: „dies sind die Könige, die in Edom regierten, bevor ein König von den Bne Jisrael regierte“ läßt deutlich erkennen, daß es auf das edomitische Königtum an sich und im Verhältnis zu dem späteren israelitischen ankommt. Um dies zu verstehen, müssen wir den Grund rückwärts aufsuchen.

Nicht erst Jakob war das Königtum für seine Nachkommen verheißen worden, sondern bereits Abraham: „Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen“ und, was anfangs auffallend erscheint, diese Versicherung wird ihm gleichzeitig für sein Weib Sara gegeben: „Könige über Völker werden aus ihr kommen“. Indessen mußte dies für Sara wiederholt werden, weil Abraham ja auch einen Sohn von der ägyptischen Magd Hagar, den Ismael, hatte. Da er immerhin ein Sohn Abrahams ist, so soll auch er einen Anteil an der Auserwählung des Vaters haben: „Zwölf Fürsten wird er zeugen“, Fürsten – aber keine Könige. Solche werden nur aus ihrer beider Sohn hervorgehen. Das war Isaak, und dessen Sohn war Esau so gut wie Jakob. Er mag sich verhalten haben wie er wolle, er mag den Beruf, der Stammvater eines Gottesvolkes zu werden, verworfen haben, er war und blieb doch ein Enkel von Abraham und Sara und sogar der zuerst Geborene. Darum kommen auch ihm Könige zu und sogar noch früher als Jakob. Denn göttliche Verheißungen werden nie zurückgenommen. Weil nun die Thora sich von der Geschichte Josephs ab nur noch mit den Schicksalen Israels beschäftigen will und auf

Esau nicht mehr zurückzukommen sein wird, erledigt sie in diesem letzten Augenblick auch dessen Königtum bis Mose. Hatte sie unmittelbar vorher Jakob die, jedoch noch ferne, Verheißung gegeben, so berichtet sie, daß, wie sich gebührte, die für Esau bereits früher eingetreten sei. Wer mit seinen Ansprüchen nichts von Zukunft wissen will, wird mit Gegenwart abgefunden. Es ist nicht zu übersetzen: bevor ein König über Israel herrschte (was jetzt der Fall ist), sondern: bevor in Israel ein König herrscht; wir in Israel haben noch keinen König wie Edom. Wer dies Wort „bevor“ schrieb, ließ seine Leser das Königtum erwarten, aber noch nicht haben. Von der Zeit Davids kann schon deswegen nicht geredet sein, weil das edomitische Königtum damals, wie wir wissen, eine Erbmonarchie war, während von diesen acht Königen keiner Nachfolger seines Vaters ist, wenn auch jeder aus Edom gebürtig war. Es war eine Wahlmonarchie, und die Allufim sind gleichsam die Kurfürsten.

Unter ihnen sind zwei Frauennamen, die uns sattsam bekannten Timna und Aholibama – also zu allem auch noch ein Stück Weiberherrschaft. Es sind die einzigen Allufim, die vom Geschlechte Seirs übriggeblieben sind, was sie der Heirat mit Esau und seinem Sohne zu verdanken haben. Mit dem König machen die elf Allufim zwölf. Zwölf ist die Zahl der monarchischen, wie Sieben der städtischen und patriarchalisch-aristokratischen Organisation.

Nur bei dem letzten König wird der Name der Frau angegeben: wie Aholibama, das Weib Esaus, die Stammutter Seir-Edoms, hatte auch sie zwei Väter, einen legitimen und einen illegitimen. Dies Volk und seine Großen blieben sich treu von Anfang bis Ende. „Das ist Esau der Edomit.“

Und doch kann die Thora nicht vergessen, daß Jakob und Esau denselben Vater hatten, ihr Land soll den Bene Esau nicht geschmälert werden, und „du sollst den Edomiter nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder! Kinder, die ihnen im dritten Geschlechte geboren werden, mögen in die Gemeinde Gottes eintreten“.

II. Tamar

Das Buch „Im Anfang“ spielt in Kanaan, die Erzväter leben unter Kanaanitern. Dennoch hören wir nie etwas von dem Kampfe zwischen den Religionen, zwischen den Bekennern des wahren Gottes und Baals, der die Jahrhunderte nach Mose erfüllt. Weil sich in diesem einleitenden Buche der Geschichte Israels erst die Zelle bilden und kräftigen soll, auf der sich dieses Volkstum mit seiner Religion aufbauen wird. Darum ist es ein Buch der Toledot, der Zeugungen und Entstehung der Geschlechter. Es ist die ewige Wahrheit, daß die Pflanzstätte der Religion und eines höheren Gemeinschaftslebens die Familie und die in ihr herrschende und sich betätigende Sittlichkeit ist: das Verhältnis zwischen Gatten, Eltern und Kindern, die Ehre und Würde der Frau als Mutter, Schwester und Tochter, als Jungfrau, Braut, Gattin und Witwe. Daher wird man Volkstum und Religion Israels nie verstehen, wenn man

nicht diese Wurzeln aufsucht. Diese Lehre gab uns Esau. Sie wird durch die Betrachtung eines anderen Kapitels ergänzt.

Nachdem die Geschichte Josephs bereits begonnen hat und bis zu seinem Verkauf nach Ägypten geführt worden ist, wird sie durch ein Kapitel unterbrochen (38), das folgende Geschichte erzählt, die vielleicht die heikelste und für einen prüden Sinn peinlichste der Bibel ist. Aber wir befürchten kein Unheil, wenn wir den Mut haben, auch ihr näher zu treten. Schon der Talmud bestimmt: die Geschichte von Juda und Tamar darf der Gemeinde vorgelesen und übersetzt, d. h. erklärt werden.

1. Juda, der vierte Sohn Jakobs, hatte sich von seinen Brüdern getrennt und einem Manne in Adullam angeschlossen. Dort lernte er die Tochter *eines kanaanitischen Mannes mit Namen Schua* kennen, heiratete sie und hatte von ihr drei Söhne: Er, Onan und Schela. Für seinen Erstgeborenen nahm er ein Weib mit Namen *Tamar* („Palme“). Aber Er war mißfällig in den Augen Gottes, und Gott tötete ihn. Da sprach Juda zu Onan: gehe zu dem Weibe deines Bruders ein, entwitwe sie und richte deinem Bruder Nachkommen auf. Da aber Onan erkannte, daß der Sohn nicht der seinige heißen sollte, vereitelte er eine Empfängnis. Da tötete Gott auch ihn, weil das, was er getan hatte, mißfällig war. Hierauf sprach Juda zu Tamar: warte als Witwe im Hause deines Vaters, bis mein Sohn Schela erwachsen ist; er fürchtete nämlich, daß auch dieser sterben könne. Nach einiger Zeit starb das Weib Judas, und nachdem die Trauerzeit vorüber war, begab er sich zum Fest der Schafschur. Als dies Tamar berichtet wurde, tat sie ihr Witwenkleid ab und setzte sich verschleiert an den Weg. Hier wurde sie von Juda bemerkt, und da er sie für eine öffentliche Dirne hielt, redete er sie als solche an. Sie aber ließ sich als Pfand für ein später zu sendendes Geschenk drei Dinge einhängen: seinen Ring, seine Ehrenschnur und seinen Stab. Dann begab sie sich nach Hause, tat wieder ihr Witwenkleid an und war für den Boten Judas nicht mehr aufzufinden. Nach etlichen Monaten ward dem Juda berichtet: deine Schwiegertochter hat gebuhlt und ist schwanger! Da sprach er: man führe sie hinaus, daß sie verbrannt werde! Schon war sie auf dem Wege zum Richtplatze, da sandte sie an Juda eine Botschaft: von dem Mann, dem diese Gegenstände gehören, bin ich guter Hoffnung, erkenne, wem Ring, Schnur und Stab gehören! Da sprach Juda: sie ist edler als ich! Warum habe ich ihr nicht meinen Sohn Schela gegeben! Tamar aber gebar Zwillinge, den *Perez* und den *Serach*.

Was ist der Sinn dieser Erzählung? Indem die Kritiker, anstatt das Kapitel aus ihm selbst und den Zusammenhängen und Absichten des Buches zu erklären, darin nach Stoff für historische, literar- und religionsgeschichtliche Konstruktionen suchten, haben sie es gründlich verkannt. Die Person der Tamar wird als eine Art umgekehrter Medea aufgefaßt: sie will ihr Recht, sie schreit nach einem Kinde, und in ihrer Frauenwildheit ist ihr jedes Mittel recht, geht sie über Sitte und Gesetz hinweg, scheut selbst Blutschande nicht und setzt Ehre und Leben aufs Spiel. In Wirklichkeit ist diese vermeintlich so

anstößige Erzählung im eigentlichen Sinne die Krone des Buches und Tamar eine der herrlichsten Frauengestalten.

Der Sinn und Zweck des Kapitels muß aus seinem Schlusse zu erkennen sein. Es läuft auf Perez hinaus, dieser aber ist der Ahnherr *Davids* und des judäischen Königshauses. An Perez wiederum knüpft das Buch *Rut* als beabsichtigte Fortsetzung an, um mit dem Namen Davids zu schließen. Es erinnert sich auch an Tamar und Juda und weiß für Rut bei ihrer Verlobung mit Boas keinen höheren Segenswunsch, als daß ihre Ehe jener gleichen möge. Und das mit Recht.

2. Mit seiner Aufforderung an Onan, den zweiten Sohn, hat Juda die sogenannte Schwagerehe (Levirat, von dem lateinischen „levir“ Schwager) ins Leben gerufen, die dann von der mosaischen Gesetzgebung zu einer israelitischen Einrichtung erhoben wurde. Wenn ein Mann stirbt, ohne männliche Nachkommen zu hinterlassen, so soll der Bruder des Verstorbenen eintreten und die Witwe heiraten, um dem Toten Nachkommen zu erwecken und sein Haus zu erbauen. Weigert er sich, so wird er von der Witwe in einer öffentlichen Verhandlung gebrandmarkt. Sie zieht ihm vor den Ältesten den Schuh aus (das ist die „Chaliza“), speit vor ihm aus und spricht: so geschehe dem Manne, der nicht das Haus seines Bruders erbauen will! Und sein Name wird fürder in Israel genannt: Haus des Schuhausgezogenen.

Das Gebot der Schwagerehe ist, abgesehen von allen praktischen Rücksichten, eine ganz außerordentliche moralische Anforderung. Denn die Ehe mit des Bruders Weib war sonst streng verboten. Sie war „*Blutschande*“. Die sich bei allen Völkern findenden Verbote von Verwandtenehen sind eine der schwierigsten Materien für eine ganze Reihe von Wissenschaften: für Biologie, Ethnologie, Soziologie und Psychologie, für Theologie, Moral und Recht. Welches auch immer die Gründe für diese Verbote sein mögen, so lehrt die Erfahrung, daß, wenn sie einmal gelten, sie die stärksten seelischen Hemmungen erzeugen, die es überhaupt gibt, so daß der Mensch vor nichts entsetzter zurückschaudert. An diesem Schauder vor Inzest, der nicht Ursache, sondern Wirkung ist, kann man vorzüglich die Kraft eines, nennen wir es leiblichen, Verbotes studieren, wenn es als ein göttliches empfunden wird. Allerdings würden die Verbote nicht solch widerspruchslose Zustimmung finden, wenn sie nicht in der moralischen Natur des Menschen begründet wären. Es muß die *moralische* Natur sein, weil das Tier diesen Schauder nicht kennt, der vielmehr ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier ist. Damit, daß die Verbote bei den verschiedenen Völkern verschieden sind, hat es dieselbe Bewandnis, wie mit den moralischen Geboten überhaupt, auch mit dem Gottesbewußtsein. In unbestimmter Allgemeinheit ist es stets allen Völkern gemeinsam gewesen, hat sich aber bei den verschiedenen Völkern sehr verschieden ausgeprägt. Das ist eben der offenbarungsgemäße Vorrang der Bibel, daß in ihr das Religiöse wie das Sittliche den reinsten, entschiedensten und gültigsten Ausdruck gefunden hat. Und über dieses Gefühl soll der überlebende

Bruder sich hinwegsetzen? Wenn es die Thora aber unter gewissen Umständen dennoch verlangt, so muß das Verbot seinem Grunde nach von solcher Art sein, daß es eine Ausnahme zuläßt und sogar fordert.

In allen heidnischen Rechten, auch wenn sie wie z. B. das römische in diesem Punkte verhältnismäßig hoch stehen, ist es letztlich ein naturhaftes, materielles Prinzip: *das Blut*, Ehe ist Blutmischung, daher man von „Blutsverwandtschaft“ redet. Aber die biblische Sprache drückt Verwandtschaft niemals durch das Wort Blut aus. Das heidnische Gesetz ist ferner starr und läßt keine Ausnahme zu, wie eben ein Naturgesetz. Die Billigung eines Inzestes, aus welchem Anlaß auch immer, wäre den Heiden undenkbar gewesen; es konnte höchstens eine Sühne geben, nachdem er einmal geschehen war. Wo es, wie von Indern und primitiven Völkern berichtet wird, etwas Ähnliches wie die Schwagerehe gibt, müßte erst bewiesen werden, daß damit ein Verbot durchbrochen wird.

Die biblischen Verbote haben bestimmt nicht irgendwelche biologisch-mystischen, sondern moralische Gründe. Den Ausgang bilden die drei Frauen Mutter, Schwester und Tochter. Ich darf sie deswegen nicht heiraten, weil ich zu ihnen von vornherein ein anderes sittliches Verhältnis gehabt habe, mit welchem Ehegemeinschaft unvereinbar ist. Hieraus sind alle Verbote abgeleitet. So sollen ebenso wie Mutter, Schwester und Tochter das Weib des Vaters, Bruders und Sohnes angesehen werden, weil Mann und Weib „Ein Leib“ sind. Allein es kann unter gewissen Verhältnissen noch ein höheres moralisches Gebot geben: die brüderliche Liebespflicht gegen den Verstorbenen und sein verödetes Haus, die Erhaltung von Leben.

Aber bei der Betrachtung der Schwagerehe vergißt man gewöhnlich, daß die Sache noch eine andere Seite hat: ob *die Frau* will! Die Institution besagt, daß wenn eine Frau heiratet, sie schon darauf gefaßt sein muß, wenn ihr Mann stirbt, das Weib eines der Brüder zu werden. Es ist also nicht bloß der eine Mann, sondern die Familie und das Geschlecht, mit dem sie eine Verbindung eingeht. Gezwungen kann sie zu dieser Ehe ebensowenig werden wie der Bruder. Ist sie aber dazu bereit, dann beweist sie ihre Treue nicht bloß gegen den Verstorbenen, sondern gegen das ganze Haus, das sie miterhalten will, und verschmäht sie der Bruder, dann hat sie recht, wenn sie den Lieblosen öffentlich brandmarkt.

So hätte sich Tamar nach dem Tode Ers dem Bruder Onan verweigern und für eine nichtgebundene Witwe halten können. Das tut sie nicht, sondern stellt sich trotz der traurigen Erfahrung mit dem ersten Bruder dem zweiten zur Verfügung. Als auch dieser stirbt, nachdem er so schmähsch an ihr gehandelt, sagt sie sich noch immer nicht von diesem Hause los, sondern wartet auf den dritten, und als ihr dieser vorenthalten wird, verlockt sie ihren Schwiegervater zur Beiwohnung. Die Triebfeder von alledem kann nicht gewesen sein, daß sie durchaus ein Kind *für sich* haben wollte, denn dazu hätte sie auch kommen können, wenn sie einen Mann aus einer für sie weniger

verhängnisvollen Familie geheiratet hätte. Sondern sie ist sich der hohen Bestimmung bewußt, die sie erfüllen sollte, indem sie in Judas Familie heiratete. Man muß die Wortkargheit der Schrift zu ergänzen wissen. Es kann kein Zweifel sein, daß Juda, als er Tamar seinem ältesten Sohn zur Frau gab, sie über seine Familie, ihren Beruf und die göttlichen Verheißungen belehrte, und nachdem Ruben, Simon und Levi verworfen worden waren, hatte er als der Nächste Grund, die Verheißung: „Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen“ auf sich zu beziehen. Und Tamar hat begriffen, daß sie die Stammutter der Könige werden soll und ist entschlossen, diesen Beruf zu erfüllen.

Wenn sie sich nun, nachdem ihr der letzte Sohn verweigert wird, an den Vater hält, so tut sie nichts anderes als Juda mit der Schwagerehe vorgehabt hatte, denn die Frau des Sohnes ist mir nicht näher verwandt als die des Bruders. Juda ist, ängstlich geworden, auf halbem Wege stehen geblieben, sie aber hält in unerschütterlicher Treue fest und bindet ihn an sich mit Ring, Band und Stab. An dem Siegelring ist diese Symbolik am deutlichsten: „lege mich wie einen Siegelring an deine Brust, wie einen Siegelring an deinen Arm, wie einen Siegelring an deine rechte Hand“. Mit Schnur und Stab aber nimmt sie selbst das Szepter künftiger Königsherrschaft in Verwahrung, das Juda fahrenläßt. So ist Tamar die würdige Nachfolgerin der Stammütter, die alle nur in dem Gedanken an das kommende Geschlecht der Verheißung leben, einer Sara, einer Rebekka, einer Lea und Rahel.

3. Ja, sie steht noch höher, weil sie ursprünglich eine *Fremde* war. Ihre Abkunft wird nicht angegeben, was um so gewisser Absicht ist, als bei dem Weibe Judas das Umgekehrte geschieht. Ohne Zweifel war auch Tamar eine Tochter von Kanaanitern, denn hatte Juda für sich selbst ein Weib von ihnen genommen, wird er es auch für den Sohn getan haben. Daß sie nur Tamar und nicht „Tochter eines kanaanitischen Mannes“ genannt wird, soll besagen: sie war eine *Persönlichkeit*, die nur in ihr selbst ihren Wert hatte. Diesen Wert hat ihr, ihre Empfänglichkeit für die erhabene Mission, die Ahnfrau des Messias zu werden, gegeben. Adliger Sinn löscht unedle Geburt aus, und Tamars Gestalt ist ein Triumph der Seele über das Blut, der werbenden Kraft der national-religiösen Idee Israels und seines Glaubens. Ein großer Name braucht keine Zusätze. Dafür aber, was einen Menschen groß macht, haben wir ein schönes Beispiel, welches zugleich beweist, daß unsere Deutung nicht die Willkür einer erbaulichen Auslegung ist, an der Figur des *Jithro*, des Priesters von Midjan. Als er sich nach dem Auszug aus Ägypten bei den Israeliten einfindet (im 18. Kap. des zweiten Buches), wird er geflissentlich und beständig „der Schwiegervater Moses“ genannt (nicht weniger als zwölfmal), nur zweimal heißt er bloß Jithro, nämlich da, wo er *den Namen des wahren Gottes* ausspricht: „da freute sich *Jithro* über all das Gute, was Er für Israel getan hatte, daß er es nämlich aus der Hand Ägyptens gerettet hatte. Und *Jithro* sprach: Gelobt sei Er, der euch aus der Hand Ägyptens und Pharaos gerettet – jetzt erkenne ich, daß Er größer ist als alle Elohim“. Die erste Beracha, das erste

„Gelobt sei Er, der...“ ist aus dem Munde eines heidnischen Priesters gekommen, der freilich der Schwiegervater Moses war. Gottes Größe erkennen und bekennen hebt empor und macht groß. Sich in neidloser Mitfreude in die Seele eines Dankerfüllten versetzen und von den Gnadentaten einer rettenden Weltmacht hingerissen fühlen, drängt dazu, mitzudanken und den Urheber alles Guten zu preisen, und ER, das unbedingte ICH, macht zur Persönlichkeit. Damit ist Jithro zu Israel übergetreten wie Tamar durch ihre Treue. Sie sind keine Fremden mehr und heißen nur nach sich selbst. Gemeinschaft im Geiste hebt den Unterschied der Abstammung auf.

Damit verstehen wir auf der andern Seite die Bezeichnung für das Weib Judas „Tochter eines kanaanitischen Mannes“. Dieser Schua war ein echter Kanaaniter, von kanaanitischer Art und Sitte, seine Tochter war nichts als seine Tochter, und von gleichem Schlage waren ihre Söhne. Juda urteilt sehr streng über einen weiblichen Fehltritt, strenger als das Gesetz es tut, das die Strafe des Feuertodes für diesen Fall nicht kennt. Aber im Grunde achtet er das Weib gering. Er glaubt, daß es für den Geist des Hauses, die Erziehung der Kinder und Zukunft des Geschlechtes nur auf den Vater ankommt und fühlt sich hierzu Manns genug. Die Mutter dürfe ohne Schaden tiefer stehen und aus einer anderen Gesellschaft stammen. Aber er muß erleben, daß, ebenso wie Ismael der Hagar, seine eigenen Söhne der Mutter nacharten. Für ihren israelitisch-judäischen Beruf haben sie so wenig Sinn, daß der erste überhaupt keine Kinder zeugen will und der zweite jedenfalls nicht für einen Bruder. Der gleiche Ausdruck nämlich: „er war mißfällig in Seinen Augen und ER ließ ihn sterben“ zeigt, daß bei beiden eine verwandte Handlungsweise getroffen werden soll. Das gehört ebenso wie die Greuel von Sodom und Gomorrha zu den aus Lebensfeigheit und Egoismus geborenen ägyptisch-kanaanitischen Perversitäten, und darum tötet sie der Gott, der Leben will. Wer Gottes Schöpfer- und Lebenswillen vereitelt, verdient selber nicht zu leben. Mit Bedacht war in den beiden Kapiteln 34 und 36 das Wort Gott gänzlich gemieden worden. Das war die Gesellschaft, die ihre Verhältnisse ohne Gott bestimmte, nur beherrscht durch Sinnlichkeit, Egoismus und Politik. Hingegen mußte in dieser Erzählung gerade Sein Name genannt werden. „Besudelt euch nicht mit alledem, denn mit alledem besudelten sich die Völker, die ich vor euch wegweise. So ward das Land besudelt, daß ich an ihm seine Schuld ahndete, und das Land seine Bewohner ausspie. Denn alle diese Greuel taten die Männer des Landes vor euch. Daß das Land nicht auch euch ausspie, wie es das Volk vor euch ausspie! – Meine Ordnungen haltet und meine Satzungen waret, darin zu wandeln, ICH euer Gott! So waret denn meine Satzungen und Ordnungen, *die der Mensch tue, daß er lebe. Ich!*

Darum wird es gefügt, daß Juda selbst den Vorfahren der Könige zeugt, von einer Frau zwar „fremden“ Blutes, aber eine Israeltochter dem Geiste nach, ihm nicht nur ebenbürtig, sondern wie er zu seinem Ruhme selbst bekennt, an Hochsinn überlegen – wie öfter die besten Patrioten „fremdstämmig“ sind.

In ihre Fußstapfen tritt *Rut*. Auch sie ist fremden Stammes, aus Moab, das selbst in „Blutschande“ gezeugt war. Aber wieder siegt edler Sinn über das Blut. Was Tamar gedacht, spricht sie aus: „Wo du hingehst, da will auch ich hingehen, wo du weilst, da will auch ich weilen, dein Volk sei mein Volk, dein Gott ist mein Gott.“ Hat sie sich einmal einem Hause Israels angelobt, so will sie ihm treu bleiben bis in den Tod. –

Wir begreifen nunmehr die Wichtigkeit dieser Erzählung im Rahmen der Genesis. Diese will die Ursprünge Israels darstellen, die Volksgeschichte aber gipfelt in dem Königtum. Nachdem es Jakob geweissagt war und er mit zwölf Söhnen die zwölf Stämme begründet hat, sollen wir erfahren, aus welchem der König kommen werde und von welcher Art seine Ahnfrau war.

Daß das Kapitel gerade an dieser Stelle der Josephsgeschichte eingeschaltet ist, soll die echt prophetische Lehre geben: kaum hat die erste Knechtschaft begonnen, so wird schon der Erlöser aus der letzten geboren. Denn mit der Hinabführung Josephs fängt die Dienstbarkeit in Ägypten an, und Perez ist der Stammvater des Messias. Juda und Joseph bilden das Haus Israel, dieser ist der Held der folgenden Erzählung, aber das Endheil wird von Juda kommen. Und schon geht das Reis auf, das einst am Ende der Tage zu dem Weltenbaum werden soll, der die ganze Menschheit in seinem Schatten und Frieden bergen wird. Nach unsern Darlegungen über das Königtum in Edom kann uns auch die Beziehung der beiden Kapitel 36 und 38 nicht mehr entgehen: fürchte dich nicht, o Jakob, vor der Großmacht Edom mit seinen Königen und Fürsten, aus dir wird ein Größerer geboren werden! – Zugleich nehmen wir Abschied von Kanaan. Von jetzt ab gibt es nur Reisen und Botschaften nach und von Ägypten. Die Abschiedsgabe Kanaans ist – eine Tamar.

Die drei Kapitel 34, 36, 38 sind miteinander verwandt. Jedesmal handelt es sich um eine Mischehe und Einheirat. Eine Tochter Jakobs soll einen Kanaaniter heiraten – sie geht verloren; der Bruder Jakobs heiratet Kanaaniterinnen –, er wird ein Fremder, Esau ist Edom; eine edle Fremde heiratet in Israel ein – sie wird die Ahnfrau seines glorreichsten Geschlechtes. Von seinen ältesten Zeiten hat das Judentum freudig Fremde aufgenommen, die kamen, sich „unter die Fittiche des Gottes Israels zu bergen“ und ihnen, wenn sie es verdienten, sogar eine Krone dargereicht. Es ist die Erkenntnis, daß bei allem nationalen Selbstgefühl kein Volk, das zur Höhe strebt, sich selber genug ist und jeden willkommen heißen muß, der sich ihm mit dem gleichen Streben zugesellt, die Erkenntnis, daß die wahren Eroberungen, deren ein Volk sich freuen und rühmen darf, die moralischen sind.

BENNO JACOB

- 1862 Am 8. September in Breslau geboren.
- 1883–1890 Studien am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität in Breslau.
- 1890 Dissertation in Erlangen: *Das Buch Esther bei den LXX*. Gießen, 62 S.
- 1891–1906 Rabbiner in Göttingen.
- 1903 *Im Namen Gottes*, Berlin, VII, 176 S.
- 1905 *Der Pentateuch, exegetisch-kritische Forschungen*. Leipzig, VIII, 412 S.
- 1906–1929 Rabbiner in Dortmund.
- 1907 *Die Wissenschaft des Judentums, ihr Einfluß auf die Emanzipation der Juden*. Berlin, 16 S.
- 1909 *Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri*. Frankfurt/M., 35 S.
- 1913 *Die Thora Moses*. Frankfurt/M., Bd. 1.
- 1916 *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch*. Leipzig.
- 1929 *Auge um Auge*. Berlin, 143 S.
- 1929–1938 Im Ruhestand in Hamburg.
- * 1930 *Mischehen*. Der Morgen. VI, 257–278.
- 1934 *Das Erste Buch der Tora*. Berlin, 1055 S.
- 1938 Übersiedlung nach England.
- 1945 Am 24. Januar in London gestorben.

Zahlreiche Beiträge zur MGWJ, Zeitschrift für die Alttestamentliche
Wissenschaft und zu Sammelwerken.

ABRAHAM GEIGER

DER STAMM BENJAMIN*

„Die Stellung Benjamins in der Heiligen Schrift und namentlich zu Joseph und Juda verdient noch sehr eine kritisch-historische Betrachtung.“ Mit diesen Worten habe ich im März 1866 eine Anmerkung (diese Zeitschr.* Bd. IV, S. 100 f.) geschlossen, in welcher die Wahrscheinlichkeit besprochen wurde, daß es Ps. 78, 67 ursprünglich gelautet habe: den Stamm *Benjamins* hat Er nicht (für die Dauer) erwähnt, daß diese Lesart wohl noch dem Sifre (Deuter. § 352) bekannt gewesen¹, jedoch schon in alter Zeit, weil eine Zurücksetzung Benjamins enthaltend, das sich doch mit dem herrschenden Juda innigst vereinigt hatte, unangenehm berührt und man dafür „Ephraim“ gesetzt habe. Doch ist die sehr interessante Geschichte dieses Stammes noch nicht geschrieben, nur eine beachtenswerte Bemerkung ist unterdessen gemacht worden; versuchen wir eine kurze Skizzierung dieser Geschichte.

Benjamin ist der jüngste der Stämme, er hat sich am spätesten zu einer Einheit gestaltet, am spätesten seine Selbständigkeit errungen und sich einen Landbesitz erworben, und zwar inmitten der beiden mächtigen Stämme Joseph (Ephraim) und Juda. Joseph liebt ihn zärtlich, er betrachtet ihn als Glied seines eigenen Körpers, er ist der jüngere Sohn auch seiner „Mutter“, und diese nennt ihn daher: Ben-Oni, Sohn meiner Kraft². Nicht minder schützt ihn Juda, wenn ihm Gefahr droht, etwa auch gegen Vergewaltigung von seiten Ephraims; als seinen nördlichen, ihm rechts liegenden Grenznachbar nennt ihn Juda oder der gemeinsame Vater Jakob: Benjamin, den rechtseitigen Sohn. Er schließt sich zuerst offenbar eng an Joseph an, er lagert bei Ephraim und Manasse (4. Mos. 2, 22), wird daher auch unmittelbar nach ihnen gezählt (das. 1, 36), und das Opfer seines Stammesfürsten zur Weihe der Stiftshütte folgt auf das der Fürsten jener zwei Stämme (das. 7, 60). Da ist er noch der am wenigsten zahlreiche Stamm – mit Ausnahme Manasses –, erst

* Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, VII, 1869, S. 284–292. Um einige Anmerkungen gekürzt.

¹ Ich möchte vermuten, daß auch dem Bereschith rabba c. 70 diese LA noch bekannt gewesen. Dieser deutet dort die Bezeichnung der Rahel als der „kleinen“ dahin, daß sie klein, von kurzer Dauer gewesen in den ihr gewährten Gaben, so habe die Macht Josephs und Sauls wie die Weihe Silohs nur vorübergehend bestanden; wenn der Midrasch nun dafür unsern Vers zum Belege bringt, so würde Saul in demselben nicht erwähnt sein, wenn er nicht „Benjamin“ gelesen hätte.

² און und און heißt immer: Kraft, nur oft in schlechter Bedeutung: Gewalttat, Frevel.

später (das. Kap. 26), wie es scheint, ist er herangewachsen und überragt nicht bloß die frühzeitig untergegangenen Stämme Ruben, Simon, Gad, sondern auch Ephraim.

Die Eifersucht der Stämme untereinander, welche nur ungern, nur der augenblicklichen Not gehorchend eine straffere Einheit sich gefallen lassen und sich *einem* Oberhaupte fügen, wird gesteigert durch das Gelüste der zwei mächtigen Stämme, Ephraim und Juda, die Hegemonie zu erringen. So bedeutend Juda ist und so wenig es sich je unter Ephraim beugt, so gelingt es doch diesem zuerst, sich die Anerkennung der meisten Stämme zu erwerben; es steht an Ansehen voran, während Juda sich mehr auf sein eigenes Gebiet zurückzieht. Dennoch bleibt die Furcht einer gänzlichen Unterjochung unter den einen oder den andren übermächtigen Stamm, und als die Not ein engeres Zusammenscharen immer mehr gebot, da glaubte man eine glückliche Auskunft zu finden, indem man weder den einen noch den andern an die Spitze stellte, sondern einem kleinen, keinen Argwohn begünstigenden Stamm die Führerschaft übergab, dem Stamme Benjamin, man erwählt Saul zum Könige. Doch lehrte auch hier die Erfahrung, daß in einem solchen lockern Staatsverbände der Fürst sich nur aufrecht zu erhalten vermag, wenn er eine eigene bedeutende Hausmacht besitzt, auf die er sich stützen kann. Saul, einem kleinen Stamm angehörig, wurde alsbald gering geachtet, verächtlich wendete man sich von ihm mit dem Rufe: was kann der uns helfen? So konnte denn Saul trotz seinem persönlichen Mute, trotz seiner ernsten Sorgfalt für die Sicherung des Reiches und manchem glücklichen Erfolge dennoch seine Herrschaft nicht genügend befestigen; auch die Liebe des Volkes im allgemeinen zu dem schönen, kräftigen und dabei milden Mann konnte ihn gegen das Übelwollen Judas nicht halten. Dieses mochte in seiner stolzen Unabhängigkeit die Obmacht Benjamins um so weniger anerkennen, als es in ihm bloß einen vorgeschobenen Posten Ephraims sah. Den Saul umlauerte die Mißdeutung, Verdächtigung seiner Maßregeln, Verkleinerung seiner Person und seiner Erfolge, und wo ein großes Werk vollbracht ward, da eignete sich Juda mit seinen Myriaden das größere Verdienst zu und stellte Saul mit seinen Tausenden in den Schatten³.

³ Die Worte des alten Volksgesanges 1. Sam. 18, 7: **הכח שאול כאלפו ודוד** – die noch zweimal (21, 12. 29, 5) wiederholt werden – werden gemeinhin aufgefaßt: Saul hat Tausende, David Zehntausende geschlagen. Schon das Suffix „seine T., seine Z.“ spricht gegen diese Auffassung, und die alten Übersetzer lassen wirklich dasselbe weg. Aber noch mehr spricht dagegen die hier ganz unpassende Konstruktion des **הכח** mit **ב**. Dieses Verbum wird nämlich in der Bedeutung: schlagen, erschlagen, durchgehend mit dem Acc. verbunden, nur dann folgt **ב**, wenn es heißt: in einer größeren Masse eine gewisse Anzahl erschlagen, *unter* ihnen schlagen (4. Mos. 22, 6. 33, 4. 1. Sam. 6, 19. 18, 27. 23, 2. 2. Sam. 5, 24. 8, 5. 23, 10. 24, 17. 1. Kön. 20, 21. 2. Kön. 19, 35. Esth. 9, 8. 2. Chr. 28, 17), daher **ויך בהם מכח** er richtete *unter* ihnen eine Niederlage an (1. Sam. 19, 8. 23, 5. 2. Chr. 13, 18. 28, 5) und beim Chronisten in gleichem Sinne übertragen auf einen König, der an der Stelle des Volkes steht, an ihm schlagen, d. h. seinem Volke Niederlagen beibringen (2. Chr. 28, 5. 23). Wenn es 1. Sam. 18, 11 von Saul heißt, daß er gedacht: ich will

Die Geschichte Sauls und Davids, wie sie uns berichtet wird, ist die Geschichte zweier miteinander ringenden Stämme, die in die engen Verhältnisse zweier Individuen eingezwängt wird, noch dabei nach der Färbung, welche die geschichtliche Überlieferung und Darstellung unter dem Einflusse des siegenden Juda gewonnen. Der böse Geist, welcher Saul schreckte und ihn in Trübsinn warf, das war das seine Stellung untergrabende Juda, es zettelte Aufstände an, entzog ihm des Volkes Vertrauen und dessen notwendige Bereitwilligkeit, seine Unternehmungen zu unterstützen, und führte ihn endlich der Verzweiflung und dem Selbstmord in die Arme.

Juda gelangte zu seinem Ziele. Wohl mag mit Recht bezweifelt werden, ob die einheitliche Organisation unter David und Salomo so weit gediehen war, wie die offizielle jüdische Geschichtsschreibung sie uns darstellt. Die Aufstände, die sie uns selbst als aus Davids eigenem Hause ausbrechend berichtet, waren sicher noch mehr als bloße Familien- und Palastintrigen, es waren Partei- und Stammeskämpfe. Ephraim hatte sich gewiß nicht gutwillig untergeordnet, sich vielmehr grollend ferngehalten, bis der gelegene Zeitpunkt kam, um sich wieder emporzuschwingen. Dennoch hatte nun Juda anerkannt die Führerschaft, und Benjamin mußte von der Höhe, die es eine kurze Zeit eingenommen, herabsteigen. Es tat dies nicht leichten Kaufes. Auch als Juda sich

David und die Wand schlagen, und da *אכה בדוד ובקיר* steht, so ist die Partikel durch die Zusammenstellung der beiden ungleichartigen Objekte gerechtfertigt, indem sie bedeutet, daß er mit seiner Lanze *durch* beide schlagen, sie beide durchbohren wolle. In unserem Volksgesange könnte nun der Sinn bloß sein: Saul hat unter Tausenden, David unter Myriaden eine Anzahl erschlagen, eine Niederlage angerichtet. Da würde nun aber das Suffix erst recht unpassend sein, da ja die Tausende und Myriaden nicht sämtlich von dem Sieger erschlagen worden, also auch nicht in diesem Sinne die seinigen genannt werden können. Aber auch die ganze Pointe wäre nun abgestumpft; denn der Sinn soll ja sein, David habe größere Massen als Saul niedergeschlagen, was damit gar nicht klar hervorgehoben wird, daß jener in einem größeren, dieser in einem kleineren Heere ein Blutbad angerichtet. – Es ist demnach offenbar, daß das *Beth* hier das instrumentale ist, das Werkzeug, vermittelt dessen, mit dem geschlagen wird, also Saul vermittelt seiner Tausende, der kleineren, David vermittelt der größeren ihn begleitenden Scharen. Das war allerdings in den damaligen Zeiten des so sehr gelockerten Heerbannes ein hoher Ruhm für einen Führer, eine zahlreiche bewährte Schar von Kriegern dauernd an sich gefesselt zu haben, und so wurde dem David, dem Stamme Juda dieser Ruhm und der größere Anteil an allen siegreichen Erfolgen beigelegt. – Die Schwierigkeit der Konstruktion fühlt David Kimchi sehr richtig, will aber neben dem Gesetze des Sprachgebrauches dennoch den herkömmlich angenommenen Sinn beibehalten, was ihn zu Künstlichkeiten zwingt. So erklärt er zuerst, Saul habe Tausende, David Myriaden unter den Philistern geschlagen; diese Deutung, bei welcher gerade das Nomen zur Partikel fehlen und diese einem ganz andern sich verwirrend anfügen würde, genügt ihm mit Recht nicht, und er sieht sich zu der zweiten allein richtigen Erklärung gedrängt: *mit* seinen Tausenden und *mit* seinen Myriaden '(בר) wendet aber den Sinn so, als solle gesagt werden, Saul habe allein so viele Philister erschlagen, als hätte er Tausende und David, als hätte er Myriaden um sich gehabt. Alle diese Notbehelfe fallen bei unserer Auffassung weg.

förmlich losgesagt, suchte Benjamin noch die Herrschaft über die andern Stämme festzuhalten; allein ehrgeizige Krieger, bisher die Stützen des regierenden Hauses, wandten sich verräterisch der nun auftretenden Macht zu, List und Gewalt zertrümmerten den kümmerlichen Rest der untergehenden Macht gänzlich. Damit war jedoch das Volk Benjamins noch nicht beruhigt, und so oft in Juda, im Davidschen Hause, die Flammen der Zwietracht loderten, brach der verborgene Groll in Benjamin aus und schürte die Flamme. Das bezeugen Sime'i ben Gera und Seba ben Bichri.

Die Eifersucht Ephraims lauerte schon unter David und Salomo auf eine günstige Gelegenheit, das lockere Einheitsband, das Juda mit den übrigen Stämmen umschlang, gänzlich zu lösen. Die Kriege Davids, die Prachtentfaltung Salomos blendeten das Volk, gaben seiner Eitelkeit Nahrung und ließen es an Juda und seinem Königshause festhalten, wenn auch hie und da sich Unzufriedenheit über den Steuerdruck an Gut und Blut regte. Allein nach Salomos Tode brach dieser Unmut in hellen Flammen des Aufruhrs aus, und der knabenhafte Trotz von Salomos Sohne führte zu gänzlichem dauerndem Abfalle. Ephraim trat wieder an die Spitze der Stämme, Juda war auf sich selbst beschränkt. Auf wessen Seite war nun Benjamin getreten? Seine Lage war, sobald die beiden gegeneinander in Kampf gerieten – und solcher war zwischen ihnen lange Zeit dauernd, offen oder heimlich – sehr schwierig; als der in der Mitte liegende Stamm, war es alsbald dem ersten Anpralle des Gegners ausgesetzt, es war gezwungen, sich ernstlich für den einen oder den andern zu erklären. Hören wir auf die Berichte der offiziellen Geschichtsschreiber, so hatte Benjamin, sobald die Teilung eingetreten, sich aufs engste an Juda angeschlossen (1. Kön. 12, 21 und sonst) und blieb ihm unverbrüchlich anhänglich. Ist jedoch eine so plötzliche Umwandlung der Gesinnung denkbar? Sollte die Heimtücke Salomos, mit der er das blutige Vermächtnis Davids gegen Sime'i ben Gera vollzogen (1. Kön. 2, 8 f. 3, 36 ff.), wirklich so schnell in dessen Stamme sich aus der Erinnerung verwischt haben? Wir halten es dem natürlichen Gange der Ereignisse weit entsprechender anzunehmen, daß Benjamin anfangs zum Reiche Ephraim gehalten habe, und erst allmählich, als dieses dem Zerfalle immer mehr entgegenging, während Juda sich konsolidierte, zu diesem übertrat. In der Tat scheint auch der Prophet Hosea (5, 5 ff.) Benjamin als Vorhut Ephraims zu betrachten und es nicht mit Juda, das freilich „die Grenzen zu verrücken“ gelüstete, vereint zu kennen. Auch der Sänger des Ps. 80, der bloß vom Reiche Josephs spricht (V. 2), nennt Benjamin zwischen Ephraim und Manasse (V. 3)⁴. Freilich die späteren Er-

⁴ Es mag auch sein, daß selbst unser Geschichtsbuch der Könige ursprünglich Benjamin nicht als mit Juda alsbald verbunden erwähnt hat und erst eine spätere Umarbeitung es eingeschoben; eine Andeutung dafür gibt der Vers 12, 20, welcher deutlich aussagt: „dem Hause David hing nur der Stamm Juda an“, ohne Benjamins zu gedenken, gerade an einer Stelle, wo es auf eine genaue Angabe sehr ankam. Wirklich hinderte den Chronisten die Abgrenzung Judas auf sich allein mit Ausschließung Benjamins, und er läßt den ganzen Vers zurück, während er an dem unbestimmten

zähler, welche im Interesse Judas schrieben, zogen es vor, das nun mit Juda eng vereinte Benjamin als alten treuen Bundesgenossen zu schildern, die alten Kämpfe zu verschütten, vielmehr einen ewigen Frieden rückwärts zu schließen. Wenn dies dem Interesse späterer Zustände entsprach, so war diese Stimmung in Juda, solange Benjamin entweder als offenen Gegner oder als unzuverlässig Schwankenden sich bewies, gewiß nicht vorherrschend, vielmehr mußte der Groll gerade gegen den nächsten Grenznachbar um so bitterer sein. Und dieser bricht – und das ist eben die einsichtsvolle kritische Entdeckung, welche in neuerer Zeit gemacht worden – in einer Darstellung aus jener Zeit mit aller Gehässigkeit hervor. In der Geschichte über das Kebsweib in Gibeä, welche dem Buche der Richter angehängt ist (Kap. 19 ff.), wird der Stamm Benjamin als entmenscht, als aller Bundestreue spottend, als von Rechts wegen dem Verderben geweiht dargestellt, und auch dessen Anhänger, die Jabesch-Gileaditen, welche einst die Leichen Sauls und der Seinigen ehrenvoll bestatteten, werden mit dem Brandmal des Bundesbruchs belegt.

Je mehr jedoch Ephraim nach außen an Kraft und Ansehen Einbuße erlitt, nach innen sich auflöste und seinem Berufe untreu wurde, um so mehr bewährte Juda, das sich im Gegenteil zu immer strafferer und kräftigerer Einheit zusammenschloß und in großartigem Aufschwunge sich religiös verjüngte, seine Anziehungskraft auf die Stämme, welche nach Rettung ausschauten, zumal auf den nächsten Nachbar Benjamin. Von nun an – vielleicht beginnt diese Periode mit Aßa, von dem berichtet wird (15, 22), daß er Gibeä Benjamins wieder herstellte – schließt sich Benjamin an Juda an, das Bündnis wird immer enger, die alte Feindschaft entschwindet der Erinnerung, man betrachtet sich als von jeher treu verbündet, und als Ephraims Reich fällt, erhält sich Benjamin als geeint mit Juda.

Auch das Reich Juda, das Benjamin einschloß, unterliegt der Übermacht der Babylonier, sie wandern zusammen ins Exil und kehren auch von dort gemeinsam zurück. Wiederum bilden sie eine geschlossene Einheit und weisen die Überreste aus dem Reiche Ephraim, die sich ihnen anschließen wollen, hartnäckig zurück. Die neu gestalteten Zustände lassen auch die alte Zeit in anderem Lichte erscheinen, und namentlich faßt der Chronist die ganze alte Geschichte nach seinen, der damaligen Zeit angehörigen Anschauungen auf und stellt sie also dar. So verlegt er denn auch den engen Anschluß Benjamins an Juda in noch weit frühere Zeit als selbst die Verf. der Bücher Samuel und Könige. Er läßt noch bei Lebzeiten Sauls, als David noch zu Ziklag sich vor Saul zurückgezogen, dorthin eine große Anzahl tapferer Scharen „von den Brüdern Sauls, von Benjamin“ zu ihm huldigend übertreten (1. Chr. 12, 2 ff., vgl. V. 16, 29). Er scheint auch dem Stamme Benjamin, als dem eigentlichen

Ausdrucke in Vers 17, der jedoch von demselben Standpunkte aufzufassen ist, keinen Anstoß nimmt und ihn wiedergibt. Auch die LXX fühlen den Widerspruch und holen ohne weiteres nach, was die Umarbeitung unterlassen hatte, indem sie in Vers 20 die Worte „und Benjamin“ einfügen, hingegen Vers 17 unübersetzt lassen.

Erbberechtigten des jerusalemischen Heiligtums, eine gewisse priesterliche Würde beizulegen. Bei der sündhaften Zählung, die Joab widerwillig auf das Geheiß Davids vollzogen, berichtet er, habe Joab dieselbe doch jedenfalls bei Levi und desgleichen bei Benjamin unterlassen (21, 6). Er läßt durch Rehabeam bereits neue Festungen in Benjamin anlegen (2. Chr. 11, 11), was der Verf. des Königsbuches erst unter Aßa beginnen läßt. – Ebenso müssen die überkommenen Nationalschriften, hochverehrt als gerettete heilige Überreste aus der Vergangenheit, sich nun mannigfacher Überarbeitung in jüdischem Sinne unterwerfen, auch die Stellen, welche Benjamins Ehre verletzen konnten, mußten weichen. –

Im gerade entgegengesetzten Sinne mußten die Samaritaner, wie nun die Nachkommen aus dem Reiche Ephraim heißen, verfahren. Die heiligen Nationalschriften durften nichts enthalten, was Judas Übergewicht bestätigen konnte. Alle Schriften neben dem Pentateuch, von denen die meisten stark-jüdische Bestandteile enthielten, wurden schlechtweg verworfen, nur der Pentateuch, als mosaischen Ursprunges, beibehalten. Aber auch er mußte sich eine Redaktion in ephraimitischem Sinne gefallen lassen, das Juda Günstige wurde umgestaltet oder umgedeutet. Auch dem mit Juda eng verbündeten Benjamin mußte die ihm erwiesene Ehre geschmälert werden. Fassen wir, mit Übergehung zweifelhafterer und unbedeutenderer Änderungen, nur eine offenbar tendenziöse Korrektur ins Auge. Benjamin wird im Segen Moses (5. Mos. 33, 12) „der Liebling Gottes“ *יְדִיד ה'* genannt, und er heißt unzweifelhaft so als treuer Verbündeter Judas, als der Stamm, in dessen Erbe eigentlich Jerusalem lag. Eine solche bevorzugende Bezeichnung mußte in dem Samaritaner arges Mißfallen erwecken; er zerstückt den „Liebling“ und macht daraus, sinnlos genug und zugleich ungrammatisch im Zusammenhange, „die Hand, die Hand“, *יָד יָד*, er läßt das alsbald folgende *עָלָיו* zurück, und so lautet der Satz: die Hand, die Hand Gottes schützt den ganzen Tag. Der Satz ist verstümmelt, was tut's? Ist ja auch die Ehre Benjamins zerpfückt.

Das ist in kurzen Zügen die Geschichte des Stammes Benjamin, sie ist zugleich die Geschichte der innern Stürme in dem alten Gesamt-Israel.

ABRAHAM GEIGER

- 1810 Am 24. Mai in Frankfurt am Main geboren.
 1829–1832 Universitätsstudien in Heidelberg und Bonn.
 1832–1838 Rabbiner in Wiesbaden.
 1833 *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* (Bonner Preisschrift). Bonn, 215 S.
 1834 Dr. phil. Marburg.
 1835–1839 *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, I–IV*. Herausgeber.

- 1838 *Über die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät.* Stuttgart, 22 S.
- 1840–1863 Rabbiner in Breslau.
- 1840 *Melo Chofnajim, deutscher Teil. Biographie Josef Salomo del Medigos.* Berlin, LVI, 104 S. mit Anhang: hebräischer Teil.
- 1844, 1847 *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, V–VI.* Herausgeber.
- 1845 *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna.* Breslau, I. X. 54 S., II, X, 135 S.
- 1847 *Beiträge zur jüdischen Literaturgeschichte in vier Abhandlungen.* Breslau, IV, 51 S. Mit hebr. Teilen.
- 1850 *Moses ben Maimon. Studien. Erstes Heft.* Mit hebr. Teil, Breslau, 75 S.
- 1851 *Divan des Castiliers Abw'l-Hassan Juda ha Levi.* Breslau, VIII, 178 S.
- 1853 *Isaak Troki. Ein Apologet des Judentums am Ende des 16. Jahrhunderts.* Breslau, 44 S.
- 1854 *Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahr.* Breslau, XIV, 570 S. (Neue Aufl. Berlin 1870).
- 1855 *Parschandatha. Die nordfranzösische Exegetenschule. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibel-Exegese.* Mit hebr. Teil. Leipzig, 54, 34 S.
- 1856 *Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule.* Mit hebr. Teil. Leipzig, 63, 36 S.
- 1856 *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571–1648).* Mit hebr. Teil. Breslau, 63 S.
- 1857 *Urschrift und Übersetzungen der Bibel,* Breslau, VIII, 500 S. (2. Aufl. Mit einer Einleitung von Paul Kahle, 1928.)
- 1862–1874 *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, I–XI.* Herausgeber.
- 1863–1870 Rabbiner in Frankfurt am Main.
- 1864 *Das Judentum und seine Geschichte.* In zwölf Vorlesungen. Breslau, X, 181 S.
- 1865–1871 *Das Judentum und seine Geschichte.* Abt. 1–3. Breslau.
 Abt. 1: Bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. (2. Aufl.)
 Abt. 2: Bis zum Ende des 12ten Jahrhunderts.
 Abt. 3: Bis zum Ende des 16ten Jahrhunderts.
 (Dasselbe in einem Bande. Berlin 1910, 539 S.)
- 1867 *Salomo Gabirol und seine Dichtungen,* Leipzig, X, 148 S.
- * 1869 *Der Stamm Benjamin.* Jüdische Zeitschrift f. Wissenschaft u. Leben, VII, 284–292.
- 1870–1874 Rabbiner in Berlin.
- 1872–1874 Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.
- 1874 Am 23. Oktober in Berlin gestorben.
- 1875–1878 *Nachgelassene Schriften.* Hrsg. von Ludwig Geiger. Berlin, 5 Bde.
- 1962 [Auswahl. Übersetzung ins Englische.] *Abraham Geiger and Liberal Judaism.* Compiled with an introduction by Max Wiener. Philadelphia, 305 S.

Bibliographie: Moritz Stern, in: *Geiger, Ludwig: Abraham Geiger; Leben und Lebenswerk.* Berlin 1910, S. 415–470, 936 Nummern.

LEO STRAUSS

ZUR BIBELWISSENSCHAFT SPINOZAS UND SEINER
VORLÄUFER*

Der vorliegende Aufsatz soll in programmatischer Kürze – wie sie dem Zweck des Korrespondenz-Blatts entspricht – über die Fragestellung orientieren, von der sich die Untersuchung, die ich im Auftrag der Akademie für die Wissenschaft des Judentums durchführe, leiten läßt. Gegenstand der Untersuchung ist die Bibelwissenschaft Spinozas und einiger seiner Vorläufer, die, unter ähnlichen Voraussetzungen wie er selbst, an der Begründung der Disziplin gearbeitet haben (Uriël da Costa, Isaac de La Peyrère, Thomas Hobbes). Die Bibelwissenschaft Spinozas ist seit dem Jahre 1867, in dem die Abhandlung Carl Siegfrieds über „Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments“ erschien, nicht mehr Thema hinreichender oder gar ertragreicher monographischer Behandlung gewesen. Bereits die zahlreichen Veränderungen in der Auffassung und Beurteilung Spinozas, zu denen die inzwischen veröffentlichten Untersuchungen zu der Lebensgeschichte Spinozas, der Entwicklungsgeschichte seiner Lehre, der Geistesgeschichte seines Jahrhunderts und der allgemeinen Geschichte der Bibelwissenschaft Veranlassung geben, rechtfertigen den Versuch einer neuen Darstellung. Die Anregung zu meiner Arbeit verdanke ich dem kritischen Studium von Hermann Cohens Aufsatz „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ (wieder abgedruckt im 3. Band seiner „Jüdischen Schriften“), der hinsichtlich der Radikalität des Fragens und der Eindringlichkeit des Zur-Rede-Stellens schlechthin vorbildlich ist und in eben dieser Hinsicht in der neueren Spinoza-Literatur seinesgleichen nicht hat. Freilich hat Cohen, der selbst von dem Geist des großen Zeitalters der Aufklärung wie nur wenige seiner Zeitgenossen erfüllt war, und diesen Geist an zahlreichen und wichtigen Stellen seiner Schriften voll Eifers bezeugte, in seiner Kritik an Spinoza – beirrt, wie es scheint, durch seine Einsicht in den tieferen Gegensatz – das eigentliche Anliegen Spinozas, das eben mit dem Anliegen der Aufklärung wesentlich identisch ist, und das eigentliche Angriffsziel Spinozas, verkannt. Nicht gegen den „Monotheismus des Judentums“, nicht gegen die „soziale Ethik der Propheten“ wendet sich Spinoza, sondern gegen die Offenbarungs-Religion in allen ihren Formen.

* Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, VII, 1926, 1–22.

So muß denn im Sinn der durch Cohen vollzogenen Radikalisierung des Fragens, die Analyse des theologisch-politischen Traktats, als einer radikalen Kritik der Offenbarungs-Religion, nochmals unternommen werden.

I

Die Bibelwissenschaft Spinozas ist zuvörderst eine wissenschafts-geschichtliche Tatsache. Unbestrittenermaßen gebührt Spinoza das Verdienst, die Konstitution der Bibelwissenschaft als einer „voraussetzungslosen“ Wissenschaft vollzogen zu haben. In den einschlägigen Kapiteln des *Tractatus theologico-politicus* bestimmt er die fundamentalen Forschungsziele und Forschungswege der neuen Disziplin; daselbst stößt er zu fundamentalen, in der weiteren Entwicklung der Disziplin nie wieder angefochtenen Resultaten vor. Die Bibelwissenschaft ordnet sich ein dem Ganzen der hermeneutischen Disziplinen. Was nun aber die Einsicht in die Erfordernisse der Hermeneutik überhaupt angeht, so steht die Leistung des Traktats weit, sehr weit zurück hinter dem, was etwa Erasmus von Rotterdam als notwendig begriff. Die wissenschafts-geschichtliche Leistung des Traktats erschöpft sich also in der Konstitution einer Einzelwissenschaft. Mit dieser Feststellung verfehlt man nun offenbar den eigentlichen Sinn der Leistung Spinozas. Denn offenbar hat die Konstitution der Bibelwissenschaft eine tiefere Bedeutung als die Konstitution beispielsweise der Einzelwissenschaften, die sich die Erforschung der ägyptischen oder der assyrischen Denkmäler zur Aufgabe machen. Nun – diese tiefere Bedeutung des Traktats besteht gerade nicht in seiner wissenschafts-geschichtlichen Leistung. Einmal vorausgesetzt, die Bibel sei ihrer Herkunft nach prinzipiell ein literarisches Dokument wie jedes andere, so ist sie wie jedes andere literarische Dokument wissenschaftlich zu behandeln, so ordnet sie sich von vornherein den Gegenständen der Geisteswissenschaften mit deren prinzipiell einheitlicher Methodik ein, so haftet der Konstitution der Bibelwissenschaft keine prinzipielle Schwierigkeit mehr an. Die Begründung dieser Voraussetzung, die Kritik an der entgegengesetzten, offenbarungs-religiösen Voraussetzung, die Kritik an der Offenbarungsreligion überhaupt, liegt also der Konstitution der Bibelwissenschaft vorauf. Zufolge dieser Bedingtheit gewinnt die Bibelwissenschaft Spinozas ein größeres Interesse, als es einer bloß wissenschafts-geschichtlichen Tatsache zukäme: sie ist ein wichtiges Moment in jener universalen Bewegung, die man Religionskritik der Aufklärung nennt. Ist diese Kritik, ist Spinozas Kritik an der Offenbarungsreligion nun aber selbst etwas anderes als wissenschaftliche, als theoretische Kritik? Nach der Auffassung Spinozas ist sie *nichts* anderes. Diese Auffassung muß ernst genommen und sehr erwogen werden; aber sie darf uns nicht binden. Mit immanenter Analyse kann man sich vielleicht begnügen, wenn es sich um die Interpretation der *Ethica* handelt; aber da, wo der Lebens- und Denkszusammenhang Spinozas über sich selbst hinausgreift, wo er die Kritik eines anderen

Zusammenhangs unternimmt, steht er unter einer anderen Norm als der ihm selbst immanenten; durch das Unternehmen der Kritik stellt er sich unter das Gericht der Frage: ob er den kritisierten Zusammenhang trifft oder verfehlt. Erst indem diese Frage gestellt wird, treten die charakteristischen Voraussetzungen der Kritik hervor. Zugleich damit wird Spinozas Gesamtauffassung seiner Kritik, nämlich, daß sie theoretische Kritik sei, sein könne, in Frage gestellt.

Die Religionskritik ist die Voraussetzung der Bibelwissenschaft Spinozas; die Religionskritik ihrerseits ist die Konsequenz des in der Ethica entwickelten Systems. Strenggenommen, ist die Religionskritik gar nicht von dem System unterschieden; denn die Wahrheit ist die Norm ihrer selbst und des Falschen. Durch den positiven Aufbau des Systems ist die Religion widerlegt, ist bewiesen, daß die Behauptungen der Religion Irrtümer sind. So sind die letzten Voraussetzungen der Religionskritik Spinozas identisch mit den Definitionen und Axiomen der Ethica (oder äquivalenten Sätzen). Wenn sich Spinoza nun – wiewohl es nicht seine Gewohnheit ist, die Irrtümer anderer aufzudecken – um die ausführliche Widerlegung der Religion bemüht, so liegt dies daran, daß die Behauptungen der Religion Vorurteile sind, die dem Verständnis seiner Beweise hinderlich sein können; die Behauptungen der Religion sind notwendige, in der menschlichen Natur begründete, aus den Köpfen und aus den Herzen der meisten Menschen nicht auszurottende Irrtümer. Denn mit den Irrtümern der Religion – des Aberglaubens, wie Spinoza zu sagen pflegt – und ebenso mit den Wahrheiten der Philosophie ist es nicht so bestellt, daß der Mensch an ihnen vorbeileben könnte; vielmehr zwingt ihn sein ursprüngliches und einziges Streben: das Streben, in seinem Sein zu beharren, entweder zu diesen Wahrheiten oder zu jenen Irrtümern. Das Selbsterhaltungsstreben treibt ursprünglich die Leidenschaften hervor, in die es sich verrennt, in denen es sich selbst aufhebt: die Leidenschaften gefährden unser Sein; aus der Situation, in der das Selbsterhaltungsstreben sich in das Streben nach sinnlichem Glück, nach zeitlichen Gütern verloren hat, stammt die Religion; hingegen erfüllt sich das radikal verstandene Selbsterhaltungsstreben in der Theorie. Theorie und Religion sind die beiden einander entgegengesetzten Möglichkeiten des Menschen, die sich so steil gegenüberstehen wie Tüchtigkeit und Ohnmacht, wie Freiheit und Knechtschaft, wie geistliche und fleischliche Gesinnung.

Ein anderes ist die Religion der Menge, der Aberglaube, die offizielle Lehre der Theologen – ein anderes die reine, nicht durch böswillige Auslegung verfälschte Lehre der Propheten, der Psalmen, der Proverbien, des Evangeliums und der Paulinischen Briefe. Auf diese Lehre der „alten Religion“, deren sich die Priester bemächtigt, und die sie aus Habsucht und Eitelkeit entstellt haben, beruft sich Spinoza zur Bekämpfung des „Aberglaubens“, der die zeitgenössischen Kirchen völlig beherrscht. Spinoza bekämpft nach seiner eigenen Auffassung also nicht die Religion, sondern den Aberglauben

– der Aberglaube aber ist nichts anderes als die positive, die Offenbarungsreligion in ihren mannigfaltigen Formen –; nicht die Schrift, sondern die offenbarungs-religiöse Auffassung und Verwendung der Schrift; er sieht seine Religionskritik als immanente Kritik an.

Die Position Spinozas und die mit ihr gegebene Religionskritik setzt sich in der Lebensgeschichte Spinozas und im Buchzusammenhang des Traktats durch vermittelt der Kritik an der Position Maimunis. Nun ist aber der Position Maimunis die Kritik an einer „naiveren“ Position immanent, an eben der Position, die Spinoza als Aberglauben perhorresziert, und über die Maimuni nicht viel milder urteilt als jener. Auf Grund der kritischen Auflösung der Position Maimunis stößt Spinoza auf die von Maimuni „überwundene“, „naive“ Position, die Gegenstand einer von der Kritik an Maimuni scharf zu trennenden Kritik wird. Die „naive“ Position tritt Spinoza eigenständig entgegen in der Calvinischen Orthodoxie seiner Zeit. Die Religionskritik Spinozas vollzieht sich demnach in zwei Etappen: erstens als Kritik an der Position Maimunis, zweitens als Kritik an der Position der Calvinischen (oder einer ihr entsprechenden jüdischen) Orthodoxie.

Die Kritik an der Position Maimunis ist wissenschaftliche Kritik an wissenschaftlichen Behauptungen und als solche der Position Maimunis immanent; denn Maimuni beruft sich zur Begründung seiner Lehre nicht so sehr auf die Schrift als auf die Vernunft; geradezu erschließt er sich erst durch Auslegung der Schrift auf die von der Vernunft ohne Rücksicht auf die Schrift erkannte sachliche Wahrheit hin den wahren Sinn der Schrift. Die Vernunft wird auf diese Weise nur scheinbar selbständig gegenüber der Schrift; zwar wird der Einspruch gegen Ergebnisse der vernünftigen Forschung, der sich auf einzelne, wenn auch noch so zahlreiche Schriftstellen beruft, unmöglich gemacht; aber die in Maimunis Schriftauslegung wirksame Voraussetzung: daß die Schrift wahr, weil offenbart, sei, dirigiert die theologische Spekulation auf einen bestimmten Gottesbegriff hin. Die Tatsache der Offenbarung ist Voraussetzung. Diese Voraussetzung bekämpft Spinoza erstens durch philologisch-historische Kritik am Kanon und an der Überlieferung: so bestreitet er den Offenbarungscharakter der Schrift, die Tatsächlichkeit der Offenbarung; zweitens durch philosophische Kritik an dem Gottesbegriff der Offenbarungsreligion: so widerlegt er die Möglichkeit der Offenbarung; er weist nach, daß es Gottes Wesen widerstreitet, ein Gesetz zu offenbaren. Aber gerade dieser radikalere Teil der Kritik ist nicht immanent. Mag es sich immer für Spinozas Bewußtsein so verhalten, daß sich seine Position auf dem Wege immanenter Weiterbildung auf dem Wege strengen Folgerns aus der Position Maimunis herleitet; mag er immer glauben, aus (nach seiner Behauptung) allgemein zugestandenem Theologem in strenger Folgerung Ergebnisse zu gewinnen, durch welche die offenbarungs-religiöse Position aufgehoben wird: dieser Glaube hat keinen Grund in den Tatsachen. Spinozas Kritik der Möglichkeit der Offenbarung folgt aus dem Satz: In Gott sind Ver-

stand und Wille eines und dasselbe; mit diesem Satz ist die Leugnung der Schöpfung, der Gesetzgebung und des Wunders gegeben. Der Satz begegnet auch bei Maimuni; und so hat man eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Maimuni und Spinoza feststellen zu dürfen geglaubt. Nicht eben zum Ruhme Maimunis. Indessen zeigt sich bei näherem Zusehen, daß es nicht derselbe Satz ist, den Maimuni aufstellt, und den Spinoza seiner Religionskritik zugrunde legt. Nicht die Theologie Maimunis also ist der Boden für Spinozas Kritik an der Offenbarungsreligion. Sucht man diesen Boden, so muß man auf diejenigen Voraussetzungen des erwähnten Identitätssatzes zurückgehen, mittels deren Spinoza die Position Maimunis, den Glauben an einen in Freiheit schaffenden und begnadenden Gott untergräbt; diese Voraussetzungen sind in der *Ethica* entwickelt. Die ausführliche Auseinandersetzung im Traktat verweist jedoch auf eine andere, unmittelbarere Voraussetzung, die überdies den Vorzug hat, von Maimuni selbst anerkannt zu sein. Wir meinen die Maimuni und Spinoza gemeinsame Auffassung der *Theorie*: die Theorie ist als Voraussetzung und Element der Gotteserkenntnis und damit der *beatitudo* das höchste, jedes andere Interesse aufsaugende oder entwertende Interesse des Menschen. Ausgehend von dem Charakter der Theorie als solcher, macht Spinoza die Spannung zwischen der Theorie und der Schrift (genauer: der *Thorah*) offenbar: die *Thorah* wendet sich an eine Gruppe von Menschen, an eine besondere Gruppe von Menschen, indes die Theorie prinzipiell Sache jedes Menschen als einzelnen ist. Maimuni vermeidet diese Folgerung mittels seiner Lehre vom *göttlichen Gesetz*. Danach besteht die Funktion des göttlichen Gesetzes darin, daß es mittels *einer* Gesetzesordnung die den heterogenen Lebenszielen der wenigen Weisen und der vielen Unweisen dienenden Mittel bestimmt. Die *Thorah* bezweckt die höchste Vollkommenheit der wenigen, die Theorie, und zugleich die soziale Organisation und die diesem sekundären Zweck dienende Sittigung der vielen. Der Zweck der Offenbarung, sofern er nicht schlechthin mit der Theorie identisch ist, ist also die soziale Organisation der Menge. Für Maimuni verhält sich die Sorge um die Menge zur Theorie nicht nur wie Mittel zu Zweck – in dem Sinn, daß die soziale Organisation die äußere Sicherheit des Lebens *conditio sine qua non* für das theoretische Leben sei –, sondern es liegt ihm wesentlich daran, daß die fundamentalen Wahrheiten als solche von der Menge *anerkannt* werden; und zwar, ohne daß er es auf die sozialorganisatorische Funktion dieser Wahrheiten abgesehen hätte. Die Anerkennung *einer* Wahrheit soll alle Menschen – die Weisen und die Unweisen – vereinigen. Das Interesse an der Anerkennung der Wahrheit durch alle Menschen, das mit dem Interesse an der Wahrheit selbst nicht gegeben ist –, diese heterogenen Interessen werden erst dadurch vereinigt, daß die Theorie mit der Offenbarung, und daher die Anerkennung der Unwahrheit mit dem Götzendienst gleichgesetzt wird –, bewegt Spinoza nicht. Die Menge ist für ihn *Gegenstand* des theoretischen Interesses: er erfreut sich an der Betrachtung der von ihren Leidenschaften geknechteten

Menge. Diese Haltung gegenüber der Menge ist die letzte Voraussetzung der Staatslehre Spinozas; sein Interesse an der sozialen Organisation der Menge zeigt sich in letzter Analyse als Konsequenz seines Interesses an der Theorie. Die Radikalisierung des theoretischen Interesses erweist sich so als wesentliches Moment des Gegensatzes zwischen Spinoza und Maimuni, als wesentliche Voraussetzung der Religionskritik Spinozas. Diese Voraussetzung ist der Position Maimunis immanent. Daran ändert der offenbare Zusammenhang nichts, in dem bei Spinoza die schrankenlose Herrschaft der Theorie mit der Leugnung wie der göttlichen so der menschlichen Freiheit, mit der Überzeugung, daß alle menschlichen Affekte und Handlungen ein Produkt der einen, immer und überall identischen Natur seien, steht; denn der Supremat der Theorie wird von Maimuni, unter der Voraussetzung ganz anderer gegenständlicher Überzeugungen, anerkannt. Die Kritik Spinozas bestätigt in diesem Punkt nur, was innerhalb der Offenbarungsreligion selbst gegen den Versuch, unter Voraussetzung der Offenbarungsreligion die Theorie als das höchste menschliche Interesse auszuzeichnen, eingewandt worden ist; so ist sie wahrhaft immanente Kritik.

Das radikal begriffene Interesse an der Theorie verlangt, daß alles, was ist, zum Gegenstand der Theorie werde, daß man allem, was ist, in theoretischer Haltung gegenüberstehe; so muß Spinoza an der Sonderstellung, die bei Maimuni die Schrift einnimmt, Anstoß nehmen. Auch die Schrift wird Gegenstand des theoretischen Interesses, jedes andere Interesse an der Schrift wird prinzipiell entwertet. Dies hat entscheidende Folgen für die Schriftauslegung; die Schrift darf nicht als wahr *vorausgesetzt* werden; erst auf Grund unbefangener Prüfung der Schrift darf man über die Wahrheit der Schrift urteilen. Nun kann Maimuni zwar nicht aus der Schrift, d. h. aus dem Wortsinne der Schrift, die Wahrheit der Schrift erweisen; denn Voraussetzung für sein Schriftverständnis ist seine Überzeugung von der Wahrheit der Schrift; aber diese Überzeugung wird verbürgt durch die Überlieferung über die Offenbarkeit der Schrift. Wir sehen hier ab von der philologisch-historischen Kritik, mit der sich Spinoza gegen diese Überzeugung wendet. Von grundsätzlicher Bedeutung ist der Umstand, daß Spinoza in der Art und Weise, in der Maimuni, auf Grund seiner Überzeugung von der Wahrheit der Schrift, die Schriftauslegung betreibt, die elementaren Erfordernisse der theoretischen Haltung vermißt. Er staunt über die Bedenkenlosigkeit, mit der jener die offenbarsten Gegeninstanzen negiert oder verfälscht, über die Zügellosigkeit, mit der er die Schrift seinen Meinungen anpaßt. –

Ebenso wie Spinozas Lehre vom göttlichen Gesetz, so schließt auch seine Lehre von der *Prophetie* den Nachweis einer fundamentalen inneren Schwierigkeit der Position Maimunis in sich. Auch hier ist der Anschluß an die entsprechende Lehre Maimunis offenbar und längst (von M. Joël) festgestellt worden. Maimunis Prophetologie entstammt der Schwierigkeit, in die der Glaube an die Wahrheit der Schrift angesichts der handgreiflichen Un-

wahrheit zahlreicher Schriftstellen gerät; z. B. sind Veränderungen der Himmelsbewegungen, wie das Josua-Wunder, nach der Physik des Aristoteles unmöglich. Die sich hier darbietende Unterscheidung von wörtlichem, uneigentlichem, bildlichem Sinn und eigentlichem, wahren Sinn der Schrift zwingt dazu, den Akt des prophetischen Erfassens in der Weise vorstellig zu machen, daß von ihm her die innere Wahrheit und zugleich der bildliche Ausdruck der prophetischen Rede verständlich wird. So lehrt denn Maimuni, die Prophetie sei eine Emanation aus Gott, die sich vermittelt des tätigen Verstandes zuerst über den Verstand und sodann über die Einbildungskraft des Propheten ausbreite. Im prophetischen Akt wirkten Verstand und Einbildungskraft zusammen; und zwar sei jedes der beiden Vermögen in sich selbst über das gewöhnliche Maß hinaus gesteigert. Der entscheidende Einwand Spinozas besagt, daß, bei der – auch von Maimuni anerkannten – Gegensätzlichkeit von Verstand und Einbildungskraft, eine ungewöhnliche Steigerung der Einbildungskraft, eine ungewöhnliche Herabminderung der Fähigkeit zu reinem Verstehen nach sich ziehen muß. Dieser Einwand zielt auf eine innere Schwierigkeit der Prophetologie Maimunis. Daß die Kritik in diesem Fall Maimuni nicht trifft, liegt daran, daß Spinoza eine ganz andere Auffassung und Bewertung der „Einbildungskraft“ mitbringt, daß er so die Pointe der Prophetologie Maimunis verkennt. Hiervon abgesehen, ist die Tatsache von grundsätzlicher Bedeutung, daß für die Auseinandersetzungen des Traktats die theologischen (der philosophischen Lehre von Gott und seinen Attributen entnommenen) Argumente sehr wenig bedeuten: in Maimunis Prophetologie spricht der für ihn – im Verhältnis zu Spinoza – charakteristische Gottesbegriff nur insofern mit, als nach dieser Lehre Gott die Aktualisierung der prophetischen Potenz nach seinem Gutdünken hemmen kann; und von diesem charakteristischen Vorbehalt ist in Spinozas ganzer Kritik nirgends die Rede.

Die nähere Prüfung des Mißverständnisses Spinozas in seiner Kritik an Maimunis Prophetologie läßt eine tiefere Voraussetzung hervortreten, welche zwar die Radikalisierung des theoretischen Interesses begünstigt, aber nicht aus diesem Interesse selbst herzuleiten ist. Nach Maimunis Lehre ist das Zusammenwirken der Einbildungskraft mit dem Verstand im prophetischen Erfassen der theoretischen Dignität der Prophetie darum nicht abträglich, weil dabei nicht die Einbildungskraft den Verstand beeinflusst, und also hemmt und stört, sondern umgekehrt vom Verstand her die Einbildungskraft beherrscht, bezwungen, in seinen Dienst gestellt wird. Diese Pointe der Prophetologie Maimunis wird, wie gesagt, von Spinoza nicht erkannt. Übrigens müßte er auf Grund seiner Auffassung der Einbildungskraft die von Maimuni supponierte Möglichkeit leugnen. Daß in diesem Gegensatz zwischen Maimuni und Spinoza der Gegensatz ihrer Auffassungen von Wahrheit und Erkenntnis – der Aristotelischen und der Cartesischen – eine entscheidende Rolle spielt, versteht sich von selbst. Darin und dahinter aber zeigt sich ein für die Kritik

an der Offenbarung charakteristischeres Moment: nach Maimuni ist die allein mittels des Verstandes operierende Theorie prinzipiell *übertreffbar*. Und zwar in zwiefacher Hinsicht. Erstens ist die philosophische Erkenntnis als solche von der prophetischen Erkenntnis übertreffbar und tatsächlich übertroffen; und zweitens liegt eine wesentlich unübertreffbare, wesentlich vollkommene philosophische Erkenntnis in der Lehre des Aristoteles geschichtlich vor. So bewegt sich alle theoretische Forschung in einem durch *Autoritäten* beherrschten und begrenzten Horizont. Maimunis Versuch, Theorie und Schrift in eins zu setzen, setzt die Überzeugung voraus, daß die Theorie zu wesentlicher Abgeschlossenheit und Vollkommenheit in der Forschung des Aristoteles gelangt sei. Denn wenn die Schrift erst durch ihre Auslegung auf die sachliche Wahrheit hin erschlossen werden soll, so muß die Wahrheit, und zwar vollkommen, verfügbar sein. Nur mit einer vollkommenen und abgeschlossenen Theorie ist die Offenbarung in eins zu setzen; es ist unmöglich, diesen Versuch gegenüber der mit einem unendlichen Fortschritt, also mit wesentlicher Unabgeschlossenheit und Unvollkommenheit in jedem konkreten Stadium rechnenden „neuen Wissenschaft“ zu unternehmen. Der Typus von Theorie, den Maimuni vor Augen hat, versagt sich der Gleichsetzung mit der Offenbarung weniger als der Spinoza gegenwärtige Typus. Der Sturz der Autorität des Aristoteles durch die neue Physik diskreditierte Maimunis Schriftauslegung ihrem *Inhalt* nach; die Befreiung der Wissenschaft von jeder autoritären Bindung, die Heraufkunft der positiven, mit einem unbegrenzten Horizont künftiger Aufgaben und Entdeckungen rechnenden Wissenschaft machte das Auslegungsprinzip Maimunis unmöglich.

An diesem Punkt verlangt die Frage, die an Spinozas Maimuni-Kritik, die demgemäß an Maimuni selbst zu stellen ist, eine Verschärfung. Wir waren von der fundamentalen Übereinstimmung ausgegangen, die zwischen den beiden Philosophen in der Auffassung und Bewertung der Theorie besteht; von hier aus zeigte sich Spinozas Kritik als innere Kritik an der Position Maimunis: sie urgiert den Gegensatz zwischen Theorie und Schrift; die *Vereinbarkeit* von Theorie und Schrift wird von ihr bestritten. Radikaler als die Frage nach der Vereinbarkeit von Theorie und Schrift ist aber die Frage nach dem Nebeneinander von Theorie und Schrift, ist die Frage: was, unter Voraussetzung des Supremats der Theorie, das *Interesse* an Offenbarung überhaupt bedeutet. Schärfer: ist das Interesse an der Theorie das höchste, jedes andere Interesse aufsaugende oder entwertende Interesse des Menschen, und reicht der Verstand, das natürliche Organ der Theorie, zur vollkommenen Theorie aus – was soll dann die Offenbarung? Die Frage geht nicht auf den *Glauben* an die Offenbarung, der für sich theologische, heilsökonomische und historische Gründe in Hülle und Fülle anführen können mag, sondern darauf, ob es für den Theoretiker prinzipiell möglich ist, an der Offenbarung vorbeizuleben. Wird diese Möglichkeit eingeräumt, so ist der Offenbarungsglaube ein Bestandteil der intellektuellen Überzeugungen des Theoretikers, aus dem

sich übrigens die wichtigsten Konsequenzen für den Inhalt seiner Theorie, vor allem doch ein spezifischer Gottesbegriff, ergeben mögen, ja, ergeben müssen: für sein Leben, für sein höchstes und ausschließliches Interesse, für den Vollzug seiner Theorie bedeutet die Offenbarung nichts; er *bedarf* der Offenbarung nicht. Diese Möglichkeit also muß eingeräumt werden, wenn die Unübertreffbarkeit, ja, wenn nur die Zulänglichkeit der eigenen Überlegung des Theoretikers zur vollkommenen Theorie behauptet wird.

Nun läßt sich als typisch nachweisen, daß die im Zusammenhang der Offenbarungsreligion auftretende Theorie bei dem Versuch, die eigene, auch inhaltlich durch die offenbarungs-religiöse Tradition bestimmte Theorie gegenüber der ungläubigen Theorie der Philosophen zu sichern, prinzipiell das Recht der allein auf sich selbst gestellten menschlichen Überlegung in Zweifel zieht. Dies gilt denn auch für Maimuni. Seine spekulative Praxis deutet auf folgende Gesamtansicht des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung: die Wahrheiten der Offenbarung sind identisch mit den Wahrheiten der Vernunft, d. h. sie sind der menschlichen Vernunft einsichtig; damit ist nicht gesagt, daß die ungeleitete, sich selbst überlassene menschliche Vernunft von sich aus alle fundamentalen Wahrheiten hätte aufdecken können. Aristoteles, *der* Philosoph, hat doch wesentlich nur die sublunarisches Welt in ihrer Wahrheit erkannt. Es ist kein Zufall, daß die entscheidende Korrektur, die Maimuni an der Aristotelisch-Neuplatonischen Theologie vornimmt: die Behauptung der Welterschöpfung, eine Korrektur dieser Theologie im Sinn der Schrift ist. Gewiß, Maimuni begründet das Schöpfungsdogma; er erweist, daß die Welterschöpfung plausibler ist als die Weltewigkeit. Aber er ist sich bewußt, daß zu einer vollkommenen Lösung dieser Frage menschliches Können nicht zureicht. Die ungeleitete menschliche Vernunft bewegt sich in bezug auf eine fundamentale Frage, von deren Entscheidung Sein oder Nichtsein der Offenbarungsreligion abhängt, prinzipiell in der Gefahr des Irrtums. So fordert Maimuni angesichts dieser Grenze menschlicher Überlegung Vorsicht und Verdacht gegenüber der menschlichen Überlegung, so verweist er auf die durch Prophetie begründete Tradition. Als charakteristische Voraussetzung der Religionskritik Spinozas erfassen wir also die Überzeugung von der Suffizienz der menschlichen Überlegung zur vollkommenen Theorie. Man kann einwenden, daß die entgegengesetzte Überzeugung, das Mißtrauen gegen die menschliche Überlegung, für den „Rationalisten“ Maimuni wahrlich nicht charakteristisch sei. Dieser Einwand zieht seine Kraft aus der Vergleichung der Position Maimunis mit den anderen innerhalb der Offenbarungsreligion möglichen und wirklichen Positionen. Aber diese Betrachtungsweise ist unangemessen, wenn nach der charakteristischen Differenz zwischen Spinoza, als dem Leugner der Offenbarungsreligion, und Maimuni, als dem Anhänger der Offenbarungsreligion, gefragt wird. Nur durch Anzweiflung oder durch Einschränkung des Rechts der souveränen menschlichen Überlegung ist die Notwendigkeit der Offenbarung zu legitimieren.

Dafür, daß in der Antithese: Suffizienzglaube – Insuffizienzglaube, der Kern des Gegensatzes zwischen Spinoza und der Offenbarungsreligion (und insofern auch des Gegensatzes zwischen Spinoza und Maimuni) erfaßt wird, sprechen folgende Erwägungen. Alle gegenständlichen Einwendungen gegen die Lehren der Offenbarungsreligion setzen die Überzeugung voraus, daß die nur sich selbst folgende menschliche Überlegung fähig und berechtigt sei, über die Offenbarung zu richten; die Begründung dieser Überzeugung muß also der Kritik an den Lehren der Offenbarung vorausgehen; zum mindesten muß der Zweifel an der Suffizienz der menschlichen Überlegung vorher behoben werden. Ferner: wenn durch philosophische Kritik der Glaube an einen Gott, der ein Gesetz offenbart habe, oder wenn durch historische Kritik der Glaube an die Offenbarkeit des Mosaischen Gesetzes zerstörbar oder gar zerstört sein sollte, so wäre damit noch keineswegs das Interesse an Offenbarung, das in der Überzeugung oder der Einsicht begründet ist, daß das menschliche Leben in sich selbst, sei es, völlig directionslos ist, sei es, zulänglicher Direktion ermangelt, zerstörbar oder zerstört. Daher liegt es dem Kritiker, der den Glauben an die dem menschlichen Interesse an Offenbarung entgegenkommende oder dieses Interesse allererst weckende übermenschliche Offenbarung erschüttert hat, der sich daher die Aufgabe stellen muß, die angebliche Offenbarung eines Gottes als Menschenwerk zu verstehen, aus den Gesetzen der menschlichen Natur herzuleiten, nahe, die Analyse der Offenbarungsreligion mit der Tatsache beginnen zu lassen, die von der Offenbarungsreligion selbst her als menschliches Korrelat der übermenschlichen Offenbarung erscheint: von der Unzulänglichkeit des Menschen zur Leitung des Lebens. So verstehen wir, daß Spinoza dem theologisch-politischen Traktat, dessen grundlegender Teil der Kritik an der Offenbarungsreligion gewidmet ist, in der Vorrede eine Kritik des Interesses an Offenbarung, eine Kritik der offenbarungs-religiösen Insuffizienz-Erfahrung vorausschickt.

Zusammenfassend charakterisieren wir Spinozas Kritik an Maimuni folgendermaßen: Spinoza bestreitet vom Boden der Theorie aus die Vereinbarkeit von Theorie und Schrift; die Trennung der „Philosophie“ von der „Theologie“, der Theorie von der Schrift ist das Ziel, dem seine Kritik zusteuert; dabei treten teils innere Schwierigkeiten, teils geschichtliche Bedingungen der Position Maimunis hervor; als oberste Möglichkeitsbedingung für die Vereinbarung von Theorie und Schrift zeigt sich der Glaube an die Angewiesenheit der menschlichen Vernunft auf übermenschliche Leitung in Hinsicht auf die vollkommene Theorie; die Kritik an dem Insuffizienzglauben muß daher die zentrale Aufgabe der Kritik Spinozas an der Offenbarungsreligion sein.

Die Kritik an der Position Calvins. Nicht Maimuni, nicht der gerade noch, kaum noch wirksame, nur gelegentlich hervortretende Zweifel an der Suffizienz des Menschen ist Gegenstand der Kritik Spinozas, sondern die kräftige Leugnung der Suffizienz des Menschen, die Behauptung der radikalen Ver-

derbtheit der menschlichen Natur. Nicht gegen Maimuni richtet sich Spinozas eigentlicher Angriff, sondern gegen den Protestantismus, genauer: gegen den kontraremonstrantischen Calvinismus. Wir konfrontieren die letzten Voraussetzungen Spinozas mit den letzten Voraussetzungen Calvins, um auf diese Weise das, worum es in Spinozas Kritik an der Offenbarungsreligion eigentlich geht, klar, womöglich klarer, als es Spinoza selbst gelungen ist, zu erfassen.

Calvin beginnt seine Theologie mit einer Auseinandersetzung darüber, was Gotterkennen sei; besteht doch auch für ihn das letzte Ziel der *vita beata* in der Gotteserkenntnis. Dabei wird der Inhalt der Gotteserkenntnis, fürs erste: Gott der Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt, der allmächtige Herr, gerechte Richter und barmherzige Vater der Menschen, die biblische Gottesvorstellung also, gar nicht zur Diskussion gestellt, sondern als wahr vorausgesetzt. Die Erkenntnis des so verstandenen Gottes ist dem Menschenherzen eingepflanzt, und außerdem leuchtet sie dem Menschen aus dem Weltgebäude und dessen beständiger Leitung entgegen. Wenn nun die Menschen diese Gottesvorstellung kritisieren, so ist dies ein Zeichen dafür, daß die natürliche Gotteserkenntnis leicht verdunkelt werden kann, daß die menschliche Erkenntnis nicht zureicht, um den wahren Gott zu erkennen. Der Mensch bedarf demnach einer besseren Stütze als des natürlichen Lichts: des Wortes Gottes, als des Zeugnisses Gottes über sich selbst, das in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments dargeboten wird. Von der Autorität der Heiligen Schrift überzeugt den Menschen das innere Zeugnis des Heiligen Geistes. Der nämliche Geist, der durch den Mund der Propheten gesprochen hat, besiegelt, in uns wirkend, die Wahrheit der Schrift. Die lebendige Einheit von Schrift und Geist überzeugt uns von der Wahrheit jener, von Spinoza bekämpften, Gottesvorstellung.

Ohne die Möglichkeit einer Verständigung, oder, was dasselbe heißt, ohne die Möglichkeit einer echten Kritik scheinen sich die Positionen Calvins und Spinozas gegenüberzustehen. Spinoza beruft sich für seine Theologie auf das natürliche Licht mit derselben Unnachgiebigkeit, mit der sich Calvin für seine Theologie auf die durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes verbürgte und erschlossene Schrift beruft. Diese Positionen sind nicht Verteidigungsstellungen, die kraft eines fundamentalen Zirkels unangreifbar, aber eben darum zum Angriff untüchtig wären; sondern der leidenschaftliche Glaube an das Recht und die Wahrheit seiner Sache zwingt jeden der beiden Gegner, wie es gar nicht anders sein kann, zum Angriff: der gegnerischen Position wird *jedes* Recht bestritten. Noch beruhigt man sich nicht bei der säuberlichen Scheidung von Religion und Theorie; sondern auf der einen Ebene der einen, ewigen Wahrheit kämpfen Offenbarungsreligion und Aufklärung den Kampf auf Leben und Tod. Orientieren wir uns über die Angriffswaffen der beiden Gegner.

Spinoza beruft sich für seine Lehre auf sein eigenes Urteil; mit Verachtung spricht er von denen, die es für fromm halten, der Vernunft und dem

eigenen Urteil nicht zu trauen: das sei reine Torheit, nicht Frömmigkeit. Er kann sich die Skepsis der Gegner gar nicht anders erklären als daraus, daß diese Angst haben, Religion und Glauben ließen sich nicht verteidigen, wenn die Menschen sich nicht mit Fleiß in völliger Unwissenheit hielten und die Vernunft gänzlich verabschiedeten. In jedem Fall beruhigt er sich bei dem, was ihm der Verstand zeigt, ohne jeden Verdacht, daß er sich dabei getäuscht habe. Mag immer im System Spinozas dieses Vertrauen sich in tieferen Voraussetzungen rechtfertigen: im Zusammenhang der Religionskritik liegt allen konkreten Einwendungen das Vertrauen zu der eigenen Überlegung, der hochherzige Glaube an den Menschen und seine allerhöchste Kraft: die Vernunft, als oberste Bedingung voraus.

Gegen dieses Vertrauen, gegen die Bereitschaft, sich bei den menschlichen Fähigkeiten zu beruhigen, wendet sich die radikale Kritik Calvins. Das typische Hindernis für die Selbsterkenntnis des Menschen sieht er in dessen natürlicher Neigung, sich selbst zu schmeicheln, in seiner mehr als blinden Eigenliebe. Aus dieser natürlichen Neigung stammt die Überzeugung des größten Teils der Menschen: *hominem sibi abunde sufficere ad bene beateque vivendum*. Die Menschen neigen dazu, sich bei ihren Gaben zu beruhigen, in sich selbst auszuruhen, mit sich zufrieden zu sein; mit sich zufrieden sein kann aber nur der Mensch, der sich selbst nicht kennt, dessen Gewissen nicht geschärft genug ist, der nicht, durch den Hinblick auf Gottes Majestät in seinem Gewissen erschüttert, in äußerster Verwirrung am Boden liegt. Die Unfähigkeit und Unbereitschaft zu radikaler Erschütterung des Gewissens erkennt Calvin auf dem Grunde des Selbstvertrauens, des Glaubens an die Suffizienz des Menschen, der die Voraussetzung für die Uninteressiertheit an Offenbarung ist.

Diese Kritik schmeckt nach theologischer Polemik; sie vergrößert die Meinung des Gegners, wenn sie so wiedergibt: *hominem sibi abunde sufficere etc.*; wenn sie den Zustand, in dem die Philosophen das Lebensziel weniger erlauchter Geister sehen, von fast allen Menschen tatsächlich erreicht sein läßt; wenn sie die – zum mindesten nach ihrer eigenen Auffassung – sehr wenig vulgäre Absicht der Philosophen auf eine sehr vulgäre Neigung reduziert. Auf diesen Charakter der Kritik muß mit einigem Nachdruck hingewiesen werden: ebenso wie Calvin den Glauben an die Suffizienz des Menschen auf die vulgäre Selbstzufriedenheit, auf die fleischliche Eigenliebe, so führt Spinoza den Glauben an die Insuffizienz des Menschen auf die vulgäre Unfähigkeit zum Planen, auf die fleischliche Maßlosigkeit im Begehren zurück; wie Calvin voll Hohns auf die *putenda varietas* der Philosophien, so verweist Spinoza auf die große Mannigfaltigkeit und Unbeständigkeit des „Aberglaubens“. Man kann diese Kritik nicht als bloße Beschimpfung des Gegners abtun; zum mindesten ist sie als Zeichen dafür, wie wenig der Kritiker daran interessiert ist, die gegnerische Position zu *verstehen*, sehr ernst zu nehmen. Gibt es echte Kritik auf dieser Stufe der Auseinandersetzung, auf der man, die Selbstauffassung des Gegners als Beschönigung fleischlicher Gesinnung mißachtend,

diejenigen fundamentalen, menschlichen Tatsachen auf dem Grunde der bekämpften Haltung wittert, welche durch die eigene Auffassung von Menschen gefordert werden? Gibt es echte Kritik, solange der Glaube an das Recht der eigenen Sache durch keine Einsicht in deren Bedingtheit eingeschränkt ist, solange der Kritiker sich auf ein Absolutes – auf die Offenbarung oder auf die allen Menschen gemeinsame Vernunft – berufen kann? Und ist andererseits unter den Voraussetzungen des historischen Bewußtseins radikale Kritik, gleich der Kritik Calvins oder Spinozas, die der gegnerischen Position jedes Recht abstreitet, möglich? – In unserem Zusammenhang genügt der Nachweis, daß jedenfalls Spinozas Kritik an der Offenbarungsreligion äußerliche Bestreitung, nicht echte Kritik ist. Spinoza bringt das Interesse an Offenbarung mit der Furcht, der Furcht vor Gefahren, in Verbindung. Nun wird überall in der offenbarungs-religiösen Literatur zwischen Gottesfurcht und profaner Furcht unterschieden. Unbekümmert um diese Unterscheidung, die einem Protest gleichkommt, deduziert Spinoza die Offenbarungsreligion aus der profanen Furcht. Allzu nahe liegt die Frage, ob er die Gottesfurcht, ob er die mit ihr gegebene Erschütterung des Gewissens überhaupt gekannt habe; allzu deutlich zeigt seine Auffassung des Gesetzes, daß er Menschen, die nicht aus Furcht vor Strafe fürchten, die nicht aus knechtischer Gesinnung gehorchen, nicht versteht. Nichts ist weniger berechtigt, als daß Spinoza sich in diesem Zusammenhang auf Paulus' Kritik an der Gesetzlichkeit beruft: in Paulus lehnt sich das tiefste Sündenbewußtsein gegen die Gesetzlichkeit auf, während Spinozas Verwerfung des Gesetzes auf der Verwerfung des Gehorsams als solchen, zuletzt auf dem Fehlen jedes Sündenbewußtseins beruht. Spinoza ist eben ein homo liber, ein homo fortis, dem radikale Erschütterungen des Gewissens, letzte Verzweiflungen unbekannt sind. Er hat die charakteristischen Erfahrungen, die mit dem Interesse an Offenbarung in Verbindung stehen, entweder nicht gekannt oder in sich abgetötet; jedenfalls hat er sie nicht kritisiert.

Die Unzulänglichkeit der Kritik ergibt sich aus dem Charakter der Kritik. Spinoza will mit theoretischen Mitteln die Religion kritisieren. Da und insofern die Religion, wie er selbst sie gesehen hat, in Gehorsam und Glauben, in Mißtrauen und Verdacht gegen menschliches Können und vorzüglich gegen die Theorie begründet ist, ist seine Kritik wesentlich transzendent; sie stammt nicht aus dem Gehorsam und aus dem Glauben. Jeder kritischen Argumentation, jeder anderen Voraussetzung Spinozas liegt die Überzeugung voraus, daß man in theoretischer Haltung, außerhalb des Vollzugs von Gehorsam und Glauben, über die Wahrheiten der Religion urteilen könne. Im Zusammenhang der Religionskritik und der mit ihr gegebenen kritischen Frage wird der Wille und die Bereitschaft zu theoretischer Kritik, zur Theorie überhaupt problematisch; nach dem Warum der Theorie, als nach dem Warum des Ungehorsams und des Unglaubens, wird gefragt. Dieses Warum liegt vor aller Theorie; es ist nicht eine theoretische Einsicht oder Überzeugung, sondern ein Motiv.

Die Frage: wie ist Religionskritik überhaupt möglich? zwingt dazu, zwischen Theorie und Motiv zu unterscheiden. Auf diese Unterscheidung verweist auch die innere Gliederung von Spinozas Religionskritik. Spinoza bedarf, worauf er selbst ausdrücklich hingewiesen hat, verschiedener Methoden je für die Kritik an der Offenbarung und für die Kritik am Wunder; die Kritik an der Offenbarung ist ein „theologisches“, die Kritik am Wunder ist ein „philosophisches“ Problem; das aber heißt: die Religionskritik gliedert sich in theoretische Kritik an theoretischen Behauptungen der Religion und in der Religion immanente (sich auf die Schrift berufende) Kritik an der Voraussetzung der Religion, die das Recht der Theorie selbst in Zweifel zieht. Nur unter Zugrundelegung der Unterscheidung zwischen Motiv und Theorie läßt sich die geschichtliche Tatsache verstehen, daß der Religionskritik der Aufklärung, obwohl sie dem eigentlichen Willen der Offenbarungsreligion in fast vollständiger Blindheit gegenüberstand, ein beträchtlicher und dauernder Erfolg beschieden war.

Erst die Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Religionskritik führt zu der in Rede stehenden Unterscheidung, die dem Denken Spinozas fremd ist. Zugegeben, daß die Beziehungslosigkeit zwischen dem Motiv der Religionskritik und den Motiven der Offenbarungsreligion selbst der Religionskritik das entscheidende Gewicht nimmt, so sind doch die verschiedenen, zur Religionskritik zwingenden Motive hinsichtlich ihres Ranges und ihrer Kraft, insbesondere hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Theorie und zur theoretisch begründeten Religionskritik, verschieden. Zum Zweck der prinzipiellen Disposition der durch Spinozas Religionskritik aufgegebenen Fragen empfiehlt sich die Orientierung an dem Typus der Epikureischen Religionskritik. Dieser nicht erst durch eine idealsierende Abstraktion gewonnene, sondern geschichtlich tatsächliche und geschichtlich wirksame Typus erweist sich als extremer Fall der Religionskritik, vorzüglich deshalb, weil hier der Primat des Motivs offenbar, bewußt und ausdrücklich ist. Die Theorie der Epikureer dient wesentlich dem Zweck, die Menschen von der Götterfurcht und der Todesfurcht zu befreien. Das Epikureische Motiv ist das Interesse an der Leichtigkeit und Schreckenlosigkeit des Lebens; dieses Interesse lehnt sich gegen die Furcht vor den Göttern und vor dem Tode auf; es will zu seinem Ziel gelangen durch die Erkenntnis der wirklichen Ursachen. Dieses Unternehmen ist dann und nur dann aussichtsreich, wenn das wahre Sein der Götter und des Kosmos so ist, daß die Erkenntnis desselben nicht zu neuer, gar größerer Sorge und Unruhe führt. Insofern setzt auch die Epikureische Religionskritik eine primäre theoretische Konzeption voraus. Die Fixierung dieses Typus der Religionskritik und der mit ihm zusammenhängenden Religionsanalyse ist Voraussetzung für das Verständnis der Religionskritik und damit auch der Bibelwissenschaft des siebzehnten Jahrhunderts. Dies darf nicht so verstanden werden, als ob der Einfluß des Epikureischen Motivs sich ebenso weit erstreckte wie der Einfluß der Epikureischen Religionsanalyse. Was

Spinoza selbst angeht, so ist er nicht schlechthin durch jenes Motiv, sondern durch die Epikureische Religionsauffassung und -erklärung: die Religion eine Ausgeburt von Angst und Traum, wesentlich bestimmt.

Die Motive der Religionskritik und nächst ihnen die religions-analytischen Doktrinen sind insofern die letzten Voraussetzungen der Bibelwissenschaft, als die Bibel jedenfalls primär als religiöses Dokument angesehen wird. Die Weise, in der sich die primären religions-kritischen Bestrebungen bibelwissenschaftlich konkretisieren, ist durch das allgemeine Verhältnis von Religionskritik und Bibelwissenschaft noch nicht bestimmt. Diesen Konkretisierungsprozeß verfolgen wir bei einem Vorläufer Spinozas, der unter ähnlichen Voraussetzungen wie dieser mit dem Mittel der Bibelwissenschaft den Kampf gegen die Religion aufgenommen hat: bei Uriël *da Costa*. Da Costa hat mit Spinoza eine besondere Voraussetzung gemein, insofern er jüdischer, und zwar marranischer, Abkunft ist.

II¹

Die Kritik der Marranen am Christentum erscheint als selbstverständlich, falls man voraussetzt, daß ihre Zugehörigkeit zum Christentum in nichts anderem begründet war als in dem Zwang seitens der Kirche und der sich eben damals konsolidierenden iberischen Monarchien. Indessen verhinderte der Umstand, daß die Vorfahren einstmals gewaltsam zum Christentum gebracht worden waren, die späteren nicht, gläubige Christen zu sein. Was konnte nun einen gläubigen Christen, den Sohn eines gläubigen Christen, zur Kritik am Christentum veranlassen? Jedenfalls eher eine innerchristliche Schwierigkeit als die Einwürfe von Juden, auch von jüdischen Ahnen. So rezipiert da Costa erst dann jüdische Argumente gegen das Christentum, als er bereits infolge der Erfahrung, daß die Kirchenwerke zum Heil nicht genügen, an der Kirche irre geworden ist. Steht diese Kritik, die ihn zum Judentum führt, in Zusammenhang mit seinem Marranentum? Da Costa selbst gibt auf diese Frage keine Antwort. Er erwähnt seine marranische Abkunft, und er schildert seinen Weg vom Christentum zum Judentum, ohne einen Zusammenhang zwischen den beiden Tatsachen anzudeuten. Ein solcher Zusammenhang besteht aber ohne allen Zweifel. Das Leben der Marranen innerhalb der christlichen Kirche und der christlichen Gesellschaft entbehrt der Selbstverständlichkeit; so sind sie zur Kritik am Christentum disponiert. Führt nun gar die Kritik eines Marranen am Christentum ihn zum Judentum, so liegt es nahe, in der kritischen Haltung des Juden gegenüber dem Christentum die charakteristische Bedingung für seine Kritik zu sehen. Die Marranen von der Art da Costas – unzuverlässige und in sich selbst unsichere Christen

¹ Im folgenden ist benutzt: Die Schriften des Uriel da Costa. Mit Einleitung, Übertragung und Regesten, herausgegeben von Cars Gebhardt, 1922.

– werden durch die Tradition ihrer Familien auf das Judentum verwiesen, von dessen Inhalten sie sehr wenig oder gar nichts wissen. Ihre Kritik ist nicht jüdische, sondern höchstens in der kritischen Haltung des Juden gegenüber dem Christentum begründete, des spezifisch jüdischen Inhalts entleerte oder fast entleerte Kritik.

So hat sich da Costa selbst freilich nicht gesehen. Er verweist auf Zweifel an der Wahrheit des Christentums und auf triftige Gründe für die Wahrheit des Judentums. Diese Gründe erinnern an die um mehr als ein Jahrhundert ältere Auseinandersetzung zwischen spanischem Judentum und Christentum: das Alte Testament ist rationaler als das Neue Testament; ferner ist das Alte Testament glaubwürdiger als das Neue, da das Alte Testament bei den Juden und Christen in unbestrittener Geltung ist, das Neue Testament hingegen nur bei den Christen. (106– cf. Cusari I. 10; Albo Iqq. I 11 und 24.) Hierher gehört auch die Anknüpfung an die Idee der Noachidischen Gebote. Diese besonderen Argumente hätten da Costa dem Christentum nicht abwendig gemacht, vielmehr: er wäre zu diesen Argumenten gar nicht gekommen ohne die vorhergehende, radikalere Kritik an den katholischen Kirchenwerken. Dieser Kritik liegt die marranische Bereitschaft zur Kritik am Christentum als allgemeine Bedingung vorauf. Aber treibt diese *Bedingung* aller marranischen Kritik die Kritik da Costas hervor? Ist sie deren zureichender Grund, deren inneres *Motiv*? Wenn wir diese Frage verneinen, so befinden wir uns im Einklang mit da Costa selbst, der in seiner Selbstbiographie seines Marranentums wohl als eines Umstands seines Lebens, aber nicht als eines *Movens* seiner geistigen Entscheidung Erwähnung tut. Um das Motiv seiner Kritik zu ermitteln, folgen wir seinem eigenen Bericht.

Als Sohn eines guten Katholiken geboren, wächst da Costa im katholischen Zusammenhang auf. Aus Furcht vor der ewigen Verdammnis strebt er nach pünktlicher Befolgung aller kirchlichen Vorschriften. Herangewachsen, erfährt er die Unmöglichkeit, mittels der Beichte Sündenvergebung zu erlangen, und, darüber hinaus, die Unmöglichkeit vollständiger Erfüllung der kirchlichen Anforderungen überhaupt. So verzweifelt er an seinem Heil; in aller Furchtbarkeit steht ihm die ewige Verdammnis vor Augen. Da Costas Sein und Wesen verrät sich in der Art und Weise, wie er auf diese Situation reagiert: er zieht die Wahrheit dessen in Zweifel, was man über ein anderes Leben zu lehren pflegte. (106.) Die Angst vor der ewigen Verdammnis also treibt den da Costa zur Leugnung der Unsterblichkeit der Seele. Ist mit dem Tode alles aus, so gibt es keine Schrecken der Hölle. Das *Epikureische* Motiv ist nicht zu verkennen. Wie sehr es da Costa bestimmte, zeigen mehrere seiner Äußerungen. „Am meisten in diesem Leben beschwerte und quälte“ ihn: die Vorstellung von einem ewigen Gut und einem ewigen Übel. Diese Vorstellung ist quälend, weil sie etwas Unsicheres meint. Das ewige Gut ist ein „gewagter Gewinn“ (101). Der Epikureische Wille zum sichern Glück verbietet sich ein solches Wagen; er verbietet sich vorzüglich, nämlich wegen

des ursprünglichen Vorzugs der Freude vor dem Schmerz, das Glauben an eine ewige Verdammnis. Die Religion wird bekämpft als eine Quelle „schwerster Schrecken und Ängste“ (120). Da Costa wirft ihr vor, sie beleidige Gott, indem sie ihn „gleichsam als grausamsten Henker und schrecklichen Folterknecht den Augen der Menschen darbietet“ (121). Nun kann er allerdings die Epikureische Theologie nicht übernehmen; denn ihm, dem Erben jahrtausendealter religiöser Traditionen, ist die Verbindung von Gott und Welt allzu lebendig: auch ihm ist Gott der *autor naturae* (110). Sein Kampf richtet sich daher nicht gegen die Vorstellung von einem wirkenden Gott, sondern allein gegen die Vorstellung von ewiger Verdammnis und Unsterblichkeit der Seele. Durch diese Begrenzung seines Funktionsbereichs wird das Epikureische Motiv selbst nicht verändert. Übrigens setzt sich da Costa für die Rettung Epikurs ausdrücklich ein, Epikurs, den er allerdings nicht aus seinen Schriften, sondern nur aus dem Urteil einiger wahrheitsliebender Männer und aus seiner Lehre kenne (108 f.). Da Costa steht in der Epikureischen Bewegung seines Jahrhunderts, für die er durch seine Natur bestimmt war und gegen die die Einrichtungen der Religionen keinen unbedingten Schutz mehr boten².

Die Not, in die der Zwanzigjährige geraten ist, veranlaßt ihn also, die Voraussetzung eben dieser Not, die katholischen Vorstellungen vom jenseitigen Leben, mittels eigener Überlegung zu prüfen. Von dem Verlangen beherrscht, nachdem er auf Grund seiner rationalen Prüfung der katholischen Dogmen den Halt in der katholischen Kirche verloren, irgendwo einen Halt zu finden, beginnt er – hierbei wird die auf das Judentum verweisende Familientradition den Weg gewiesen haben – mit der Lektüre der Thorah und der Propheten. Er findet hier geringere Schwierigkeiten für die Vernunft als in der Lehre des neuen Bundes. Er kommt also auf dem Weg eigener Überlegung dazu, dem Moses mehr zu glauben, als dem N. T., und *darum* die Pflicht des Gehorsams gegen das Mosaische Gesetz anzuerkennen.

Als bald nach dem Eintritt in die Sephardische Gemeinde zu Amsterdam bemerkt er, daß die Gemeinde sich nicht nach dem Wortlaut des Mosaischen Gesetzes richtet. Er gerät in Konflikt mit der Gemeinde. Dies konnte nicht anders geschehen: War doch der konkrete Zusammenhang des Judentums, aus dem sowohl seine wie seiner Vorfahren Kritik am Christentum hervorgegangen war, und den diese Kritik nun aber keineswegs wiedergab, aus dem Gesichtskreis der Marranen geschwunden. In dieser Kritik – die in seinem Falle ihre tiefste, persönliche Wurzel in dem Epikureischen Motiv hat – wurzelt seine Rückkehr zum Judentum, in ihr ist sein „Judentum“ beschlossen. Daher zeigt sich ihm bei der ersten Berührung mit dem konkreten Judentum die Notwendigkeit, die bisher nur am Christentum geübte Kritik auf das Judentum auszudehnen. Und zwar argumentiert er erstens

² Sein Kritiker da Silva nennt ihn – mit tieferem Recht, als er selbst weiß – „Wiedererwecker der schändlichen und schon längst begrabenen Sekte Epikurs“. Gebhardt, 174.

vom Gesetze Moses aus gegen das Gesetz der jüdischen Tradition („Thesen gegen die Tradition“ 1–32), und zweitens sowohl von der Vernunft als auch von der Schrift aus gegen das auch vom Judentum vertretene Unsterblichkeitsdogma („über die Sterblichkeit der Seele des Menschen“ 33–101). Der Konflikt mit der Gemeinde macht der Kritik die Bahn völlig frei: Es wird nunmehr der positiven Religion das natürliche Gesetz, das Noachidische Gesetz, antithetisch entgegengestellt, es werden der Wert der Zeremonien, die Auserwähltheit des jüdischen Volkes, die Göttlichkeit des Mosaischen Gesetzes, die Wunder, das Recht der geistlichen Gerichtsbarkeit geleugnet. Die Kritik der Marranen mündet in die gemeineuropäische religions-kritische Bewegung des Jahrhunderts, die wie seine eigene Religionskritik getragen war von dem Entsetzen über die Folgen der *ira theologorum*. Wie er denn von sich selber sagen darf: *Circa religionem passus sum in vita incredibilia*. Dies Motiv ist identisch mit dem Epikureischen. Nicht sein inneres Wesen, nur die Intensität seiner Wirkung ist aus den religiösen Wirren und Kämpfen des Jahrhunderts zu verstehen.

Hierbei darf nicht übersehen werden, daß die Epikureer dieses Zeitalters bereits dadurch, daß sie kämpfen, offenbar nicht mehr im Sinn Epikurs leben. Epikur war kein Kämpfer; er sah sich durch nichts dazu veranlaßt, sein Leben und sein Glück zu wagen; seiner letzten Intention getreu, fügte er sich dem herrschenden Kult, erkannte er ihn an. Wenn ihm Lukrez nachrühmt, er habe als erster gewagt, der Religion entgegenzutreten (*obsistere contra*), so beschreibt er damit mehr seine eigene als seines Meisters Haltung. Die aktivere und männlichere Haltung, die den mit Epikur in der primären Intention übereinstimmenden Männern der Aufklärung zum Unterschied von Epikur selbst eignet und die diesen mit Lukrez gemeinsam ist, zeigt sich auch darin, daß die Religion von ihnen – ebenso wie von Lukrez – nicht nur als Quelle der größten Schrecken und Ängste, sondern auch als Urheberin der schwersten Verbrechen bekämpft wird (Gebhardt 120 f.). Die Religion ist nicht nur schädlich, sondern auch böse. So fühlt sich da Costa nicht nur als Kämpfer schlechthin, sondern als Kämpfer für Wahrheit und Freiheit gegen Lüge und Knechtschaft; die Ehre verbietet es, diesem Kampf auszuweichen, was zwar nützlich, aber schändlich wäre (115 ff.).

Aber da Costa beruft sich für seine Religionskritik, für seine Kritik des Ewigkeitsgedankens nicht nur auf die Gewagtheit und Furchtbarkeit (oder auch Bosheit) dieses Gedankens, sondern ebenso sehr auf Vernunft und Schrift. Er stellt es selber so dar, als ob er allererst infolge der Unterwerfung unter die Schrift zur Leugnung der Unsterblichkeit gekommen wäre: *Post caeptum opus (sc. Studium der Bibel) accidit etiam... ut... accederem, sententiae illorum, qui legis veteris praemium et poenam definiunt temporalem, et de altera vita et immortalitate animorum minime cogitant, ...* (108). Dem widerspricht aber, daß da Costa zu allererst an den herkömmlichen Lehren von einem anderen Leben Anstoß nahm. Da Costa möchte seinen Weg von

der unvernünftigsten Religion bis hin zum unverhüllten Epikureertum als allein durch Vernunft und Schrift bestimmt erscheinen lassen. Gegenüber dem Epikureischen Motiv ist da Costas Bibel-Radikalismus sowohl wie sein Rationalismus sekundär; allerdings stellen diese beiden Tendenzen eine, übrigens einheitliche, aus jenem Motiv nicht einfach herleitbare Instanz der Religionskritik dar.

Da Costa sieht sich also nicht nur durch das Epikureische Motiv, sondern auch durch Zweifel an der Vernünftigkeit und Schriftgemäßheit der Dogmen zur Religionskritik veranlaßt. Nun hat dieser Zweifel offenbar einen ganz anderen Charakter als jenes Motiv. Wenn diese wahrhaft heterogenen Anstrengungen sich dennoch in der nämlichen Leistung begegnen, so handelt es sich dabei nicht um ein äußerliches Zusammentreffen, sondern um eine innere Harmonie, deren Analyse weit über die Grenzen dieser Untersuchung hinausführen würde. Hier darf die Feststellung genügen, daß – wie unbestrittenmaßen in der Philosophie Epikurs – auch bei da Costa das „praktische“ Motiv primär ist. So werden ihm die jenen Zweifel begründenden Einsichten zu Mitteln. Diese Einsichten verdankt er der *Physiologie* des Michael Servet³.

Servet hatte es unternommen, die Lehren der Schrift von seinen physiologischen Einsichten her – er ist der Entdecker des kleinen Blutkreislaufs – zu erhellen. Dieser Lehrbestand ist Teil eines theologischen Systems, dessen ursprüngliche Motive nicht sehr durchsichtig sind. Soviel scheint allerdings wahrscheinlich zu sein, daß die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele – sofern von einer Leugnung bei Servet überhaupt die Rede sein darf⁴ – nur Konsequenz, und nicht sehr betonte Konsequenz, ist, nicht aber dem Interesse Servets unmittelbar entquillt: Es kommt Servet nicht darauf an, sich von der Furcht vor ewiger Verdammnis durch Leugnung der Hölle zu befreien. Die Lehre Servets, die sich da Costa zu eigen macht, besagt, daß die Seele (der Lebensgeist) sich erzeugt durch die Verbindung der dem Herzen von der Lunge aus zugeführten, eingeatmeten Luft mit dem dem Herzen von der Leber aus zugeführten, feinsten, dünnsten Blut. Der Lebensgeist strebt, je feiner er wird, um so mehr in die Höhe, dem Gehirn zu, woselbst er zum seelischen Geist (*spiritus animalis*) verarbeitet wird. In Atem, Blut, Lebensgeist und Seele wirkt also eine und dieselbe Kraft⁵. Ebenso wie die Seelen der Tiere

³ Auf die Beziehung zwischen da Costa und Servet hat mich Professor Julius Guttman aufmerksam gemacht.

⁴ *Töllin*, Das Lehrsystem Michael Servet's genetisch dargestellt. Gütersloh 1878, vor allem III, S. 283 ff.

⁵ Servet, *Christianismi Restitutio*, 1553 p. 169: In his omnibus est unius spiritus et lucis Dei energia. – p. 170: Hinc dicitur anima esse in sanguine, et anima ipsa sanguis, ... ut docet ipse Deus genes. 9. Levit. 17 et Deut. 12. – p. 178: Ecce totam animae rationem, et quare anima omnis carnis in sanguine sit, et anima ipsa sanguis sit, ut ait Deus. Nam afflante Deo, inspirata per os et narcs, in cor et cerebrum ipsius Adae, et natorum eius, illa caelestis spiritus aura, sive idealis scintilla, et spiritali illi sanguineae materiae intus essentialiter iuncta, facta est in eius visce-

pflanzen sich die Seelen der Menschen durch Zeugung fort⁶. Hieraus folgt dann mit Notwendigkeit die Behauptung, daß die Seele sterblich ist. So lehrt auch die Schrift: Grab und Hölle sind ihr dasselbe. Zahlreiche Stellen sprechen von der Kürze und Nichtigkeit, vor allem aber von der radikalen Hoffnungslosigkeit des menschlichen Lebens. Servet schränkt diesen Satz ein durch die These: Christi Höllenfahrt habe die (sich in eben diesen Stellen aussprechende) Verzweiflung unmöglich gemacht; durch Christus seien die Seelen unsterblich geworden⁷. Da Costa gelangt, indem er von dieser Einschränkung absieht, in Verfolgung seiner Absicht: zur Befreiung des Menschen von den

ribus anima. Gen. 2. Esa. 57, Ezech. 37 et Zacha. 12. – p. 179 ... Idipsum probat litera Geneseos. Nam non simpliciter dicitur halitus ille Dei esse anima: sed inspirato illo halitu facta est intus anima vivens: – p. 216: Nisi haec vis, ac eliciendae et producendae animae virtus elementis inesset, non dixisset Deus, Producant terra et aqua animalia. – *Da Costa*, 65: „Die menschliche Seele also, sagen wir, ist und heißt der Lebensgeist, mit dem der Mensch lebt, welcher Lebensgeist im Blute ist, ... Demgemäß ist die Seele des Viehs sein geisterfülltes Blut, wie das Gesetz besagt, und darin besteht und wohnt eben die Seele.“ – 76: Gen. 2, 7 beweist, „daß die Tiere denselben Lebensgeist haben wie der Mensch, denn bei ihrer Schöpfung sagte Gott: die Erde bringe hervor lebendige Wesen und nachher bei der Schöpfung des Menschen, der schon mit dem Lebensgeist beseelt war, den er ihnen einblies: es wurde der Mensch ein lebendiges Wesen, so daß er dasselbe Wort an der einen Stelle wie an der anderen gebraucht, ...“ – 77: „Wenn Adam lebendig gewesen wäre, als Gott ihm den Lebensgeist eingab, dann könnten wir sagen, dieser Geist wäre etwas vom tierischen Geist Geschiedenes und Getrenntes, da ja Adam schon lebte. Adam aber bewegte sich nicht, bevor der Lebensgeist in ihn einging; folglich war der Lebensgeist, der in Adam einging, die tierische Seele und eben diese tierische Seele war die vernunftbegabte Seele, und alles ist das gleiche, derart, daß in dem Augenblick, da in den Menschen die tierische Seele einging, in ihm auch Vernunft und Überlegung ist, was man eben vernunftbegabte Seele nennt.“ – Auf Dt. 12, 23 und Levit 17, 14 beruft sich übrigens auch Descartes für seine Lehre von den Tierseelen; s. Gouhier *La pensée religieuse de Descartes* 1924, p. 225.

⁶ *Servet*, 179: Ex semine manifeste eliciuntur animantium aliorum animae, ac etiam humanae accedenti ipsi homini divinae mentis halitu, ... – 260: Si constat brutorum animas elici ex semine, et nobis esse cum eis plurima communia, constabit quoque nostras ex semine quodammodo elici. – *Da Costa*, 65: „Es ist sonnenklar, daß der Mensch durch natürliche Zeugung die Seele eines anderen Menschen erzeugt, auf die gleiche Weise, wie ein Tier die Seele eines anderen ihm ähnlichen Tieres erzeugt, ...“ – 66: „... die göttliche Ordnung und Einrichtung, die kraft göttlichen Wortes mittels des Samens in jedes einzelne der Geschöpfe alle setzt: sie zeugen ihresgleichen und so erhalten sich ihre Arten und vermehren sich.“

⁷ *Servet*, 235 f.: Qui ante mortem Christi mortui sunt, ad infernum ducti sunt, quasi a Deo oblivioni traditi, exceptis paucis, quos futuri Christi fides fovebat. Hinc sepulcrum vulgo dicebatur terra perditionis et oblivionis, psal. 88. Idem sacris literaris erat sepulcri et inferni nomen, ut simul ad sepulcrum, et infernum iretur ... Ut corpus peccato animam traxit, ditionique subiecit: ita cum corporis sepulcro publiciter anima tenebris, morti et inferno. *Da Costa*, 68 f. zitiert Ps. 88, 11–13 und bemerkt: „Damit wird bestritten, daß die Toten Gott preisen und dazu auferstehen können, denn dort an ihrem Aufenthaltort gibt es kein Leben, noch gibt es Geist in der Gruft, dem Lande der Verderbnis, dem Lande der Finsternis und des Vergessens, und bloß die Lebenden können Gott preisen ...“

schwersten Schrecken und Ängsten die Lehre von der ewigen Verdammnis und darum von der Unsterblichkeit der Seele zu entwurzeln, zu einer dieser Absicht sehr wenig gemäßen Auffassung des menschlichen Lebens. Ob und inwieweit ihn selbst die Stimmung, die in den von ihm angeführten Schriftstellen zum Ausdruck kommt, erfaßt hat, läßt sich freilich nicht sagen.

In der Argumentation da Costas gegen die Unsterblichkeit wirken die Berufung auf die Vernunft und die Berufung auf die Schrift zusammen. In Wahrheit sind zunächst beide Instanzen identisch. Erst allmählich heben sie sich voneinander ab, um sich am Ende feindlich gegenüberzutreten. In diesem Vorgang gibt sich, gleichsam als sein Gesetz, eine das Denken da Costas beherrschende, eben damals noch mächtige, wenig später absterbende Neigung zu erkennen, die sich mittels der Kategorie Renaissance historisch fixieren läßt.

Dem Streben der Renaissance nach Wiedergeburt des Lebens aus seinen Ursprüngen ist die Überzeugung immanent, daß der ihr gegenwärtige Zustand als Verderbnis eines ursprünglichen, vollkommenen Zustandes anzusehen sei. Für sie gilt die Formel: die Wahrheit am Anfang. Dieser Glaube, den die Offenbarungsreligion durch ihre Vorstellung von einer in der Vorzeit geschehenen, das wahre Ziel und die wahre Norm des Lebens erstmalig, vollkommen und – zum mindesten für den gegenwärtigen Weltstand – endgültig erschließenden Offenbarung genährt hatte, gelangt innerhalb der Offenbarungsreligion und bezüglich ihrer zu radikalster Geltung in der Reformation: allem Späteren, als verfälschender Zutat, als Erdichtung, Lüge und Menschenwerk wird die ursprüngliche Offenbarung in ihrer Reinheit entgegengestellt; Herrschsucht und Habsucht der Priester haben die reine Lehre verderbt und besudelt. Daher ist eine der schwersten Verdächtigungen in der Polemik dieses Zeitalters der Vorwurf der Neuerung. Dieser dominierenden Neigung bemächtigt sich in da Costa das Epikureische Motiv.

Hinwendung zum Wahren heißt für ihn also: Rückwendung zum Ursprünglichen. So geht er zuerst auf das Alte Testament gegenüber dem Neuen Testament, dann auf die Thora gegenüber der jüdischen Tradition, dann auf die Torah gegenüber den übrigen Teilen der Schrift⁸, endlich auf die Noachidischen Gebote gegenüber der Thora zurück. Das Noachidische Gesetz ist die *lex primaria*, die von Anfang an war und immer sein wird; allen Menschen eingeboren und gemeinsam; der Born aller Gesetze und die Quelle alles Rechts; jede Abweichung, jede Hinzufügung bereits, ist eine Verderbnis. Das natürliche, ursprüngliche Gesetz gebietet die gegenseitige Liebe; die positiven Religionen führen zu gegenseitigem Haß. Der durch die Religionen hervorgerufene Zustand ist wider die menschliche Natur; er ist begründet

⁸ Der Bericht im ersten Buch Samuel über Sauls Totenbeschwörung ist „vollkommen *entgegengesetzt* der Lehre, die sich aus *dem Gesetz* ergibt“, also „notwendigerweise *falsch*“, von den Pharisäern stammend, d. i. *unecht*. „Wir haben das Gesetz als Führer und Hauptgrundlage und mittels des Gesetzes müssen wir urteilen und das Falsche vom Wahren scheiden.“ (81 f.)

in Bosheit, in der Sucht nach Ehren und Gewinn, in dem Streben, die Menschen in Furcht zu halten (107 und 118 ff.). Die Rückwendung zum Ursprünglichen gelangt zu ihrem Ziel, indem in der Vernunft die ursprüngliche Offenbarung erkannt wird: Gott offenbart sich in dem Gesetz der Natur; an ihm ist jede spätere Offenbarung zu messen; sofern die Schrift der Vernunft widerspricht, ist sie menschliche Erfindung (110).

Indem die Vernunft über die Wahrheit des in der Schrift Gelehrten entscheidet, entscheidet sie zugleich über dessen Echtheit. Die Gleichung: Wahr-Echt bestimmt also die Bibelkritik des da Costa. Die Unsterblichkeitslehre ist unwahr, weil dem Gesetz widersprechend; so werden die Schriftstellen, die nach der Ansicht des Kritikers wirklich von Unsterblichkeit reden – es handelt sich um Daniel 12, 2 und 12, 13 –, als pharisäische Erfindung ausgeschieden. *Die Kritik am Dogma leitet die Kritik des Bibeltextes, die Kritik hinsichtlich der Wahrheit leitet die Kritik hinsichtlich der Echtheit*; aber sie bindet diese doch nicht schlechthin. Da Costa bedient sich zum wenigsten subsidiär des Rückgangs auf die Sadduzäer, die das Buch Daniel nicht anerkannt hätten. Die Echtheit des Buches fällt mit deren alleiniger Bezeugtheit durch die pharisäische Tradition. Diese These wird dann ohne Begründung im einzelnen auf die ganze Schrift ausgedehnt (85 und 95). Das Typische an diesem Vorgehen ist, daß, zur kritischen Prüfung des Kanons in seiner überlieferten Gestalt, auf solche Zeugnisse aus der Entstehungszeit des Kanons zurückgegriffen wird, die, von der Tradition selber berichtet, für die Tradition autoritativen Charakter tragen.

LEO STRAUSS

- 1899 20. September in Kirchhain/Hessen, geboren.
 1921 *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*. Dissertation. Hamburg.
 1925–1932 Mitarbeiter des Forschungsinstituts der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin.
 * 1926 *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*. In: Korrespondenzblatt d. Vereins zur Gründung u. Erhaltung einer Akademie f. d. Wissenschaft des Judentums. VII, 1–22.
 1930 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. Berlin, XII, 288 S.
 1931–1932 Mitherausgeber der philosophischen Schriften der Jubiläumsausgabe der *Gesammelten Schriften von Moses Mendelssohn*.
 1932–1938 Fellow der Rockefeller Foundation. Research Assistant, Department of History. Columbia University, New York.
 1935 *Philosophie und Gesetz, Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin, 122 S.

- 1936 *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Oxford, XVII, 172 S.
- 1938–1949 Dozent und Professor an der New School for Social Research, New York. Mitherausgeber von: *Social Research*.
- 1948 *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero*. New York, XIII, 121 S.
- 1949– Professor für Political Science, University of Chicago.
- 1952 *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, 204 S.
- 1953 *Natural Right and History*. Chicago, 327 S. (Deutsche Übersetzung: *Naturrecht und Geschichte*. Stuttgart 1956, 339 S.)
- 1958 *Thoughts of Machiavelli*. Glencoe, 348 S.
- 1959 *What is Political Philosophy*. Glencoe, 315 S.
- 1963 Introduction to: *Maimonides. The Guide of the Perplexed*. Chicago, XI–LVI.

II

HELLENISMUS UND ZEIT DES ZWEITEN TEMPELS

FELIX PERLES

DIE JÜDISCH-GRIECHISCHE EPISODE*

Der Gegenstand dieses Aufsatzes liegt den Interessen der Gegenwart durchaus nicht so fern, wie vielleicht mancher glaubt. Denn obgleich die Episode der jüdischen Geschichte, von der hier gesprochen werden soll, fast zwei Jahrtausende zurückliegt, fallen doch von ihr Streiflichter auch auf manche Erscheinungen unserer Zeit. Wer Geschichte in solchem Ausmaß erlebt wie unser Geschlecht, tut gut, den Blick einmal auch nach rückwärts zu wenden und in einer weit entrückten Vergangenheit den Maßstab für die Beurteilung des großen Geschehens zu suchen, das sich vor seinen eigenen Augen abspielt.

Der Gegensatz zwischen palästinensischem und ägyptischem Judentum, wie er sich seit dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts herausgebildet und mit der Zeit immer schärfer zugespitzt hat, ging nicht auf eine innere Wesensverschiedenheit zurück, sondern war das Ergebnis weltgeschichtlicher Ereignisse, an denen die Juden mehr passiv als aktiv beteiligt waren. Die Eroberungszüge Alexanders des Großen hatten die Juden wie alle Völker des Orients aus ihrer kulturellen Abgeschlossenheit herausgerissen. Schon bald nach seinem Tode verpflanzte Ptolemäus, der erste König des neuen ägyptischen Reiches, eine größere Anzahl von Juden aus Palästina nach seinem bisher noch fast gar nicht von Juden besiedelten Lande. Doch während es den Juden Palästinas, die weiter in kompakten Massen auf dem Boden der alten Heimat saßen, schließlich doch gelang, ihre bedrohte jüdische Eigenart siegreich zu behaupten, standen ihre Brüder in Ägypten von vornherein, wenn man so sagen darf, auf einem verlorenen Posten. Selbst wenn man dem Bericht des Aristeasbriefes Glauben schenken darf, wonach damals nicht weniger als 100 000 Juden nach Ägypten gekommen wären, bildeten diese jedenfalls doch nur ein geringes Häuflein gegenüber der Masse der nichtjüdischen Landesbewohner, und wenn auch ihre Zahl sich später noch bedeutend vermehrte und zur Zeit Philos (40 n. Chr.) sich auf eine Million belief, war doch diese Zunahme ohne Einfluß auf die Stärkung ihres jüdischen Bewußtseins geblieben. Vielmehr lockerten sich schrittweise die Bande, die sie mit dem lebendigen Judentum des Mutterlandes verbanden. Um 250 v. Chr. begann die unter dem Namen der Septuaginta bekannte Übersetzung der Bibel ins Griechische, die zwar vielen *Heiden* das Judentum näher brachte, aber den ägyptischen *Juden* die reine Quelle des Originals der heiligen Schriften für immer verschloß.

* Der Jude, IV, 1919–1920, 176–181.

Denn seit jener Zeit lasen sie die Bibel auch beim Gottesdienst nur noch in jener Übersetzung. Der ganze Kultus bekam griechischen Zuschnitt, und es vollzog sich eine geistige und seelische Loslösung von den alten Überlieferungen des Judentums. Sie blieben zwar weiter Juden, aber ihr Judentum, das uns noch in einer Reihe von meistens leider nur fragmentarisch erhaltenen Schriften vorliegt, zeigt nichts von der urwüchsigen Kraft, die uns in der gleichzeitigen palästinensischen Literatur, z. B. im Buche des Sirach (ca. 200 v. Chr.), entgegentritt. Wohl gab es auch in Palästina, ganz abgesehen von einer völlig griechisch gesinnten Partei, verschiedene freiere Richtungen, von denen wir noch literarische Zeugnisse besitzen, doch schon der Boden und die Sprache des heiligen Landes prägten ihnen einen *jüdischen* Charakter auf.

So waren die Juden beider Länder schon innerlich einander entfremdet, als Ereignisse eintraten, durch die sie auch äußerlich voneinander losgerissen wurden. Durch die Siege Antiochus des Großen kam Palästina unter *syrische* Herrschaft, und die dort lebenden Juden waren von nun an auch nicht mehr durch das Band der gleichen Staatszugehörigkeit mit ihren ägyptischen Brüdern zusammengehalten. Die Erhebung der Makkabäer gegen die von Antiochus Epiphanes versuchte gewaltsame Hellenisierung endete mit einem vollen Siege der unentwegten Juden, und die dadurch erzeugte Reaktion gegen jede Hinnäherung zum Griechentum trug natürlich noch dazu bei, die Kluft zwischen palästinensischen und ägyptischen Juden zu vertiefen. Bald verstanden sich beide nicht mehr, und selbst wenn es noch weiter einzelne griechisch gebildete Juden in Palästina gab, ihre Seele war doch verschieden von der ihrer ägyptischen Brüder. Ihr Judentum war etwas Bodenständiges, sozusagen Selbstverständliches, während es dort seine Unmittelbarkeit verloren hatte. Man glaubte, es erst vor sich und vor der Außenwelt rechtfertigen zu müssen und legte es sich künstlich und oft gewaltsam zurecht. Solchen Bestrebungen verdankt fast die ganze jüdisch-griechische Literatur ihren Ursprung. Eines der wenigen vollständig erhaltenen Werke derselben ist die in die Septuaginta aufgenommene „Weisheit Salomos“. Dieses Buch zeigt den Verfasser als einen von den Wahrheiten des Judentums erfüllten Schriftsteller, der für seine Überzeugung wirbt, aber nicht nur in seiner Sprache der Ausdrucksweise der griechischen Philosophen sich nähert, sondern auch in seinen Gedanken einem palästinensischen Juden seiner Zeit nur wenig geboten hätte. Immerhin ist das jüdische Element in dieser Schrift noch mehr in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten als in den Werken *Philos*, die eine sehr viel weitgehendere Hellenisierung des jüdischen Geistes zeigen.

In Philo und in dem ihm nahestehenden Kreise griechisch gebildeter Juden war gewiß viel Geist vorhanden, aber es war mehr griechischer als jüdischer Geist. Philo war persönlich ein überzeugter Jude, gab seiner glühenden Begeisterung für die Religion der Väter oft hinreißenden Ausdruck und sprach gelegentlich die schönsten und tiefsten Gedanken über einzelne Lehren und Gebote des Judentums aus. Ja, er hat sein ganzes Leben der Darstellung des

biblischen Judentums nach seinen verschiedenen Seiten gewidmet und noch in vorgerücktem Alter die beschwerliche und nicht ungefährliche Reise zum Kaiser Caligula als Anwalt der verfolgten alexandrinischen Juden unternommen. Es ist ihm auch sicher gelungen, einzelne gebildete Heiden für das Judentum zu gewinnen. Aber auf das Judentum außerhalb Ägyptens blieb er ohne Wirkung schon aus dem äußeren Grunde, weil er griechisch schrieb und sich nicht des Originals der heiligen Schriften, sondern nur der Septuaginta bediente. Wie uns zahlreiche Worterklärungen in seinen Schriften zeigen, verstand er zwar Hebräisch, aber seine Kenntnisse hielten sich in sehr bescheidenen Grenzen. Doch auch der Inhalt seiner Schriften war nicht dazu angetan, unverbildete Juden Palästinas zu interessieren oder gar zu beeinflussen. Sie konnten keine Befriedigung in dieser allegorischen Umdeutung der biblischen Erzählungen, Gesetze und Lehren finden, durch die die besten und charakteristischsten Züge verwischt, und dafür aus apologetischen oder missionarischen Gründen die völlig fremde Gedankenwelt der griechischen Philosophen zum Maßstab aller jüdischen Werte gemacht wurde. Wohl sprangen auch die palästinensischen Schriftgelehrten oft recht frei mit dem Bibelwort um, aber in einem ganz andern Sinn. Alles Individuelle unterstrichen sie noch und arbeiteten es liebevoll heraus, und es gelang ihnen dadurch, die plastische Darstellung aller großen Gestalten der Bibel noch zu steigern. Philo dagegen stellt blasse Begriffe an Stelle der lebenden Persönlichkeiten. Die Patriarchen sind ihm lediglich Sinnbilder gewisser Tugenden. Moses, dessen Leben er in einer besonderen Schrift behandelt hat, erscheint da als eine Art Philosoph, der lange vor den griechischen Denkern die gleichen Lehren wie diese nur mit ein bißchen andern Worten ausgesprochen habe. Auch die Gott vermenschlichenden Züge, die Anthropomorphismen und Anthropopathismen, die dem biblischen Stil eine solche Anschaulichkeit geben, werden bei ihm philosophisch sublimiert, daß der einfache Mann sie nicht mehr versteht und der Skeptiker doch nicht davon überzeugt wird. In dem Bestreben, das Judentum den gebildeten Heiden verständlich und schmackhaft zu machen, opferte Philo – vielleicht, ohne sich dessen klar bewußt zu sein – wertvolle, ja integrierende Bestandteile des jüdischen Bewußtseinsinhalts, und schuf aus dem, was übrig blieb, eine jeder Eigenart ermangelnde blutleere Allerweltsreligion und Allerweltsphilosophie. So verlor das Judentum unter seinen Händen sein Bestes, ohne etwas dafür zu gewinnen. Ja, Philo blieb selbst ohne Wirkung auf seine nächste Familie. Denn sein Neffe Tiberius Alexander fiel vom Judentum ab, wurde römischer Landpfleger in Palästina und beschloß seine Laufbahn als Generalstabschef des Titus bei der Belagerung und Einnahme von Jerusalem.

Trotzdem die Juden in Ägypten und insbesondere in der Hauptstadt Alexandria ihre Assimilation bis aufs äußerste trieben, erwarben sie damit doch nicht die Sympathie oder auch nur die Anerkennung ihrer nichtjüdischen Mitbürger. Sie erschienen ihrer Umgebung als eine unheimliche Macht, gegen die man sich schützen müsse. Verschiedene Umstände trugen dazu bei, einen

solchen Eindruck zu erwecken. Vor allem werden wirtschaftliche Gründe mitgesprochen haben. Denn die Juden waren dort zum Teil Großkaufleute, die es zu beträchtlichem Reichtum gebracht hatten. Dann aber ließ ihre Zusammendrängung in der Hauptstadt, wo sie zwei von den fünf Quartieren einnahmen, ihre Zahl viel größer erscheinen, als sie tatsächlich war. Ihre herrliche und weitberühmte Synagoge, neben der sie noch viele kleinere in allen Stadtteilen besaßen, stach der mißgünstigen Menge in die Augen, und endlich machten sich die Juden auch an den Orten des Vergnügens durch ihre große Menge bemerkbar. Denn nicht etwa nur ein mit der griechischen Kultur so verwachsener Mann wie Philo, der es ausdrücklich von sich berichtet, sondern auch sonst viele Juden Alexandrias gehörten zu den Besuchern der Theater und Zirkusse. Es geht das aus einem Midrasch hervor, der offenbar auf die dort herrschenden Zustände anspielt, wenn er dem Schriftwort¹, „daß das Land (Ägypten) voll von den Kindern Israel war“, die überraschende Deutung gibt, daß die Theater und Zirkusse von ihnen voll waren. Diese Anpassung an das heidnische Treiben beschränkte sich natürlich nicht nur auf Theater- und Zirkusbesuch, sondern erstreckte sich auf die Verfeinerung des ganzen Lebens, in Kleidung, Sitte und Gewohnheiten. Ihre palästinensischen Brüder erschienen ihnen darum als eine rückständige, bäuerische Bevölkerung, und sie blickten auf sie mit einem geringschätzigen Mitleid herab. Am meisten überlegen aber fühlten sie sich ihnen durch ihre günstige politische Stellung. Sie sonnten sich im Besitz der ihnen seit Jahrhunderten gewährten *Isopoliteia* (bürgerliche Gleichberechtigung) und ahnten nicht, auf wie schwachen Füßen ihre ganze Existenz auch in staatsrechtlicher Beziehung stand.

Dieses verflachte und verflüchtigte Judentum hat die Probe der Geschichte nicht bestanden. Während die Schriftgelehrten Palästinas auch in den schwersten Zeiten zielbewußt und weitblickend an der Vertiefung und Festigung ihres Judentums arbeiteten, lebten die alexandrinischen Juden nur im Augenblick, bemühten sich um die Gunst der jeweiligen Machthaber, und als der große Pogrom des Jahres 38 n. Chr. sie wie ein Blitz aus heiterem Himmel traf, glaubten sie, durch Loyalitätsbeteuerungen gegenüber dem wahnsinnigen, göttliche Verehrung beanspruchenden Kaiser Caligula das Unglück bannen zu können, und ihr Sprecher Philo zählte umständlich auf, bei welchen verschiedenen Gelegenheiten die Juden schon für das Wohl des Kaisers Opfer dargebracht hätten.

Die Katastrophe 70 n. Chr. hatte darum für die äußerlich und innerlich haltlosen Juden Ägyptens noch schlimmere Folgen als für die unmittelbar davon betroffenen Juden des Mutterlandes. Denn diese überlebten den Untergang ihres Staats und Tempels durch strenge Abschließung im Leben und im Kultus, und auch diejenigen von ihnen, die in die Welt zerstreut wurden, blieben geistig und seelisch in engem Konnex mit ihnen. Anders ihre Brüder in Ägypten, die nunmehr ein von der Gesamtheit abgesplittertes Teilchen des

¹ 2. Buch Moses 1, 7.

Volksganzen waren und jedes Bandes entbehrten, das sie mit ihren Brüdern hätte zusammenhalten können. Es fehlte ihnen das Mittel der Verständigung im buchstäblichen Sinne, d. h. die Kenntnis der hebräischen Sprache, durch welche alle übrigen Juden sich ihrer Einheit bewußt wurden, und im übertragenen Sinne, indem sie nach Lebensinhalt und Lebensführung keine Berührungspunkte mit der überwältigenden Mehrheit ihrer Brüder fanden. So vermochten sie sich nicht mehr länger zu behaupten, und es trat fast mit Naturnotwendigkeit ein, was gewiß ein Philo einige Jahrzehnte vorher nicht geahnt hatte: das ganze griechische gebildete Judentum verschwand mit einem Schlage wie in der Versenkung und ging unrühmlich im Heidentum oder Christentum auf. Wie ein vom Gesamtkörper abgeschnürtes Organ absterben muß, ging es restlos für das Judentum verloren. Kein einziges seiner Werke von der Septuaginta bis auf Philo ist durch Juden erhalten. Vielmehr war es die Kirche, die dieses ganze Schrifttum aufbewahrte und sich seiner zu Propagandazwecken bediente. Die Schriften Philos werden während eines Zeitraums von 1500 Jahren in der ganzen jüdischen Literatur nur zweimal angeführt, während im Christentum viele seiner Gedanken weiterleben, so vor allem seine Lehre vom *Logos*, die durch den Anfang des Johannesevangeliums zur Berühmtheit gelangt ist. Auch seine Methode der allegorischen Schriftauslegung, mit deren Hilfe man dem Schriftwort jeden beliebigen Sinn unterlegen konnte, hat nachhaltig gewirkt und wurde mit Vorliebe von den Kirchenvätern angewandt.

Dasselbe Schicksal hatten die Schriften des *Flavius Josephus*, der im Kaiserpalast der Flavier in Rom den Heiden die Geschichte der Juden in griechischer Sprache anschaulich schilderte. Trotzdem er als geborener Palästinenser über ungleich tiefere jüdische Kenntnisse verfügte und darum ein viel treueres Bild vom Judentum entwarf als Philo, hat das jüdische Volk sein Andenken nicht bewahrt, und er hat es auch nicht besser verdient. Denn im Gegensatz zu Philo, dessen Charakter rein und makellos war, ist er im Kriege gegen Rom ein Verräter der jüdischen Sache geworden. Auch *seine* Werke sind nur durch die Kirche erhalten, und erst im Mittelalter wurde eine sehr freie Bearbeitung mit vielen Ausschmückungen (der sog. Josippon) in hebräischer Sprache verbreitet.

Philo und Flavius Josephus standen sicher durch ihre literarische Bildung und schriftstellerische Begabung hoch über dem ehrwürdigen Führer der palästinensischen Juden jener Zeit, über *R. Jochanan ben Sakkai*. Und doch hat er Schule gemacht und nicht jene. Gleich nach Beendigung des Krieges gründete er ein Lehrhaus in Jabne, das Rabbiner und Lehrer für alle Gemeinden des zerstreuten Israel heranbildete, und stellte das Studium der Gotteslehre in den Mittelpunkt der Aufgaben des ganzen jüdischen Volkes. So blieb das kostbare Erbe der Väter erhalten, und die Juden konnten, mit Heine zu reden, „die Bibel im Exil gleichsam wie ein portatives Vaterland mit sich herumschleppen“. In den darauffolgenden Jahrhunderten des sich steigernden Drucks und

der Verfolgungen wurde ohne irgendeinen Seitenblick auf die feindliche und verständnislose Außenwelt an der Sammlung, Aufspeicherung und Erklärung aller jüdischen Überlieferungen gearbeitet, und das Resultat dieser Arbeit ist der Talmud. In ihm ist die ganze jüdische Geisteswelt aufgebaut, und wenn gleich er insbesondere in seinen halachischen Partien nicht so anziehend ist wie die jüdisch-griechischen Schriften, enthält er doch mehr noch heute im Judentum lebendige und wirksame Gedanken als alle im gewählten Griechisch abgefaßten Werke eines Philo.

Wo lebt heute ein R. Jochanan ben Sakkai, der imstande ist, die Juden aller Länder um ein gemeinsames jüdisches Ideal zu scharen? Die verschiedenen innerhalb des Judentums sich bekämpfenden Parteien sind schwerlich dazu imstande. Denn so wie schon einmal nach einem alten Worte Jerusalem am Parteihaß zugrunde ging, droht auch in unserer Zeit durch die unselige Selbstzerfleischung dem Judentum noch ernstere Gefahr als durch die Anfeindung von außen. Um sie zu überwinden, müssen alle diejenigen, denen die Zukunft des Gesamtjudentums wichtiger ist als ihr jeweiliges Parteiprogramm, sich zusammentun zur Pflege aller wahrhaft jüdischen Werte.

FELIX PERLES

- 1874 Am 18. März in München geboren. Sohn des Rabbiners und Sprachforschers Joseph P.
- 1895 *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*. München, 95 S.
- 1896 *Zur althebräischen Strophik*. Wien, 14 S.
- 1899–1933 Rabbiner in Königsberg.
- 1902 *Was lehrt uns Harnack?* Frankfurt a. M., 35 S.
- 1902 *Zur Erklärung der Psalmen Salomos*. Berlin, 56 S.
- 1903 *Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht*. Berlin, VI, 139 S.
- 1912 *Jüdische Skizzen*. Leipzig, 313 S. (2. Aufl. 1920).
- 1914 *Der Krieg und die polnischen Juden in ihrem Verhältnis zu Deutschland*. Königsberg, 16 S.
- * 1920 *Die jüdisch-griechische Episode*. In: *Der Jude*, IV, 176–181.
- 1922 *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. Neue Folge*. Leipzig, 131 S.
- 1924 Ernennung zum Honorarprofessor für die Wissenschaft des Judentums an der Universität Königsberg.
- 1925–1926 Gastprofessor der Hebräischen Universität in Jerusalem.
- 1933 Am 15. Oktober in Königsberg gestorben.
Zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften und Festschriften.

Bibliographie: Hedwig Perles in *MGWJ* 81 (1937) S. 369–392.
426 Nummern.

HEINRICH GRAETZ

DIE ABSETZBAREN HOHENPRIESTER WAHREND DES
ZWEITEN TEMPELS *

Die Biographie der Hohenpriester ist die Geschichte des zweiten Tempels. Die Hohenpriester bilden den scharf hervortretenden Vordergrund zu dem überraschend großartigen Charaktergemälde, welches in dem engen Rahmen Judäas innerhalb dieses statistisch winzigen, geistig großen Volkes dargestellt ist. Hohepriester haben den neuen jüdischen Staat gegründet und ihn patriarchalisch regiert, Hohepriester haben den jungen, kaum befestigten Staat unterwühlt und ihn gefährdet; Hohepriester haben ihr Vaterland und ihr Gesetz verraten, Hohepriester haben es wieder gerettet; Hohepriester waren die Lehrer und Vorbilder des Volkes, Hohepriester waren seine Verführer und Irrlehrer. Hohepriester haben mit ihrem Leben den Tempel, das Symbol der Volks- und Religionseinheit, geschützt, Hohepriester haben diese Einheit durch Nebentempel zerrissen. Hohepriester haben sich neben das heilige Stirnblech das königliche Diadem aufgesetzt und das Land von der Fremdherrschaft gesäubert, Hohepriester haben die blutgierige Wölfin Roma in Judäas Gefilde gebracht. Das Haus Aarons hat nächst dem Hause Davids den meisten interessanten Stoff zur jüdischen Geschichte geliefert. Die Tugenden und Laster des Hauses Aaron bilden die Licht- und Schattenseiten des zweiten Tempellebens, wie die Treue und der Abfall des Hauses David die Höhen und Niederungen des ersten. Zu einer Zeit zierte die dreifache Krone das Haupt der Aaroniden, die Krone der Lehre, die Krone des Hohenpriestertums und die Krone des Königtums, und die unparteiische Geschichte konnte nicht umhin, auch die Krone des guten Rufes hinzuzufügen. Zu einer andern Zeit war der Hohepriesterschmuck nur noch ein Spielball in der Hand des Ehrgeizes, der Habsucht, der Niedrigkeit, die ihn selten nach Verdienst, meistens nach größerem Preisgebote oder nach Laune vergab. Mit dem Tode der letzten erblichen Hohenpriester, mit dem gutmütigen Schwächling Hyrcanos II, und dem tollkühnen Antigonos, schlug die Todesstunde des jüdischen Staates, und die letzten 103 Jahre der Herodianer waren nur noch die langen Todeszuckungen, welche der leidende Messias, das Messias-Volk, seiner Unsterblichkeit gewiß, mit gebrochenem Auge und zerrissenem Herzen erduldet. Der erste Hohepriester, der den hohenpriesterlichen Brustschild aus der Hand des idu-

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, I, 1852. 585–596.

mäischen Anmaßers Herodes angenommen, hat die erste Brandfackel an das Allerheiligste gelegt, und der römische Soldat, der später von einem Kameraden gehoben, in argloser Zerstörungslaune den Brandstoff durch das goldne Fenster in den Tempel geworfen, war nur der mechanische Draht, der den tötenden Blitz hierhin oder dorthin leitet. Glücklicherweise trifft diese Schande charakterloser Willfährigkeit keinen einheimischen Priester: so entartet war kein Mitglied der 24 Priesterklassen, die durch das Blut der Hasmonäer zum zweiten Male geweihten hohenpriesterlichen Gewänder auf Herodes Befehl anzulegen. Ein *Fremder* war es, der zu dieser Entwürdigung des heiligsten Amtes seine Hand geboten. Josephus nennt ihn Ananel, den Babylonier, die Mischna nennt einen Chanamel, den Ägypter (Alexandriner); Babylonier und Alexandriner sind öfter miteinander verwechselt¹.

Den einen Ruhm kann man den jüdischen Lehrmeistern nicht streitig machen, daß sie in ihren, wie immer beschaffenen Berichten nie schmeicheln, nie beschönigen, nie das Ansehen der Person auf Kosten der Wahrheit heben. Wie die heiligen Geschichtserzähler, die geschichtlichen Propheten, die sündhaften Taten der gefeierten Helden, der Davide und Salomone nicht verschweigen, sondern sie schonungslos brandmarken, ebensowenig bemäntelt die spätere Chronistik, die zum Teil in den Talmud aufgenommen wurde, die Unwürdigkeit der höchsten Würdeträger des Tempels. Sie scheut sich nicht, die Repräsentanten des Heiligtums, die Reihe der absetzbaren Hohenpriester bis zum Tempeluntergange, an den Pranger zu stellen und sie der Verachtung der Nachwelt preiszugeben. Die jüdische, oder was dasselbe ist, die talmudische Chronistik, wo sie *faktisch erzählt* und nicht gerade *hagadisch dichtet*, ist musterhaft in ihrer Wahrheitsliebe und Unparteilichkeit. Wenn Josephus und der Talmud im Widerspruch über einzelne Umstände und Nebenzüge oder Namen uneinig sind, so darf man keinen Augenblick Anstand nehmen, sich auf die Seite der talmudischen Berichte zu schlagen. – Wir besitzen ein kleines, kostbares Bruchstück im Talmud aufbewahrt, das in wenigen, kräftig derben Zügen die ganze Erbärmlichkeit der Hohenpriesterwirtschaft der letzten hundert Jahre aufdeckt und in wenigen Worten mehr sagt, als Josephus in seinen umständlichen Berichten. In einem Miniaturbild gibt dieses Bruchstück die anschaulichste Gruppierung jener sozusagen feudalen Hohenpriester-schaft, die kriecherisch vor den Machthabern des Tages, stolz und übermütig den Fuß auf den Nacken des Volkes setzte, als wollte sie sich für ihre Demütigung an irgendetwas rächen.

In der Tat gibt nichts ein so scharfes und deutliches Bild von der Zerfallenheit und Trostlosigkeit des unter so schweren Wehen geborenen jüdischen Reiches, als die rasche Aufeinanderfolge einer Anzahl Hoherpriester, welche bald ein jüdischer Vasallenfürst, bald ein römischer Landpfleger ein- und absetzt, dieselben zum zweiten Male einsetzt, um sie gelegentlich wieder abzusetzen. Das hohepriesterliche Gewand lag in einem steinernen Gewölbe der

¹ Vgl. Joma 66. Menachot 100.

Burg Antonia unter Siegel und Riegel; sieben Tage vor den Hauptfesttagen ließ es der römische Landpfleger demjenigen Hohenpriester einhändigen, der ihm gerade recht war. Und die Geschmeidigkeit und Gefügigkeit der Hohenpriester ist bewunderungswürdig, wie sie sich diese demütigende Investitur nicht nur gefallen ließen, sondern darum bettelten, sie mit schwerem Gelde bezahlten. Der Talmud hat die interessantesten Anekdoten über diese Simonie der Hohenpriester. Der eine schickte durch seinen Sohn dem Landpfleger ein gehäuftes Maß Silber für das Amt, ein anderer ein ebenso gefülltes Maß mit Gold, und die römischen Prokuratoren, denen die Republik oder das Kaiserreich gleichviel eine Provinz als ergiebige Goldmine zuzuweisen pflegte, waren keine Geld verachtenden Spartaner. Man wendete auf das Verhältnis der früheren erblichen zu den späteren absetzbaren Hohenpriestern recht passend den Spruchvers an: „Die Gottesfurcht gewährt Dauer“, das sind die Hohenpriester des ersten Tempels, wo Sohn auf Vater folgte, und nur achtzehn während des Bestandes des salomonischen Tempels fungierten (nach Josephus 22), „aber die Jahre der Frevler sind kurz“, das sind die Hohenpriester des zweiten Tempels, die 80–85 aufeinander folgten, von denen manche kaum ein Jahr im Amte blieben, weil sie das Amt für Geld kauften“². Die Zahl 80 ist zwar etwas übertrieben, denn wenn man von dieser Zahl abzieht die *vierzehn* vorhasmonäischen, die mit Ausnahme von zweien die Legitimität nicht verletzt haben, ferner die *neun* hasmonäischen Hohenpriester, die noch weniger von der alten Norm abgewichen sind, so würden nach obiger Angabe 57 Hohepriester auf das hundertjährige herodianische Zeitalter kommen. Dennoch ist diese vom Talmud angegebene Zahl der Wahrheit näher als die Zahl 28, die Josephus summarisch zusammenzählt, ohne sie im einzelnen nachgewiesen zu haben. Josephus hat bei dem Bestreben, recht genau und ausführlich zu sein, doch manche Lücke gelassen, die auf eine höhere Zahl schließen läßt.

Wichtiger als die statistische Zahl ist der Umstand, daß so willkürlich und launenhaft auch ihre Belehnung gewesen ist, dennoch gewisse Familien das Hohepriestertum als Privilegium zu behaupten wußten. Wenn man von den vereinzelt Hohenpriestern absieht, so ergeben sich fünf Familiengruppen, die sich die Hohepriesterwürde streitig machten. Es ist meines Wissens auf diesen Umstand noch nirgends aufmerksam gemacht worden, obwohl diese Zusammenstellung ein Schlaglicht auf dieses Werk der Finsternis wirft. Die fünf Familiengruppen werden benannt, das Haus *Fabi*, das Haus *Boëthos*, das Haus *Anan* (oder *Ananias*), das Haus *Kantheras* (oder *Katheras*), endlich das Haus *Kamyt* (Kamchit). Manche Schwierigkeit löst sich durch diese Gruppierung und besonders erleichtert sie das Verständnis jenes satirischen Bruchstückes, dessen früher erwähnt wurde. Wir wollen es versuchen, eine Charakteristik derselben zu zeichnen, soviel sich aus der Vergleichung der Berichte Josephus' und des Talmuds entnehmen läßt.

² Vgl. Jeruschalmi Joma I. Die babylonische Nachricht hat die übertriebene Zahl 300, die schon Asaria de' Rossi berichtet hat.

1. Das Haus Fabi (בֵּית פִּיאָבִי). Der erste Hohepriester aus dieser Familie war *Josua b. Fabi*, den Herodes abgesetzt, um dem Vater eines schönen Mädchens die Würde einzuräumen. Er wird nach dem ersten Wahlhohenpriester Ananel genannt, es scheint aber eine Lücke zwischen beiden zu sein. Aus demselben Haus war *Ismael b. Fabi*, den der Prokurator Gratus, vom Kaiser Tiberius im ersten Jahre seiner Regierung nach Judäa geschickt, eingesetzt hat, also ums Jahr 15 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung. Dieses Datum ist wegen eines Umstandes wichtig. Josephus läßt 47 Jahre später wieder einen Ismael b. Fabi einsetzen, und zwar von Agrippa dem Jüngern, im letzten Jahre der Prokurator des Felix, während Neros Regierung. Unter dem Prokurator Festus läßt Josephus diesen Ismael mit einer Gesandtschaft nach Rom gehen, um beim Kaiser Nero Klage zu führen, er muß auch in Rom als Geißel bleiben. Unmöglich kann dies *derselbe Ismael* sein, der zu Anfang der Regierung des Tiberius Hohepriester wurde, und wohl damals nicht gerade ein Jüngling gewesen sein kann. Wer wird einen Greis von 80 Jahren eine so weite Reise von Jerusalem nach Rom machen lassen; wer wird einen solchen Greis als Geißel zurückbehalten, um gleichsam sich vom Tode eine Bürgschaft ausstellen zu lassen! Augenscheinlich ist hier *Ismaels Sohn Elisa* gemeint, den der Talmud kennt, dessen Sohn wieder Ismael hieß (also nach dem Großvater). Auch andere Belege sprechen dafür, daß *Ismael mit Elisa verwechselt wurde*. Dadurch löst sich auch der Widerspruch, daß in dem Fragment, das später beleuchtet werden wird, Ismael b. Fabi geißelt wird, während er in einem andern Fragmente als ein Idealhohepriester verherrlicht wird. An der letzten Stelle ist aber von *Elisa* (b. Ismael b. Fabi) die Rede. Elisa wäre also der Dritte aus dem Hause Fabi. Elisa machte eine Ausnahme von der Regel der entarteten Hohenpriester; der Talmud, der zuverlässigste Zeuge in diesem Punkte, nennt ihn einen würdigen Enkel und Jünger des Musterpriesters Pinchas. „Viermal ließ der Priestervorhof seinen warnenden Ruf ertönen“ (wenn die Menschen schweigen müssen, sprechen die Dinge um so lauter), so erzählt eine alte Überlieferung; dreimal ertönte er tadelnd, und nur einmal lobend: öffnet die Tempelpforten, daß einziehen möge Elisa b. Fabi, der Jünger Pinchas', das Hohepriesteramt zu übernehmen.“ Josephus ergänzt diesen sinnvollen Spruch durch eine Andeutung. Dieser b. Fabi wurde zu *der* Zeit ernannt, als ein Aufstand der einfachen Priester gegen die Hohenpriester, namentlich aus dem Hause Ananias, wegen ihrer schamlosen Habsucht und empörenden Übermutes ausbrach. Ihre Sklaven mit Stöcken und Keulen bewaffnet, von einem pöbelhaften Gesindel begleitet, schickten diese Hohenpriester in die Tennen, um den Zehnten mit Gewalt für sich erpressen zu lassen. Die ärmeren, machtlosen Priester waren ihrer Einnahmen, das Volk seiner freien Verfügung über den Zehnten seiner Ernte beraubt. Beiden war das Haus Ananias verhaßt; daher der dringende Ruf nach Ernennung des Elisa b. Fabi erklärlich. Elisa b. Fabi zeigte sich auch des Vertrauens würdig. Mutig und standhaft nahm er sich des Heiligtums gegen die Eingriffe des jüngeren

Agrippa und der Prokuratoren an. Agrippa hatte nahe am Xystus dem Tempel gegenüber einen hohen Bau aufführen lassen, angeblich um eine freie Aussicht über die Stadt zu haben, der Hintergedanke aber war, die etwaigen Vorgänge im Tempel zu beobachten. Die Tempelvorsteher, unwillig über diese stündliche Spionerie, ließen durch eine hohe Mauer die Aussicht auf die Tempelvorhöfe verdecken. Wegen dieser Mauer entstand eine Reibung zwischen dem Priesterkollegium und dem König; b. Fabi ging mit elf Abgeordneten nach Rom, bei Nero die Sache des Tempels zu vertreten, und bei dieser Gelegenheit blieb er als Geißel der Treue in Rom zurück. Der Hohepriester Elisa war seines Sohnes, des Tanaiten R. Ismael, in jeder Beziehung würdig.

2. Das Haus *Boëthos* (כֵּית כִּיתוֹם). Es stammte aus Alexandrien, wie Josephus berichtet. Der erste dieses Hauses Simon b. Boëthos verdankte seine Würde der Schönheit seiner Tochter, deren Reize dem König Herodes nach der Hinrichtung seiner vielgeliebten Mariamne fesselten. Herodes setzte ihn später wieder ab, weil dessen Tochter bei der Verschwörung seines Bruders Pheroras gegen sein Leben kompromittiert war. Dem Joazar b. Boëthes, Sohn des vorigen, übertrug Herodes das Amt, nachdem sein Vorgänger an der Verschwörung der Pharisäer gegen ihn beteiligt gewesen sein soll. Josephus verwickelt sich in einen doppelten Widerspruch: er läßt den Joazar zweimal absetzen, einmal vom König Archelaus wegen verdächtigter Teilnahme am Aufstande gegen ihn, das andere Mal von dem römischen Zensor Quirinus, der auf Befehl seines allmächtigen Herrn Augustus Octavianus zum ersten Male die Vermögensverhältnisse der Juden abschätzte, um den Zensus einzuführen. Diesen Widerspruch kann man zur Not ausgleichen, daß Joazar zweimal ein- und abgesetzt wurde. Der andere Widerspruch ist schwieriger auszuglätten. Das Volk war gegen die Einführung des Zensus, der ihm das Untertanverhältnis gegen die Römer recht augenscheinlich fühlbar machte, sehr erbittert. Juda, der Gaulanite, der Stifter jener rasenden Patrioten, die sich Zeloten nannten, schürte die Flammen des Unwillens an. Die Gehässigkeit des Zensus (hebräisiert קנס) hat sich in der neuhebräischen Sprache verewigt, es wird damit jede über die Gebühr hinausgehende Geldstrafe bezeichnet. Der Hohepriester Joazar riet dem Volke zur Nachgiebigkeit und beschwichtigte den Groll: dennoch soll ihn Quirinus abgesetzt haben! – Der dritte dieses Hauses war Eleasar b. Boëthos, Bruder des vorigen, den Archelaus nach Entsetzung seines Bruders ernannt hat.

3. Das Haus *Kantheras* (כֵּית קתרום). Man könnte vermuten, daß dieses Haus mit dem Hause Boëthos verwandt gewesen sei, wie Josephus die Genealogie desselben darstellt: allein bei näherer Betrachtung ist diese Nachricht eine von den Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten, die bei Josephus nicht selten vorkommen, die dann am grellsten hervortreten, wenn man Gelegenheit hat, talmudische Nachrichten damit zu vergleichen. Den ersten aus diesem Hause, der den Zunamen Kantheras führt, nennt Josephus Simon b. Boëthos und gibt zu verstehen, als wenn es derselbe Simon b. Boëthos sei, der Herodes

Schwiegervater gewesen, ferner daß auch dessen zwei Brüder und dessen Vater Boëthos das Hohepriesteramt bekleidet hätten³. Die Kommentatoren des Josephus haben sich dem undankbaren Geschäft unterzogen, die Schwierigkeiten auszugleichen; einige unter ihnen machen diesen Simon zum Sohn des Simon Boëthos, zum Bruder der zwei obengenannten Brüder aus dem Hause Boëthos und der zweiten Mariamne. Allein der Text spricht dagegen; außerdem würde nach dieser Erklärung Sohn und Vater denselben Namen führen, was in jüdischen Genealogien selten ist. Man wird schwerlich diesen Widerspruch glücklich lösen können. Das Gewisse bleibt in dieser Sache, daß Simon, der erste aus dem Hause Kantheras, genannt wird. Agrippa der ältere, der ihn eingesetzt, setzte ihn auch wieder ab. Elionai oder Elioeni wird nach einigen Lesarten auch b. Kantheras genannt, die Mischna nennt ihn b. Hakaiph unter den drei Hohenpriestern, welche die Reinigungsasche von der roten Kuh zubereitet haben. Auch diesen Elionai hat Agrippa eingesetzt; man könnte von Agrippa einen Schluß auf die Gesinnung des Hauses Kantheras machen. Der König Agrippa, eigentlich der letzte König von Judäa, seinen Ahnen von weiblicher Seite (der hasmonäischen Mariamne) ähnlicher, als denen von männlicher Seite (von Herodes) war nach übereinstimmenden Berichten des Talmuds und Josephus ein strenger Beobachter der jüdischen Gesetze, überhaupt einer der besseren Könige, die den jüdischen Thron einnahmen. Obwohl von den Römern erhoben, war Agrippa so wenig Römling, daß er im letzten Lebensjahre mit dem römischen Hofe in ernste Spannung geraten war. Wenn dieser fromme, patriotische König das Haus Kantheras des Hohenpriestertums würdig gefunden hat, so scheinen die Kantheras dieselben Gesinnungen der Frömmigkeit und des Patriotismus geteilt zu haben. Auch ist der Tadel, der in dem mehrerwähnten Fragmente gegen dieses Haus ausgesprochen ist, minder scharf als gegen die übrigen. Nach Agrippas Tode bekam sein Bruder, der Fürst Herodes von Chalcis, von dem blödsinnigen Kaiser Claudius oder von seinen Günstlingen das Investiturrecht der Hohenpriester; er wählte ein anderes Haus anstatt der Kantheras.

4. Das Haus *Kamyth* (Kamyd Kami) בית קמית. Auch aus diesem Hause hieß der erste Simon, wie der erste Hohepriester aus dem Hause Boëthos und Kantheras; diese Namengleichheit hat zu einigen Irrtümern Veranlassung gegeben. Dieser Simon b. Kamith, den der Prokurator Gratus nach drei von ihm in kurzer Zeit abgesetzten Hohenpriestern ernannt hat, ist durch nichts weiter berühmt geworden, als durch seine Riesenhand, die vier Kab umfaßt haben soll⁴. Nach dem Talmud soll der Geschlechtsname Kamyth von der Mutter herrühren. Die züchtige Frau Kamchit soll sieben Söhne gehabt haben, die sämtlich das Hohepriesterkleid getragen haben, wenn auch nur in der Art, daß sie durch zufällige Verhinderungen einige ihrer Brüder, die wirklich Hohepriester waren, ein und andere Mal vertreten haben. Jedoch ist aus dieser

³ Antiqu. XIX. VI, 1.

⁴ Jeruschalmi Joma V. 1.

Familie nur noch Joseph b. Kamyth bekannt, den der Fürst Herodes ein- und abgesetzt hat⁵.

5. Das Haus *Anan* oder *Ananias* (כִּית חַנְיָן). Dieser Name ist ein so häufig genannter, daß eine Verwirrung unter den verschiedenen Personen, die diesen Namen trugen, wenn nicht im Josephus selbst, doch bei seinen Kommentatoren stattgefunden hat. Der Ananias, welcher mit seinen Söhnen eine so bedeutende Rolle in den letzten Jahren des jüdischen Reiches gespielt hat, kann nicht, wie einige Kommentatoren geneigt sind anzunehmen, Ananias b. Nedebai gewesen sein, der nach talmudischen Nachrichten sich nur durch seine ungeheure Gefräßigkeit berühmt gemacht hat. Von einem anderen Anan erzählt Josephus, er sei längere Zeit Hoherpriester gewesen, und habe das seltene Glück gehabt, fünf Söhne zu haben, die sämtlich Hohepriester waren. Zu diesem Kriterium paßt nur *Anan b. Ses* (oder *Set*), den Gratus der Prokurator (im Jahre 15 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung) im Hohenpriesteramte angetroffen und abgesetzt hat und dessen fünf Söhne nacheinander namhaft gemacht werden: *Eleazar b. Anan*, von Gratus ein- und abgesetzt, *Jonathan b. Anan* von Vitellius abgesetzt (im Jahre 37), *Theophil b. Anan* von Agrippa I. abgesetzt (im Jahre 42), *Mathias b. Anan*, den sein Bruder Jonathan, dem Agrippa die Würde angetragen, als des heiligen Amtes würdiger empfohlen hat; endlich *Anan b. Anan*, dieser dem Sadducäismus zugetan, in der Zwischenzeit zweier Prokuratoren Festus und Albinus (im Jahre 63) bewog, das Synhedrium gegen einen gewissen Jacobus, der ein Bruder Jesu gewesen sein soll und andere Anhänger der neuen Sekte die Todesstrafe zu verhängen, nachdem sich der hohe Gerichtshof längst der peinlichen Gerichtsbarkeit begeben hatte. Von diesem Hause Anan erzählt Josephus so viel Widersprechendes, daß es schwer wird eine treffende Charakteristik zu begründen. „Der Hohepriester Ananias, berichtet Josephus, täglich an Ruhm zunehmend, erlangte bei seinen Mitbürgern Beliebtheit und Ehre; denn er war geschickt in Erwerbung von Reichtümern, und gewann den Prokurator Albinus und den neuen Hohenpriester (Jesus b. Damnai) durch Geschenke⁶. Er hatte rohe Sklaven, die in Verbindung mit Taugenichtsen, in die Tennen gingen, den Priesterzehnten zu erzwingen; sie verschonten diejenigen nicht mit Schlägen, die zu geben sich weigerten.“ Denselben Charakter legt ihm Josephus an einer anderen Stelle bei, daß er sich durch Geldmittel Gunst zu erwerben wußte. Bei Gelegenheit des in pöbelhafte Tätlichkeiten ausartenden Streites der zwei vorletzten aristokratischen Hohenpriester, fügt Josephus hinzu: „Der durch seinen Reichtum diejenigen gewann, die zu nehmen bereit waren übertraf alle.“ Wenn man sich auch herabläßt, diesen Widerspruch, der zwischen *gewaltsamer Zehntenerpressung* und *Volksbeliebtheit* besteht, hinzunehmen, so drängt sich ein anderer Widerspruch auf, der so recht deutlich beweist, mit welcher parteilichen Leidenschaft Josephus seine Berichte zusammengestellt hat. Denn nicht umsonst streut Josephus die abgerissenen Episoden gelegentlich ein von der

⁵ Joma babli 47. Jerus. I, 1.

⁶ Antiq. XX. 9, 2.

wachsenden Macht des Hauses Anan, von den unlautern Mitteln seiner Popularität; er will damit von vornherein denjenigen Hohenpriester Anan verdächtigen, der in der Revolutionsperiode nächst R. Simon b. Gamaliel und einiger anderer Magnaten die wichtigste Rolle hatte. In seinen frühesten Büchern von dem jüdischen Kriege stempelt Josephus Anan zu seinem Gesinnungsgenossen, zum Römerfreunde, spendet ihm die schmeichelhaftesten Lobreden, legt ihm lange reaktionäre Reden in den Mund, behauptet von ihm, wenn er nicht von den herbeigerufenen Idumäern ermordet worden wäre, so hätte er die Spannung und den Krieg zwischen Juden und Römern beigelegt⁷. In den später geschriebenen Büchern der *Altertümer* und in seinem Leben, stempelt er denselben als bestechend und bestechlich, weil wie Hr. Salvador⁸ richtig vermutet, durch die Berichtigungen des Justus von Tiberias bekannt geworden sein mochte, daß Anan keineswegs zu Josephus' Freunden gehört, sondern gleich Simon b. Gamaliel seine hinterlistige, verräterische Rolle erkannt und entgegengearbeitet habe. Nur aus diesem Grunde erzählt Josephus am unrichtigen Platze von Anans Bestechlichkeit und Bestechung.

Dem sei, wie ihm wolle, so dürfte es gewiß sein, daß unter dem Hause Anan, eben der *greise Anan* zu verstehen ist, der mit dem Patriarchen Simon zu der gemäßigt revolutionären, gleichsam girondistischen Partei gehörte, und der mit seinen fünf Söhnen in der letzten Zeit vor dem Untergange durch seine Stellung, seinen Reichtum und seine Beredsamkeit ein Hauptlenker des, dem Unglück geweihten Volkes gewesen war.

Neben diesen fünf Hohenpriesterfamilien verlieren sich die vereinzelter Hohenpriester und stehen in einem unbedeutend statistischen Verhältnis zu diesen Gruppen. Unter Herodes dem Großen kommt nur ein einziger vor, den man nicht unter diese Familien rubrizieren kann, nämlich *Mathias b. Theophil*; unter dem ersten Prokurator Gratus nur *Jesus b. Sie, wenn dieser nicht identisch ist mit Ananias b. Ses*, indem beide auf *Elasar* aus dem Hause Boëthos folgen und *von Gratus abgesetzt wurden*⁹. Unter den Prokuratoren unmittelbar nach Agrippa I. kommt wieder nur einer vor, nämlich der schon erwähnte *Ananias* oder *Jochanan b. Nedebai*. Erst in den letzten Jahren des jüdischen Staates unter Agrippa II. kommen *drei* Hohepriester nacheinander vor, die nicht zu jenen Häusern gehören: *Jesus b. Damnai*, sein Gegner *Josua b. Gamala*, und als den letzten nennt Josephus *Mathias b. Theophil*, unter dessen Pontifikat die Revolution ausbrach. Dies sind jedoch nicht alle; wie schon eingangs erwähnt, ist Josephus selbst bei genauer Zahlenangabe nicht zuverlässig. Der Talmud nennt ebenfalls einen vereinzelter Hohenpriester, der sich durch seinen beispiellosen Reichtum auszeichnete, nämlich *Eleasar b. Charsom*, und es wäre unkritisch, dessen Existenz deswegen abzuleugnen, weil Josephus ihn nicht eingereicht hat. Aus dieser statistisch bewiesenen Anomalie und aus

⁷ Bellum, IV. 5, 2.

⁸ [*J. Salvador*, Histoire de la Domination Romaine en Judée 1847. II, 174.]

⁹ Alterth. 17, 3 18, 2 und 18, 3.

einigen Andeutungen im Talmud und Josephus erfahren wir, daß es auch in der Unwürdigkeit Grade und Abstufungen gibt und daß die Verwerflichkeit der Hohenpriester unter Agrippa II. den höchsten Grad erreicht hat. Der Talmud, der das Andenken des Josua b. Gamala in Ehren gehalten wissen will, weil er für Anlegung von Volksschulen in jeder großen und kleinen Stadt Sorge getragen hat¹⁰, verfehlt dennoch nicht die Mittel anzugeben, durch welche er zur Hohenpriesterwürde gelangt war. Ben Gamala hatte sich mit der reichen Patrizierwitwe Martha aus dem Hause Boëthos verlobt, die ihm erstaunliche Summen von Golddenaren als Heiratsgut mitgebracht hat. Zwei Kab Denare schickte Martha dem König Agrippa und ruhte nicht eher, bis ihr Verlobter als Hoherpriester anerkannt wurde. Das war der erste Fall, daß ein Hoherpriester eine Witwe geehelicht hat; die Ehe wurde gestattet, weil sie ihm bereits vor dem Antritt seines Amtes angelobt war. Josephus ergänzt auch hier dieses grelle Gemälde durch einige Züge. Jesus b. Damnai, gekränkt darüber, daß ihm b. Gamala vorgezogen wurde, und dieser wieder, der die feindseligen Herausforderungen seines Gegners nicht gleichgültig hinnehmen wollte, boten in den Plätzen Jerusalems das Schauspiel feindlicher Adelshäuser, wie sie Shakespeares Muse durch die Figuren der Montagni und Capuletti verewigt hat. Sie mieteten beiderseits verwegene, handfeste Söldlinge, welche in den Straßen Jerusalems mit Schimpfworten, Steinwürfen und Stockschlägen die Ehre ihrer Brotherren zu retten hatten¹¹. Es war daher eine natürliche Folge, daß sich der Groll des Volkes und der Zeloten in der Revolution gegen die drei Mächte wandte, gegen die Römer, die ihm die Freiheit, gegen das herodianische Haus, das ihm die Ehre und gegen den Priesteradel, der ihm die Heiligkeit geraubt hat. Das Los zum Hohenpriestertum, das in der Revolutionszeit auf einen unbekanntem Steinmetzen, Pinchas aus Chabta, fiel, war ein feierlicher Protest der Volksmoral gegen die doppelte Entwürdigung dieses heiligen Amtes durch Ehrgeiz und Geldbestechung.

Das öfter erwähnte satirische Fragment veranschaulicht meisterhaft mit wenigen Pinselstrichen die ganze Unsittlichkeit der aristokratischen Hohenpriesterfamilien, namentlich der Häuser Boëthos, Anan, Kantheras und Fabi. Abba Saul, der viele traditionelle, geschichtliche Anekdoten gesammelt hat, erzählt im Namen Josephs b. Chanin, der sein Verdammungsurteil über die Hohenpriester folgendermaßen ausgesprochen hat. „Mich schmerzt das *Haus Boëthos mit seinen Keulen*; mich schmerzt *das Haus Anan mit seinen platten Einflüsterungen*; mich schmerzt *das Haus Kantheras mit seiner Skribelei*; mich schmerzt *das Haus Fabi mit seinen Fäusten*. Diese Hohenpriester bestellen ihre Söhne zu Schatzmeistern, ihre Schwiegersöhne zu Tempelaufsehern und ihre Sklaven traktieren das Volk mit Stockschlägen.“¹² Wenn man damit die süß-

¹⁰ Baba Batra 21.

¹¹ Ant. XX, 9.

¹² Psachim [57a] und Tofista Menachot XIII [21], die manche Varianten hat. Die Reihenfolge scheint in diesem Fragment verschoben zu sein, namentlich dasjenige, was vom Hause Fabi gesagt ist, scheint sich auf das Haus Anan zu beziehen.

lich-sauren Klagen vergleicht, in die Josephus bei der Gelegenheit ausbricht, als das Volk diesen entarteten Hohenpriesterfamilien das entweihte Priesterdiadem entriß, um es auf die reine Stirne eines unbekanntenen aber unverdorbenen Priesters zu drücken; so begreift man nicht, ob in dieser Klage mehr Verblendung oder mehr Unverschämtheit liegt. – Aber je mehr das Priestertum sank, desto höher stieg der Einfluß des lehrthätigen Synhedrin. Die Bundeslade wanderte aus dem verunreinigten Heiligtum und flüchtete sich in die vier Ellen der Halacha. Von den zwei Cherubin, die zur Hut des Gesetzes bestellt waren, das Priestertum und das Lehrtum, hatte sich der eine Cherub zu sehr in das Gold und Glanz vergafft und gebrauchte die schützenden Fittiche als Faust, dem Gesetze und Volke damit ins Gesicht zu schlagen. Desto treuer erfüllte der andere Cherub seine Aufgabe, die wieder in die Wüstenwanderung geratene Bundeslade zu schützen und zu überwachen. Die Geschichte der über 18 hundertjährigen Diaspora ist im Grunde weiter nichts, als die Geschichte des einzig übriggebliebenen Cherub, wie er seiner Schwungkraft nach und nach beraubt, an allen Gliedern gelähmt, den ganzen Leib mit Wunden bedeckt, dennoch nicht einen Augenblick aufhört mit halb entschwundenen Kräften das Gesetz zu schirmen.

 HEINRICH GRAETZ

- 1817 Am 31. Oktober zu Xions, Posen, geboren.
Selbstunterricht im allgemeinen Wissen.
- 1831–1836 Talmudschule in Wollstein, Posen.
- 1837–1840 Im Hause von Rabbiner Samson Raphael Hirsch, Oldenburg, als Schüler und literarische Hilfskraft.
- 1842–1845 Studium an der Universität in Breslau.
- 1845 Dr. phil. Jena. Dissertation: *De auctoritate et vi quam gnosis in judaismo habuerit*. Veröffentlicht unter dem Titel:
Gnosticismus und Judentum. Krotoschin, VIII, 134 S.
- 1846
- 1852–1853 Lehrer in Lundenburg, Mähren.
- * 1852 *Die absetzbaren Hohenpriester während des zweiten Tempels*. MGWJ I, 585–596.
- 1853 *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Band IV. Berlin, XVI, 564 S.
- 1854–1891 Dozent für jüdische Geschichte und Bibelexegese am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.
- 1855 *Geschichte der Juden*, Band III. Leipzig, X, 572 S.
- 1858 *Die westgotische Gesetzgebung in Betreff der Juden*. Jüdisch-theologisches Seminar. Breslau. Jahresbericht (= Seminar Breslau), 42 S.
- 1860 *Geschichte der Juden*, Band V. Magdeburg, X, 566 S.
- 1861 *Geschichte der Juden*, Band VI. Leipzig. XII, 472 S.
- 1861 *Blumenlese neuhebräischer Dichtungen*, 32 S.

- 1863 *Geschichte der Juden, Band III*, Leipzig, VIII, 512 S.; *Band VII*, Leipzig, XII, 524 S.
- 1864 *Geschichte der Juden, Band VIII*. Leipzig, XVI, 498 S.
- 1864 *Dauer der gewaltsamen Hellenisierung der Juden und der Tempel-Entweihung durch Antiochus Epiphanes*. Seminar Breslau. XIV, 8 S.
- 1866 *Geschichte der Juden, Band IV*. Leipzig. XII, 508 S. *Band IX*. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig, XVI, 528 u. LXXXIV S.
- 1868 *Frank und die Frankisten*. Seminar Breslau, 90 S.
- 1868 *Geschichte der Juden, Band X*. Leipzig, XII, 438 u. CXXXVI S.
- 1869 Ernennung zum Honorarprofessor mit Lehrauftrag an der Universität in Breslau.
- 1869–1887 Herausgeber der Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
- 1870 *Geschichte der Juden, Band XI*. Leipzig, XII, 638 S.
- 1871 *Geschichte der Juden, Band V*. Zweite verbesserte Auflage, Leipzig, XII, 512 S. *Band VI*. Zweite verbesserte Auflage, Leipzig, XVI, 438 S.
- 1871 *Kohélet oder der salomonische Prediger, übersetzt und kritisch erläutert*. Leipzig, X, 200 S.
- 1871 *Schir-ha-Schirim oder das salomonische Hohelied, übersetzt und kritisch erläutert*. Wien, VIII, 220 S.
- 1872 Reise nach Palästina.
- 1873 *Der einheitliche Charakter der Prophetie Joels und die künstlerische Gliederung ihrer Teile*. Seminar Breslau. 36 S.
- 1873 *Geschichte der Juden, Band VII*. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig, XVI, 500 S.
- 1874 *Geschichte der Juden, Band I*. Leipzig, XVIII, 520 S.
- 1875 *Geschichte der Juden, Band II. 1*. Leipzig, XII, 496 S.
- 1876 *Geschichte der Juden, Band II. 2*. Leipzig, XII, 480 S.
- 1878 *Geschichte der Juden, Band III*. Dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage, Leipzig, XVI, 692 S.
- 1879 *Das Königreich Mesene und seine jüdische Bevölkerung*. Seminar Breslau. 44 S.
- 1881 *Die Psalmen. Aus dem Original übersetzt. Dazu ein Kommentar mit einer Einleitung in einem besonderen Bande*. Breslau, VI, 330 S.
- 1882–1883 *Kritischer Kommentar zu den Psalmen I, II*. Breslau, XVI, 384 S., VIII, 385 S.
- 1883 *Briefwechsel einer englischen Dame über Judentum und Semitismus*. Stuttgart, 78 S.
- 1884 *Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian bis Hadrian*. Seminar Breslau, 38 S.
- 1888 *Volkstümliche Geschichte der Juden, I–III*. Leipzig. VI, 716, 712, 808 S.
- 1888 *Geschichte der Juden, Band III. 1. 2*. Leipzig, XII, 364 S., X, 369 S. Vierte verbesserte und stark vermehrte Auflage.
- 1890 *Geschichte der Juden, Band VIII. 2*. Leipzig, XVI, 508 S. Dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage.
- 1891 *Geschichte der Juden, Band IX*. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, XIV, 594 S.

- 1891 Am 7. September in München gestorben.
1892 *Sikarikon-Gesetz*. Seminar Breslau, 18 S.

Neue und verbesserte Auflagen der Geschichte unter Bearbeitung von einzelnen Bänden durch *F. Rosenthal*, *J. Guttmann*, (*A. Harkavy*, *S. J. Halberstam*: Noten), *M. Braun*. Englische, französische, hebräische, jüdisch-deutsche, polnische, russische und spanische Ausgaben.

Bibliographie: *M. Braun*, in *MGWJ* 61 (1917), 444–491. 467 Nummern.
Nachträge ebenda 62 (1918), S. 266–269.

ISAAK HEINEMANN

DIE LEHRE VOM HEILIGEN GEIST IM JUDENTUM
UND IN DEN EVANGELIEN*

Auf H. Leisegangs Forschungen zur Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist haben wir bereits in einer früheren Arbeit hingewiesen¹. Mehr noch als der erste, auf Philon bezügliche Band muß uns der neuerschienene zweite interessieren. Er versucht den Nachweis, daß bereits der Geistbegriff der drei älteren Evangelien, der sogenannten Synoptiker, nicht mehr als Fortentwicklung jüdischer Anschauungen zu erklären, sondern aufs stärkste durch griechischen Volksglauben beeinflusst ist. Wenn das richtig ist, so fällt natürlich neues Licht auf das Motiv, aus dem das Judentum den neuen Glauben schon in seinen ersten Anfängen abgelehnt hat. Eine genaue Nachprüfung der Frage zeigt nun nicht nur, daß Leisegang im wesentlichen, wenn auch nicht in jeder Einzelheit, Recht hat, sondern sie gelangt über seine Forschungen hinaus zu interessanten Ergebnissen betreffs des Begriffes vom Heiligen Geist in der Bibel und den drei unmittelbar an sie anknüpfenden Religionsauffassungen. Es zeigt sich, daß ein Begriff, dessen Bildung in der Bibel sich anbahnt, im *Rabbinismus* folgerichtig *entwickelt* wird, im *Hellenismus* eines Philon *ungenutzt* bleibt, bei den *Synoptikern* mit *nichtjüdischen Volksvorstellungen durchsetzt* und zur Brücke wird, über welche heidnische Anschauungen ihren Einzug halten.

I. Die Lehre vom Heiligen Geist im biblischen und rabbinischen Judentum

Die Wurzel קרשׁ und der Ausdruck רוח יי׳, die zu der Verbindung רוח הקדשׁ zusammenzutreten, sind zu Gefäßen hoher religiöser Begriffe geworden im Laufe einer parallel verlaufenden Sprachentwicklung, die in der Bibel beginnt, aber erst im Rabbinismus zum Abschluß kommt.

1. *Heiligkeit*. Die semitische Wurzel קרשׁ, mag sie ursprünglich *abgesondert* oder etwa *glänzend, rein* bedeutet haben, hat keinesfalls im Ursemitischen mit Religion im höheren Sinn etwas zu tun. Auch so oft sie eine Beziehung zur Gottheit bezeichnet, geschieht das außerhalb des Hebräischen nur in ganz

* Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 66, 1922. 169–180, 268–279; 67, 1923. 26–35. – [Um die Anmerkungen und anderes wissenschaftliches Notenmaterial gekürzt.]

¹ MGWJ 64, 8 ff., 101 ff.

äußerlichem Sinne. Die Eigenart des biblischen Gottes- und Religionsbegriffs führt aber zur Neuschöpfung wesentlich vertiefter Bedeutungen, in dem Satze „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige euer Gott“ (Lev. 19, 2) hat die alte Wurzel offenbar *ethischen Gehalt* gewonnen; in dem Attribut der göttlichen Heiligkeit fließen majestätisch-numinose mit sittlichen Eigenschaften zum Gesamtbegriff unendlicher Überlegenheit zusammen; Menschen heißen heilig, soweit sie sich diesem Ideal innerlich genähert haben. Wenn daneben die Wurzel nach wie vor von Menschen, Dingen, Tätigkeiten gebraucht wird, die zu Gott nur äußere Beziehung haben bzw. herstellen, wie Priester, Tempel, heilige Tage, Waschungen, so kontrastiert das nicht, da auch der Kultus in prophetischem Sinne geübt, innerliche Heiligkeit voraussetzt wie fördert. Eigentümlich rudimentär aber wirkt das Hervortreten der Grundbedeutung, wenn religiös Verbotenes mit uralten Derivaten unserer Wurzel gekennzeichnet wird: es erscheint fast als *contradictio in adiecto*, wenn die Bibel die Hierodulen beiderlei Geschlechts, deren Ausrottung sie vorschreibt, als Qedeschen bezeichnet (Deut. 23, 18), und als befremdlich, wenn die Unbenutzbarkeit einer *verbotenen* Mischsaat Deut. 22, 9 durch die Worte *המלאה פן תקדש* ausgesprochen wird.

Erst in rabbinischer Zeit zieht der Sprachgeist weitere Konsequenzen. Zunächst zeigt sich die große volkspädagogische Leistung des Rabbinismus, der die Ideen einzelner Auserwählter zum Gemeingut des Volkes zu machen weiß, auch in der Entwicklung unserer Wurzel. Wendungen, die in der Bibel nur an einzelnen gehobenen Stellen auftauchen, werden in rabbinischer Zeit als ganz selbstverständlich empfunden. Die *Bezeichnung* Gottes als des „Heiligen“, in der Bibel nur in feierlicher Redeweise und fast nur in der Zusammensetzung „der Heilige Israels“ üblich, wird im Laufe der Mischnazeit immer gebräuchlicher; der nie fehlende Zusatz *ברוך הוא* zeigt, daß der Ausdruck nicht „abgeschliffen“ ist, sondern sein Ehrfurcht weckender Charakter empfunden wird. Der biblische Gedanke, daß Gott Israel „heiligt“, wird durch die Formel der – jeder Pflichtübung vorangehenden – Segensprüche zu selbstverständlichem Inhalt des Volksbewußtseins; sein Korrelat, daß Gott durch Menschen geheiligt werden, seinen Namen nicht durch Unsittlichkeit „entweiht“ sehen will (Am. 2, 7!), schafft die in der jüdischen Ethik aller Richtungen – der halachistischen, philosophischen, kabbalistischen – gleich grundlegenden Begriffe des *קדוש השם* und *חלול השם*. Erst jetzt, nach Durchdringung des sprachschaffenden *Volksgeistes* mit dem hochwertigen Sinne der Wurzel, werden alle Bedeutungen unerträglich, die keine irgendwie geartete Beziehung zu dem Gott der Heiligkeit enthalten; das noch im Targum zu findende *מקדשתא* für *Dirne* kommt in Mischna und Talmud nicht vor; jenes fast an tabu erinnernde *פן תקדש* Deut. 22, 9 erklärt der halachische Midrasch = *תוקד אש*; *קדושין* für den Ehebegründungsakt ist nur scheinbare, durch den Nebengedanken an die Heiligkeit der ehelichen Beziehung gerechtfertigte Ausnahme. Während von rein kultischer Beziehung zu Gott die Wurzel im seit-

herigen Umfang gebraucht wird (statt מקדש sagt man auch הקדש), treten für religiöse Einrichtungen im höheren Sinne des Wortes wichtige Neubildungen auf, die sehr beliebt werden: die Gebete, in denen Gott als der Heilige gefeiert wird, heißen קדיש und קדשה; mit קדוש wird der Feiertag als heilig nicht nur im kultischen und erst recht nicht nur im sittlichen, sondern im vollen – nach Ottos glücklichem Ausdruck: komplexen – Sinn des Wortes begrüßt. – So wirkt zunächst die Gedankenwelt der Bibel auf die Sprache; aber die Terminologie wirkt natürlich wieder auf das Denken und Fühlen zurück und trägt ins Leben eine Atmosphäre der Weihe, die der jüdischen Frömmigkeit ihr eigenes Ethos gibt. Die wahrhaft rührende Unwissenheit mancher nichtjüdischer „Fachmänner“, die sich von der Bedeutung des Ideals der Heiligkeit im „Spätjudentum“ nichts träumen läßt, verkennt nicht mehr noch weniger als die Seele der „Religion des Judentums“.

2. *Der Geist Gottes.* רוח kann sowohl *der Geist Gottes* wie *ein Geist Gottes* bedeuten. Natürlich ist die letztere Fassung erheblich weiter als die erstere. Jede Neigung oder innerliche Bewegung im einzelnen oder in Massen kann im Hebr. (wie im Deutschen und gelegentlich im Griechischen) auf einen „Geist“ (der Eifersucht, der Schläfrigkeit, der Weisheit u. dgl.) zurückgeführt, jeder solche Geist als von Gott gesandt und in diesem Sinne als ein Geist Gottes bezeichnet werden – in ganz anderem natürlich, als man von *dem* Geist Gottes spricht, dessen Verleihung eine auszeichnende Gnade bedeutet. Daher wird I. Sam. 16, 13 f. der Gottesgeist, der seit Davids Salbung von Saul gewichen ist, auf David aber ruht, als רוח יי bezeichnet, während den Saul eine רעה רוח erschreckt; wiewohl dieser böse Geist später kurz Gottesgeist genannt wird, empfindet also doch der Erzähler, daß es nur in weiterem, *uneigentlichem* Sinn geschieht.

Aber auch in seiner *engeren* Bedeutung hat der Begriff von Haus aus *keinen rein religiösen* Sinn. Der Gottesgeist wirkt in frommen Betern als Lehrer gottgefälligen Wandels, dagegen in Richtern wie Jiftach oder Simson als reine Wunderkraft; auf ihm beruht nicht nur die Prophetie eines Mose oder Elia, sondern auch jene niedere Form der *Ekstase*, die sich von einem Verzückten auf den anderen wie durch Ansteckung überträgt. Daher mag es sich erklären, daß die vorexilischen Propheten sich bzw. den Messias selten und nicht ohne verdeutlichenden Zusatz als Träger des Geistes bezeichnen; und es könnte auf einen Verinnerlichungsprozeß deuten, wenn erst der 2. Jesaja rühmt, daß „Gottes Geist“ über ihm ist, und Sech. 7, 12, Neh. 9, 30 die Propheten „von Gottes Geist gesendet“ heißen. Aber noch I. Chr. 12, 19 ist der „Geist“ nur Träger der Ekstase.

Zu vollem Abschluß kommt auch die Vergeistigung *dieses* Begriffes erst in *rabbinischer* Zeit. Nicht genug, daß man keine feindlichen Wirkungen mehr auf den „Geist“ zurückführt, die ja schon die spätbiblische Zeit nicht gern von Gott unmittelbar ausgehen läßt; auch die bloße Kraftsteigerung erscheint nicht mehr als Geistgabe. So leicht gerade der einflußreiche Parsismus dazu

hätte verleiten können, jede lebenserhöhende Wirkung dem guten Gotte zuzuschreiben, so unterscheidet doch die jüdische Frömmigkeit bewußt zwischen dem „Geist Gottes“, der auf einem Jesaja, und dem, der auf einem Simson ruhte: nur den ersteren vermag sie als Gottesgeist im eigentlichen Sinne anzuerkennen. Schon der Targum gibt daher רוח יי' in dem uns hier angehenden Sinn nie ohne attributive Kennzeichnung wieder, sondern läßt Kraftbegabung von רוח גבורה richterliche und prophetische Wirkung von רוח נביאה oder רוח קדשא ausgehen. Und die Wirkungen der Wundertäter alter und neuer Zeit führt die rabbinische Literatur nie auf Geistwirkung zurück; es wirkt verwirrend, wenn Volz² solche Personen als „Pneumatiker“ bezeichnet. Mit dieser bedeutungsvollen Begriffspräzisierung wird es zusammenhängen, daß die immerhin mißverständliche Wendung „Geist Gottes“ aus der Übung kommt und die rabbinische Literatur nur noch vom „heiligen Geist“ redet.

3. *Der heilige Geist.* Die beiden Begriffe der Heiligkeit und des Gottesgeistes, die im Laufe der Sprachentwicklung zu Gefäßen der wichtigsten religiösen Ideen werden, treten erst auf ihrer spätesten Stufe zueinander in Beziehung. Männer wie Gideon und Jiftach heißen nie „heilig“, nicht einmal in dem weitesten Sinne, in dem es der Priester, der Nasir ist. Wohl aber wird Elisa II Kö. 4, 9 als „heiliger Gottesmann“ bezeichnet, sicher in seiner Eigenschaft als Träger des Geistes, aber schwerlich nur wegen dieser seiner äußeren Auszeichnung, sondern auch wegen der reinen Großzügigkeit der Gesinnung, die bei ihm im Vergleich zu Gehasi beständig zutage tritt. Und auf der gleichen Sprachstufe kommt es zu der Verbindung רוח הקדש = der heilige Geist. Es ist der Geist unendlicher sittlich-dynamischer Überlegenheit, der sich dem Menschen mitteilt, um auch ihn emporzuheben. Ihn besaß der Psalmist (51, 12 ff.), fürchtet aber, ihn durch seine Schuld zu verlieren; so bittet er, daß Gott ihm „einen festen (also gegen Rückfall in die Sünde geschützten) Geist verleihe, seinen heiligen Geist nicht von ihm nehme (zur Strafe für die Sünde) und ihn mit einem willigen Geist stütze“. Etwas weiter ist die Auffassung des Geistes Jes. 63, 7 ff., wo er nicht nur als belehrende Kraft erscheint, sondern auch als Leiter des Volkes in aller Not (V. 9): „wie das Rind, das ins Tal niedersteigt, so leitete es der Gottesgeist“ (V. 14). „Aber sie widerstrebten und betrübten seinen heiligen Geist; da ward er ihnen zum Feinde und stritt wider sie: Und nun gedachte sein Volk der Tage der Urzeit, des Mose: wo ist er, der sie aus dem Meere emporführte samt dem Hirten seiner Herde, der seinen heiligen Geist in seine Mitte legte“? Der Gottesgeist, der das Volksgeschick lenkt (u. z. nicht minder durch seine Heimsuchung wie durch Offenbarung und Wohltat), wird mit nachdrücklicher Wiederholung als „heiliger Geist“ bezeichnet, um seine heiligende Absicht und zugleich die Sünde Israels als Motiv des „Widerstrebens“ erkennen zu lassen. Auch in den Apokryphen ist der Sprachgebrauch wesentlich der gleiche.

Dagegen ist in den rabbinischen Schriften eine wesentliche Veränderung

² P. Volz, *Der Geist Gottes*, 1910, 116 ff., 144.

bemerkbar. Zwar wenn es heißt, daß man an dem volkstümlichen Fest des Wasserschöpfens den heiligen Geist schöpfe, ist er noch das Organ religiöser Gehobenheit. Fast durchweg ist er der *Träger der göttlichen Mitteilung* an den Menschen. Diejenigen Schriften, die man als „heilig“, d. h. nicht nur als religiös bedeutungsvoll, sondern als Schriften göttlichen Ursprungs auszeichnet, sind mit Hilfe des „heiligen Geistes“ geschrieben, der ihre Verfasser erfüllte. Als Verfasser gelten auch die Urheber längerer Reden, die nicht nur zur Charakterisierung der Redenden dienen: so hat auf Hiob und seinen Freunden der „heilige Geist“ geruht. Aber manchmal tritt gleichsam Gott selbst neben die redenden Personen; manche Äußerungen innerhalb der inspirierten Werke gelten als „Aussprüche des heiligen Geistes“, also in einem noch prägnanteren Sinn als inspiriert, als die Gesamtschrift. Andererseits ist es als Verblässung des ursprünglichen Sinnes anzusehen, wenn das Erraten des Namens eines Unbekannten durch einen Rabbi auf den „Heiligen Geist“ zurückgeführt wird. Mit solchen Gradunterschieden dürfte es zusammenhängen, daß über die Frage, ob sich die Wirkung des heiligen Geistes bis auf die Gegenwart ausdehnt, die Meinungen auseinandergehen: der Sinn des Begriffes wird durch sie nicht berührt. Er ist im wesentlichen zutreffend gekennzeichnet durch das Wort: „Wenn es keine Propheten gibt, so gibt es auch keinen heiligen Geist.“ Er ist der *Geist der Prophetie* und nimmt an der Vergeistigung teil, die auch dieser Begriff, ähnlich wie die oben besprochenen erreicht, aber erst in rabbinischer Zeit völlig durchgesetzt hat. Wie der etwas allgemeinere Begriff der Schechina, übrigens auch ein Zeuge der Zeugungskraft rabbinischen Sprachgeistes, hat er Freudigkeit und besondere Frömmigkeit zur Voraussetzung seiner Wirkung. In seiner Ausprägung trägt der Bedeutungswandel der religiös überaus wichtigen Begriffe der Heiligkeit und des Gottesgeistes seine reifste Frucht. Wohl ist die Entwicklung, die wir damit verfolgt haben, eine *sprachliche*: sachlich macht es keinen Unterschied, ob man die Dirne, die man verurteilt, Qedesche oder sonstwie nennt; und auch die Neuschöpfung der religiös vertieften Ausdrucksformen ist von der Bibel vollzogen. Aber erst der Sprachgeist der nachbiblischen Zeit hat durch völlige Ausmerzung der religiös bedeutungslosen und durch weitere Entwicklung bedeutungsvoller Bildungen das Werk gekrönt und Gefäße für den biblischen Religionsbegriff geschaffen, die den Volksgeist, aus dessen unbewußtem Wirken sie hervorgegangen sind, als echten, verständnisvollen Nachfahr des prophetischen Geistes erweisen.

Noch deutlicher wird der eigentümlich jüdische Charakter der Triebkräfte, deren Wirksamkeit sich uns dargestellt hat, durch den Vergleich mit *Griechenland*. Auch im Griechischen hat ein ähnlicher Bedeutungswandel stattgefunden; und hier, wo man die Kontinuität der Entwicklung meist besser übersieht, ist er längst dargestellt. Aber es ist sehr interessant, daß er sich hier nicht bei *religiösen*, sondern bei *ethischen* Begriffen vollzieht. Die Adjektive für *heilig* bleiben unentwickelt; dagegen wird ein Substantiv, das bei Homer jeden äußeren oder inneren Wert bezeichnen kann, später zum Terminus für

Sittlichkeit im philosophischen Sinn; ein Adjektiv, das von der „gut“ zu bebauenden Erde verwendet werden oder die Hochgeborenen als die „Guten“ auszeichnen kann, dient den Philosophen mehr und mehr zur Bezeichnung *sittlicher* Güte, – ohne daß die alten Bedeutungen völlig zurückträten. Dagegen ist sehr beachtenswert, daß die (den griechischen inhaltlich nahestehenden) Worte חַיִּים und טוֹב keine Tendenz nach Präzisierung zeigen, sondern von Trefflichkeit im weitesten Sinne – sittlichem, geistigem, materiellem – gebraucht werden, ja, daß es zur Bildung eines Wortes für *Sittlichkeit* im reinen Sinne des Wortes, also ohne religiösen Mitklang, im Hebräischen gar *nicht kommt* (wie ja auch nicht zu einem Wort für Frömmigkeit ohne ethische Resonanz). Gewiß ist auch die griechische Ethik in ihren meisten Ausprägungen nicht religionsfremd; aber hier gilt die „Frömmigkeit“ als *eine* der (vier) Kardinaltugenden, während es kaum zuviel gesagt ist, daß im Hebräischen jede Tugend eine Auswirkung der Frömmigkeit ist. Daher stammt die Verinnerlichung der hellenischen Frömmigkeit durch Männer wie Xenophanes, Platon, Poseidonios aus anderen Triebkräften als die gleichzeitige Entwicklung im jüdischen Volksgeist; sie erfolgt dort als *Korrektur* der Religion gleichsam von *außen* durch die völlig selbständig erwachsene Ethik, hier durch *Selbstbesinnung* der Frömmigkeit auf ihr eigenes Wesen.

Höchst lehrreich ist nunmehr ein kurzer Seitenblick auf den Sprachgebrauch *Philons*. Das Streben nach Verinnerlichung der Religion ist bei ihm nicht minder lebhaft als im Rabbinismus; er redet sogar häufiger davon. Aber die beiden von uns besprochenen Begriffe weiß er diesem Streben nicht fruchtbar zu machen: die biblische Lehre von der Heiligkeit Gottes und die Mahnung zur Heiligung des Menschen trifft sein Ohr überhaupt nicht; der „Geist“, von dem sich Philon die Propheten erfüllt denkt, ist das stoische Pneuma, dessen Wirkungen ihren ekstatischen Charakter bei ihm nicht verleugnen; sucht die rabbinische Exegese aus den Verzückten Num. 11, 26 f. ruhig weisende Propheten zu machen, so wandelt Philon Mose im Widerspruch zur Bibel in einen Ekstatiker. Demgemäß kann es zur Synthese des Heiligen Geistes nicht kommen; Philon redet von ihm an keiner Stelle. So zeigt sich auch an dieser Stelle, daß für Philon, weil er die Fühlung mit dem *Sprachgeiste* seines Volkes verloren hat, wesentliche Inhalte des *Volksdenkens* ungenutzt bleiben müssen und an Stelle ihrer organischen Fortbildungen sich unversehens Begriffe fremden Ursprungs einschleichen, die ihm den Beifall der Zeitkultur eintrugen, an religiösem Wert aber weit hinter den eigentümlich jüdischen zurückstanden.

II. Rabbinischer und mystischer Geistbegriff

Um zu prüfen, ob auf die Evangelien, wie L.³ annimmt, auch die griechischen Mysterienreligionen gewirkt haben, bedarf es der Gegenüberstellung des rabbinischen und des mystischen Geistbegriffes.

³ L. = *Leisegang*, Pneuma Hagion; L. I = *Leisegang*, Der Heilige Geist.

An einem solchen Vergleich hat aber die jüdische Theologie ohnehin ein sehr lebhaftes Interesse. Der hellenistisch durchsetzte Volksglaube hat in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (z. B. in Astrologie und Dämonologie) auf den jüdischen so stark gewirkt, daß die Frage nach seinen Einwirkungen auf die *Inspirationslehre* durchaus gestellt werden darf, zumal die *mittelalterliche* Prophetologie offensichtlich unmittelbar unter islamischem, mittelbar unter griechischem Einfluß steht.

Der Glaube an einen göttlichen Geist als Spender übernatürlicher Erkenntnisse ist ja im griechischen Kulturkreis der letzten vorchristlichen Jahrhunderte weitverbreitet. Der uralte Volksglaube an Wahrsagungen hat durch Philosophen, insbesondere die meisten Vertreter der stoischen Schule, neue Stützen psychologischer und geschichtlicher Art und eine wissenschaftliche Formulierung erhalten. Als Vermittler der Erkenntnis denkt man sich vielfach das *Pneuma*. Der Begriff bedeutet, wie רוח , ursprünglich *Hauch* oder *Wind*; wie zu seiner Verwendung im angegebenen Sinn sowohl volkstümlicher Glaube an Luftgeister wie naturphilosophische Spekulationen über die Luft und ihre Kräfte beigetragen haben, hat Leisegang in seinem ersten Bande in glänzender Beweisführung gezeigt.

Wenn also hellenistische und biblische Geistlehre einander nahe genug kommen, um miteinander in Beziehung treten zu können, so läßt sich doch die Einflußsphäre beider einigermaßen abgrenzen, wenn man folgende Unterschiede beachtet:

1. *Sprachgebrauch*. Während man im Hebräischen und Aramäischen in rabbinischer Zeit meist nicht mehr von „dem Geist“, sondern vom „heiligen Geist“ redet, ist in Griechenland das Umgekehrte üblich. Das Wort שׁרוּח im höheren Sinne läßt sich auf Griechisch überhaupt nicht exakt wiedergeben; das Ersatzwort *ἀγῶς* ist in Verbindung mit *Pneuma* äußerst selten. Andererseits würde ein Jude der rabbinischen Zeit bei הרוח in erster Reihe an *Wind* gedacht haben; und da Wind bekanntlich nicht selten als Bild für Leeres, Nichtiges erscheint, im Talmud רוחין oft ohne Zusatz von bösen Geistern gebraucht wird (s. Levy s. v.), so läßt sich denken, welchen Erfolg ein Missionar hatte, der in einer Versammlung von Juden den heiligen Geist als רוחא bezeichnete. In Griechenland dagegen ist die Verwendung von Wind im angegebenen, bildlichen Sinne in hellenistischer Zeit durchaus zurückgetreten; mit dem *Pneuma* ohne nähere Bezeichnung, dem *Allpneuma* also, haben die Stoiker, namentlich auch Poseidonios, die Gottheit identifiziert; man begreift danach, was Philon meint, wenn er Gewicht darauf legt, daß von Moses nicht „sein *Pneuma*“, sondern „das *Pneuma*“ auf die Ältesten übergegangen sei.

2. *Wesen, geistige Wirkung*. Auf die Substanz der *Ruach* wird im Hebräischen nicht reflektiert. Die Bilder, in denen man von ihrer Übertragung redet, legen manchmal die Vorstellung eines Dämons oder Geistes, manchmal die eines Fluidums nahe, woraus natürlich nicht hervorgeht, wieweit der Glaube

mit diesen Vorstellungen vollen Ernst gemacht hat. Das Interesse am „Heiligen Geist“ haftet durchaus an seinen Wirkungen, nicht an seiner Substanz. Dagegen wird in Griechenland die Frage nach dem Stoff des Pneuma gestellt und beantwortet. Das volkstümliche Denken nennt das auf die Pythia wirkende Pneuma „dünn und feurig“, während der stoische Pneumabegriff „Feuer, Luft, Wärme, Seelisches zusammenfaßt“.

Die Wirkungen dieses Geiststoffes sind nach dem hellenistischen Volksglauben wesentlich *irrationaler*, ekstatischer Art. Während I. Sa. 19, 20 ff. zwar die Verzückung, aber nicht der Inhalt der von den Verzückten ausgestoßenen Rufe als gottgewirkt gilt, erkennen die Priester der Pythia aus deren wirrem Geschrei die Meinung Gottes. Vollends mit Ethik hat die griechische Geisterfüllung nicht das geringste zu tun. Nie hat sittliche Reife als Vorbedingung der Inspiration gegolten; die volkstümlichen Mysterien haben die Sittlichkeit wohl kaum in günstigem Sinne beeinflußt, selbst wenn die Kritik, die z. B. Philon an ihnen übt, übertrieben sein sollte. Je weiter sich im Laufe des jüdischen Denkens der Geistbegriff verinnerlichte, um so weiter entfernte er sich also von griechischer Vorstellung. Der rabbinische Inspirationsbegriff ist somit unbeeinflusst von dem der volkstümlichen Mystik; die Umwelt wirkte auf die Vorstellungen des Judentums von *Geistern*, aber nicht auf seine Lehre vom *Geist*.

3. *Befruchtung durch das Pneuma*. Einen wesentlichen weiteren Unterschied müßten wir anerkennen, wenn sich Leisegangs Ansicht als richtig erweisen sollte, daß man in Griechenland dem Pneuma die Kraft *geschlechtlicher Zeugung* zugeschrieben habe. Nun hat man sich freilich die Erfüllung der Pythia mit dem Geist Apollons so gedacht, daß das Pneuma des Gottes in den Schoß der über dem Erdsplatt sitzenden Priesterin eindrang. Es kommt auch zu der seltsamen Vorstellung, daß die prophetischen Worte nicht aus dem Munde, sondern aus dem Leibe der Seher dringen. Diese längst bekannten Nachrichten, die den Unterschied zwischen mystischer und jüdischer Lehre grell beleuchten, beweisen aber noch nicht, daß aus der *Inspiration* einer Prophetin *ein Kind* hervorgehen kann. Leisegang versucht nun, durch Kombination rein griechischer, philonischer und neutestamentlicher Stellen das Vorhandensein eines solchen Volksglaubens zu erweisen. Die Tragweite dieses Versuches liegt auf der Hand. Das religionsgeschichtliche Rätsel, daß inmitten des jüdischen Volkes mit seinem (wie wir sahen) zunehmend vergeistigten Begriff vom רוח הקודש der heilige Geist als Vater eines Kindes gedacht werden kann, scheint seine Lösung zu erfahren aus der Lehre der griechischen Geheimkulte. Hat es eine solche Lehre gegeben?

Wir möchten der Beantwortung dieser Frage um so weniger ausweichen, da wir hoffen, durch ihre Erörterung verbreitete Irrtümer bezüglich der Vorstellungen des alexandrinischen und des palästinischen Judentums beseitigen zu können.

L. beruft sich nämlich auf jene vielbesprochenen Stellen bei Philon, vor

allem De cher. 42 ff., nach welchen (auf Einzelheiten kommen wir zurück) Gott in allegorischem Sinne als *Vater der Kinder der Patriarchenfrauen* gilt. Daß diese Stellen auf eine hellenistisch-mystische Lehre von der Zeugung eines Kindes durch einen Gott zurückgehen, sucht er zu beweisen a) durch Philons Selbstzeugnis, b) durch griechische Parallelen, vor allem c) durch den Zusammenhang der Stellen, der nur aus dem Zwange einer vor Philon feststehenden Vorstellung erklärlich sei.

a) Daraus, daß Philon die Lehre von der göttlichen Zeugung De cher. 42 als „Mysterium“ bezeichnet, soll hervorgehen, daß er „mit vollem Bewußtsein vom *Mysterienkult* seinen Ausgang nimmt“. Aber die Mysterien, die Philon an manchen Stellen lobt, sind nie die des Volksglaubens: diese hat er vielmehr, wie L. 34 mit Recht hervorhebt, verworfen und verachtet. Als „Mysten“ im edlen Sinn des Wortes bezeichnet er entweder, dem *philosophischen* Sprachgebrauch folgend, die Kenner der wissenschaftlichen Lebensanschauung im Gegensatz zu den Laien, oder nach der Art der *Homererklärer* die Erforscher des geheimen Sinnes im Gegensatz zu der beim Wortsinn stehenbleibenden Menge; und beide Bedeutungen fließen zusammen: die Philosophie liefert den Gehalt, die Allegoristik die Methode seiner Deutungen. Daß Philon auch hier nur an Mysten im genannten Sinn denkt, zeigt der Wortlaut; welchen Grund er hat, vor dem Ausplaudern gerade dieses „Mysteriums“ zu warnen, wird sich bald ergeben.

b) Für die *Kinderzeugung* infolge mystischer Inspiration beruft sich L. auf die Mythen von Semele und von Branchos. Vor der Geburt des *Dionysos* geraten allerdings seine Mutter und alle, die mit ihr in Berührung kommen, in Verückung (L. 41); darin sieht L. die Folge einer pneumatischen Befruchtung. Aber diese Wirkung geht doch von Dionysos aus, dessen ekstatischer Charakter sich offenbar bereits im Mutterleib bemerkbar macht; von unmittelbarem Zusammenhang mit Zeus, dessen Wesensart die Ekstase ja gar nicht entspricht, ist nicht die Rede. Und wenn die Mutter des Wahrsagers *Branchos* unmittelbar vor der Geburt ihres Sohnes im Traum den Strahl des Apollon durch ihre Kehle (griech. *branchos*) in ihren Schoß dringen sieht, so ist keineswegs „unklar, ob das eine Befruchtung oder nur eine *Geistverleihung* an das schon vorhandene Kind sein soll“ (L. 42): von Zeugung durch Apollon reden griechische Quellen ganz anders; keine der antiken Überlieferungen über Branchos berichtet, daß Apollon, sein späterer Liebhaber, sein Vater gewesen sei. Es fallen also pneumatische und geistige Zeugung in ihren Wirkungen völlig auseinander: die Inspiration der Pythia erzeugt Worte und keine Kinder, die zahllosen Vermischungen der Olympier mit irdischen Frauen erzeugen Kinder, aber keine Worte.

c) Daß Philon die Lehre von der göttlichen Zeugung nicht in der Bibel fand, sondern in sie hineindeutet, ist natürlich richtig. Aber was meint er denn mit dieser „Zeugung“? Aus Leisegangs höchst verdienstlicher Übersicht S. 52 geht hervor, daß Gott bei Philon bald *kosmologisch* als *Vater der Welt*, bald

psychologisch als *Vater der Tugend* (und Seligkeit) erscheint. Beide Vorstellungen sind aber wesentlich aus der griechischen Philosophie geschöpft.

Die Lehre von dem göttlichen „*Vater aller Dinge*“ fand Philon wörtlich so in Platons *Timaios*, dessen Bildersprache er natürlich auf einen persönlichen Gott bezog. Gerade in diesem Dogma schien ihm ein Berührungspunkt zwischen Judentum und Philosophie (in seiner Denkweise gesprochen: ein Beweis der Abhängigkeit der Griechen von der Thora) zu liegen. Er entwickelt diese Lehre daher auch ohne jeden exegetischen Zwang, ja, im Widerspruch zur folgerichtigen Allegoristik, namentlich in der Schrift *Über die Weltschöpfung*. Wenn er aber auch bei der Erläuterung von Gen. 1 ausnahmsweise einmal einen biblischen Gedanken da sucht, wo er wirklich steht, so ist doch natürlich sein Bestreben hauptsächlich darauf gerichtet, mit Hilfe jener Lehre schlichte biblische Erzählungen und Vorschriften durch Allegorisierung in die Sphäre religiöser Bedeutsamkeit zu erheben. Selbst das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, und die Erzählung von dem Sohn, der den Eltern Trotz bietet, scheint ihm der Beziehung auf den Allvater zu bedürfen. Wer aber ist dann die „Mutter“? Wollte Philon nicht auf die Deutung des „Vaters“ verzichten, so mußte er ein weibliches Wesen heranziehen, das als Weltmutter, als mitbeteiligt an der Schöpfung, dem Allvater zur Seite trat. Er wählte die *Sophia*, die himmlische Weisheit, eine weibliche Darstellung des *Logos*, der bei der Weltbildung mitgewirkt hat; aus der Verbindung beider geht also die Welt hervor, oder es wird (und diese Deutung ist bekanntlich von großer religionsgeschichtlicher Wirkung gewesen) der *Logos*, die Weltvernunft, als *Sohn Gottes* und der Weisheit bezeichnet. Ich wüßte nicht, welches andere weibliche Wesen Philon eher hätte wählen können, als eben dieses, dessen Personifikation er ja in griechischen wie in jüdischen Quellen fand; glaubt man aber, wie Leisegang in seinem ersten Buch, daß auf den Vf. der Weisheit Salomos oder einen anderen Vorgänger Philons überdies die Vorstellung einer Göttermutter gewirkt haben könne, so mag das diskutabel sein. Mit der Priesterin dagegen, die, zunächst unweise, erst durch die Befruchtung des Gottes höhere Erkenntnis erlangt, hat Philons *Sophia* keinesfalls etwas zu schaffen.

Die Darstellung Gottes als des *Erzeugers der Tugend* legt keineswegs das Hauptgewicht darauf, die Ethik religiös zu motivieren. Weit mehr kommt es darauf an, zu zeigen, daß nicht Menschenkraft ausreicht, um die Ideen der Sittlichkeit und die Kraft zu ihrer Durchführung in uns hervorzurufen, sondern daß wir zu beiden des göttlichen Beistandes bedürfen, ja, daß wir selbst uns weit eher passiv verhalten und unser sittliches Denken und Handeln nur Gott zu verdanken haben. Je weiter sich Philon mit dieser Lehre von dem Durchschnittsstande jüdischer und griechischer Frömmigkeit entfernt, um so mehr Gewicht mußte er darauf legen, sie in der Bibel aufzufinden. Das war freilich schwer, trotz der Allegoristik. Zwar, daß die Berichte der Genesis über Beiwohnung und Schwängerung von *geistiger* Befruchtung zu verstehen sind, verstand sich für den Schüler stoischer Homerexegese von selbst. Aber hier ist

ja nur von einer Befruchtung durch *Menschen* (oder menschliche Sinnesarten) die Rede: eben die Lehre, die Philon braucht, daß *Gott* den Samen der Tugend in die Seele legt, scheint nicht ausgesprochen zu sein. Allein, meint Philon, es scheint nur so. Heißt es nicht von Gott, daß er den Mutterschoß der Lea eröffnet habe, „was doch die Sache des Mannes ist“? Hat nicht Gott die Sara besucht unmittelbar vor Eintritt ihrer Mutterschaft? Sagt nicht die fromme Hanna von ihrem Sohne zu Gott: ich gebe dir ihn, den du mir gegeben? Wem sich durch solche Stellen der Blick für den geheimen Sinn der Bibel geschärft hat, der begreift, weshalb Moses dem Gerson zwar den Namen gibt, aber nicht als sein Vater bezeichnet wird, und was Isaak „von Gott erfleht in betreff seiner Frau“. – Man versteht nunmehr, daß Philon diese Deutungen nur den „Mysten“- also den Anhängern der Allegoristik, mitgeteilt wissen will: was bei der Annahme bildlicher Redeweise höchste Weisheit und Frömmigkeit wäre, müßte für den, der beim *Wortsinn* stehenbleibt, schlimmste *Lästerung* darstellen. Wo sich Philon selbst auch an Anhänger des Wortsinns wendet, also in den theologischen Schriften des II. Mangeyschen Bandes, ist von diesen Deutungen verständigerweise nicht die Rede.

Nun steht aber im Zusammenhange mit einer dieser Zeugungsgeschichten die merkwürdige Angabe, daß „bei Sara die *Weise der Frauen* aufhörte“. Zu Philons Deutung paßte das vorzüglich; das Weibische, das Symbol leidenschaftlicher Erregbarkeit im Gegensatz zur männlichen Standhaftigkeit des Stoikers, ist allerdings mit der göttlichen Saat der Tugend nicht vereinbar. Was aber ist aus dem Weibe Sara geworden? Soweit Philon antwortet, meint er entweder, sie sei zu einem übermenschlichen Wesen geworden oder zu einem Mann oder zu einer Jungfrau. Für letztere Deutung findet er (oder wohl ein belesenerer Vorgänger) eine Stütze in dem Prophetenwort, das in der griechischen Übersetzung Gott als „Mann der Jungfräulichkeit“ bezeichnet; innerlich möglich wird sie dadurch, daß der Gedanke an jungfräuliche Reinheit das Vorurteil gegen das „passive“ Geschlecht überwindet. Dann kann entweder die Jungfräulichkeit als *Voraussetzung* der Beziehung zu Gott erscheinen oder als ihre *Folge*: Gottes Befruchtung macht, im Gegensatz zur menschlichen, das Weib zur Jungfrau; Philon scheidet beide Deutungen nicht; es kommt ihm nur darauf an, die Beziehung zwischen jungfräulicher Reinheit und Gottesnähe aufzustellen.

So erklären sich Philons Deutungen von der jungfräulichen Zeugung, die man so häufig mit bekannten Angaben der Evangelien kombiniert und als Unterlage für die unglaublichsten Hypothesen benutzt hat. Hat man doch allen Ernstes aus ihnen folgern wollen, daß es einen Mythos von der übernatürlichen jungfräulichen Geburt der Patriarchen gegeben habe – als ob je ein Jude daran gezweifelt hätte, daß er und seine Väter aus Abrahams Samen stammen! Darin hat vielmehr Leisegang vollkommen recht: diese an Bibelstellen angelehnten Deutungen haben mit jüdischer Denk- und Vorstellungsweise nichts zu tun. „Vater“ nennt der Jude Gott im Verhältnis zu Menschen;

vom „Vater der Welt“ redet er nicht; denkt Philon nur an *Vaterschaft*, so der im hebräischen Sprachgeist lebende Jude an *Väterlichkeit*, die nicht ohne das Korrelat der *Kindlichkeit* denkbar ist. Und als Bild der Belehrung erscheint ihm die Befruchtung der Erde durch den Regen, aber nicht die eheliche Beziehung zweier Menschen: sie ist vielmehr Bild der Liebe Gottes zu Israel, Israels zur Thora oder zum Sabbat; auch hier sieht Philon *physiologisch*, das genuine Judentum *psychologisch*. So gewiß also Philon sich wieder von Hellas abhängig erweist, so wenig kann eine „feste Tradition“ von der ekstatischen Befruchtung einer Jungfrau auf ihn gewirkt haben. Abgesehen davon, daß für ihn das Mädchen Sara nicht fester steht als der Mann Sara, ist die Vorstellung von geschlechtlich tätigen Göttern auch für einen gebildeten *Hellenisten* undenkbar; nicht einmal den im Anthropomorphismus befangenen Epikureern will sie Cicero zutrauen. Die Parallelen aus der volkstümlichen Mystik, die L. heranzieht, stammen unbeschadet seiner mystischen Neigungen aus Bildungssphären, denen ein Großstadtprediger wie Philon nicht weniger fern steht als Rudolf Otto heutigen Zungenrednern und Martin Buber dem Wunderglauben des zeitgenössischen Chassidismus. Eben deshalb können sie zur Einfühlung in die Denk- und Redeweise der weit schlichteren, bildungsferneren Menschen verhelfen, an welche sich die Evangelien wenden.

III. Die Geistlehre der Synoptiker

Wir sind nunmehr darauf vorbereitet, die Berichte der Synoptiker auf ihren jüdischen und etwaigen griechischen Einschlag zu prüfen.

1. *Allgemeine Übersicht.* Nach Leisegangs Zusammenstellung S. 7 ff. finden wir bei den Synoptikern folgende Aussagen: a) Nach Mt. 1, 18 ff. ist Jesus vom heiligen Geiste erzeugt; nach Lk. 1, 15 – 2, 40 ist es sowohl Jesus wie Johannes. b) Nach den 3 Synoptikern (Mt. 3, 11, Mk. 1, 8, Lk. 3, 16) verheißt Johannes, daß Jesus mit dem heiligen Geiste (nach Mt. und Lk. auch mit Feuer) taufen werde. c) Bei der Taufe Jesu fährt der Geist in Gestalt einer Taube auf Jesus herab (Mt. 3, 16 ff., Mk. 1, 10 ff., Lk. 3, 22 ff.); nach Mk. und Lk. treibt ihn alsbald der Geist in die Wüste. d) Die Lästerung des heiligen Geistes, durch den Jesus die Teufel austreibt (Mt. 12, 28), ist unvergebbar (Mt. 12, 31 f.; Mk. 3, 29, Lk. 12, 10). e) Den Jüngern (Mt. 10, 20, Mk. 13, 11, Lk. 12, 12) wird der heilige Geist verliehen werden; nach Lk. 2, 25 ruhte er auch auf dem frommen Simon und wird nach 11, 13 allen zuteil werden, die Gott bitten. Der unzweifelhaft spät eingeschobene sogenannte Taufbefehl Mt. 28, 19 („taufet auf den Namen des Vaters des Sohnes und des heiligen Geistes“) kann hier außer Betracht bleiben.

Nun hebt L. 12 mit Recht hervor, daß manche dieser Angaben mit der Geschichte des Lebens Jesu schlechterdings unvereinbar sind. Gerade in Nazareth, im Kreise seiner nächsten Angehörigen und Bekannten, findet Jesus am

wenigsten Beifall; er denkt nicht daran, sich ihnen gegenüber auf seine göttliche Abkunft zu berufen, die doch gerade ihnen bekannt sein mußte. Und die Weissagung des Johannes, daß Jesus mit dem heiligen Geist taufen werde, geht gar nicht in Erfüllung; Jesus tauft bei den Synoptikern überhaupt nicht; auch bei Joh. 4, 1 tun es nur seine Jünger. Die beiden Erzählungen sind also erst *nachträglich eingefügt*; ihre Erfindung ist jünger als die ersten Berichte über Leben und Wundertaten des neuen Messias; es versteht sich, daß ihre Urheber vom jüdischen Mutterboden des Urchristentums weiter entfernt und fremden Einwirkungen leichter zugänglich waren als die ersten Anhänger Jesu.

Zu einem ähnlichen Schluß führt die Prüfung des *Sprachgebrauchs*. Der Gottesgeist heißt bei den Synoptikern in der weitaus größten Mehrzahl der Fälle „heiliger Geist“, sechsmal „der Geist“, zweimal „Geist Gottes“, einmal „Geist eures Vaters“. An der Mehrzahl der Stellen ist also die jüdische, dem Griechen hart und ungewohnt klingende Bezeichnung gewählt; an mehreren anderen ist sie aber durch Umschreibungen ersetzt, von denen die häufigste (die einzige bei Mk. und Lk. gebrauchte) für Juden kaum verständlich war. Die Erzähler haben also gewiß nicht im griechischen, aber auch nicht im rein jüdischen Sprachgeist gedacht; es muß bei ihnen auch mit Zugeständnissen an fremde Vorstellungen gerechnet werden.

Die folgende Prüfung der einzelnen Angaben soll vor allem feststellen, inwieweit die Vorstellungen der Synoptiker aus *jüdischem* und aus *griechischem* Denken erklärlich sind. Auf Einflüsse aus *anderen Kulturkreisen* soll zwar hingewiesen werden; ihre genauere Bestimmung liegt aber außerhalb unserer Aufgabe.

2. *Wesen des Geistes*. Wenn Jesus vom Heiligen Geist erzeugt sein, auf Grund dieser Zeugung aber als Sohn Gottes gelten soll, so ist dies Schwanken zwischen Gott und seinem Geist nicht so auffallend, wie L. 15 ff. meint: Gottes Geist, sein Engel oder gar seine שכינה werden nicht selten für Gott selbst gesetzt. Anders steht es, wenn Jesus nach Mt. 3, 11 und Lk. 3, 16 „mit dem heiligen Geist und mit Feuer“ taufen soll. L. 74 ff. erläutert den letzteren Ausdruck einleuchtend durch den Hinweis auf die (gleichfalls auf Lk. zurückgehende) Apostelgeschichte, nach welcher (2, 3) sich bei der Geisterfüllung „Feuerzungen“ auf die Hörer niederlassen; solche Feuererscheinungen weiß L. 75 f. aus den Mysterienreligionen des Bakchos und des Mithra zu belegen. – Dagegen weist die Angabe, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube erscheint (Mk. 1, 10, Lk. 3, 22), entschieden auf orientalischen Ursprung. In Griechenland hat man an Seelenvögel geglaubt, aber die Taube nimmt unter ihnen keinen so besonderen Rang ein, daß ihre Verwendung ohne weiteres verständlich wäre. Dagegen war sie „überall bei den Nordsemiten und den Nachbarvölkern der heilige Vogel und das Symbol der Muttergöttin“⁴; sie wurde von

⁴ Detlef Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. Berlin 1922, I 392.

den Samaritanern angebetet, bei denen doch mit griechischen Einflüssen nicht zu rechnen ist.

3. *Inspirationswirkung.* Daß der heilige Geist (s. o. unter e) auf frommen Menschen, insbesondere den Jüngern Jesu, ruhen soll, erscheint aus jüdischer Vorstellung durchaus verständlich. Ebenso, daß er den Simon in religiöse Gehobenheit versetzt, daß er diesem weissagt, er werde den Messias erleben (Lk. 2, 26), und daß er „den Jüngern eingeben wird, was sie sagen sollen“ (Lk. 12, 12). Auch wenn es nach den Parallelstellen Mt. 10, 20; Mk. 13, 11 heißt, daß alsdann „nicht die Jünger reden, sondern der Geist“, so ist das eine besonders scharfe Fassung jüdischen Inspirationsglaubens, der freilich in diesem Punkte mit den heidnischen zusammentraf. Wenn endlich Jesus (s. unter d) meint, die Sünde gegen ihn sei vergebbar, nicht aber die gegen den heiligen Geist, so ist das (gleichviel welches der ursprüngliche Zusammenhang des Ausspruches war) nur eine Umschreibung von Deut. 18, 19 unter Voraussetzung des Glaubens, daß die prophetische Begnadung auf der Wirkung des Geistes beruht. Ganz anders steht es mit der *Glossolie* im sogenannten Pfingstwunder und bei Paulus. Leisegang ist vollkommen im Recht, wenn er S. 113 ff. den unjüdischen Charakter dieser Vorstellung feststellt; wir gehen darauf nicht näher ein, um uns nur an die Synoptiker zu halten.

4. *Äußere Wirkungen.* Wenn der „Geist“ Jesum in die Wüste treibt (Mk. 1, 12, Lk. 4, 1, vgl. 14), so hat jeder jüdische Leser bei diesen Worten sicher an die Simongeschichte (Ri. 13, 25) gedacht. Trotzdem ist dies Zurückgreifen auf die biblische Vorstellung merkwürdig, da man in rabbinischer Zeit dem heiligen Geiste, wie wir wissen, derartige äußere Einwirkungen nicht mehr zuzuschreiben pflegt. Daß kein reiner Archaismus vorliegt, scheint Mt. 12, 28 zu lehren: „Wenn ich in Gottes Geiste die Teufel austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen“. Die Austreibung der Dämonen ist nach einer in den Apokryphen nicht seltenen Vorstellung Sache des Messias; wenn der Geist Gottes dabei dem Messias gegen die bösen Geister hilft, so sind wir jedenfalls in die Einflußsphäre des *Parsismus* eingetreten, dessen Lehre von „Geistern“ im Sinne von dämonischen *Wesen* gewiß auf das Judentum der Zeit Jesu und in noch stärkerem Grade der Folgezeit gewirkt, aber auf den Begriff des *heiligen* Geistes im offiziellen Judentum keinen merklichen Einfluß hat gewinnen können.

Die wichtigste äußerliche Wirkung des Geistes ist aber natürlich die *Erzeugung Jesu*. Hier geht Leisegang völlig neue Wege. Zwar kennt er die „Fülle von parallelen Vorgängen und Vorstellungen aus der griechischen Mythologie, aus der jüdischen, der assyrisch-babylonischen, persischen und indischen Literatur“⁵, die man zur Erklärung der Gottessohnschaft und der jungfräulichen Geburt Christi herangezogen hat. Aber er vermißt in ihnen „eine genauere Untersuchung der Rolle, die gerade das *Pneuma* bei der Zeugung des

⁵ L. 14; weitere Literaturnachweise 17, 3.

Jesuskinds durch die Gottheit gespielt hat“. Die Lösung glaubt er geben zu können durch die Annahme, daß man in griechischen Mysterien dem Pneuma eines Gottes die Befruchtung einer jungfräulichen Priesterin zugeschrieben habe. Als Zeugen sucht er, wie wir wissen, Philon zu verwerten. Aber dieser Versuch hat uns, wie wir MGWJ 66, 271 ff. zeigten, nicht überzeugt. Von einem solchen Mysterium findet sich nirgends eine Spur. Trotzdem enthält sein Lösungsversuch einen sehr berechtigten Kern.

Zunächst ein Wort zur Fragestellung. Es kann sich nicht darum handeln, den Glauben an die Gottessohnschaft *als solchen* zu erklären. Männer, die als „Gottessöhne“ und „Heilande“ auftraten, gab es, wie wir aus einem Celsusfragment wissen, zur Zeit Jesu nicht wenige. Es ist also nur die besondere *Fassung*, die Ersetzung des zeugenden Gottes durch den „Geist“ zu begründen. In ihr liegt offenbar *weder* eine (bewußte oder unbewußte) Anpassung an das reine *Heidentum*, dem Göttersöhne geläufig waren, aber nicht Zeugungen des Geistes, *noch* an das *offizielle Judentum*, dem die Lehre von einem Sohn Gottes in anderem als bildlichem Sinn durch keine Umschreibung nahegebracht werden konnte. Wohl aber mochte das möglich erscheinen bei den – der rabbinischen Schrifterklärung fernerstehenden – Kreisen, in deren Glauben und Aberglauben uns die *Apokryphen* und dann und wann einmal eine Talmudnotiz Einblick gewähren. Wenn L. 19 f. damit rechnet, daß ihnen der Glaube an die Befruchtung einer Frau durch einen Geist verständlicher erscheinen mußte als die – jedem jüdischen Empfinden aufs höchste widerstrebende – Vaterschaft der Gottheit selbst, so mag er recht haben. Wohl ist solcher Glaube nicht ausdrücklich bezeugt; und Diskussionen, wie sie die islamischen Rechtsgelehrten führten, ob Kinder aus Verbindungen von Geistern und Menschenfrauen zu der für den Gemeindegottesdienst erforderlichen Beterzahl zuzurechnen sind, wären im Judentum nicht denkbar. Aber wenn auch Juden damit rechneten, daß eine Schlange „ihre Begierde auf ein Weib richtet“⁶, so ist das nur erklärlich aus der überaus weit verbreiteten Vorstellung vom dämonischen Charakter der Schlange. Und man wird doch wohl die Frage stellen dürfen, ob die talmudische Meinung, daß eine Jungfrau beim Baden schwanger werden könne⁷, nicht auf den gleichen Volksglauben an die Schwängerung von Mädchen durch höhere Wesen zurückgeht, den wir bei vielen Völkern nachweisen können; die rationalistische Auffassung des Talmud beweist für den ursprünglichen Sinn nicht mehr wie die heutige Verwendung des Storchmärchens durch törichte Eltern für die zugrunde liegende, sehr ernstgemeinte Volksvorstellung.

Setzt man also voraus, daß man in manchen jüdischen Volkskreisen den „Geistern“ Zeugungskraft zuschrieb, und denkt man an den Doppelsinn von *רוח* als Geistwesen und als göttliche Kraft, so erscheint es nicht mehr als ganz

⁶ Sabbat 110 a, zitiert und zutreffend erklärt von *Blau*, Das altjüdische Zauberwesen 76 f.

⁷ Chagiga 15 a; vgl. *M. Guttman*, מפתח החלמוד I 17.

unbegreiflich, daß Juden über den Umweg des Glaubens an einen zeugenden heiligen Geist schließlich zur Annahme der Vorstellung vom Vatergott gelangten. So drang durch die Bresche, die der Geisterglaube geschlagen, uraltes Heidentum zwar nicht in das Judentum als Lehre, wohl aber in manche Kreise ein, denen es ernst mit der Religion ihrer Väter gewesen sein mag.

Während nun aber Mt. einfach da den Geist setzt, wo im Mythos Gott stand, zieht Lk. *weitere Konsequenzen*. Zunächst überträgt er die Zeugung durch den Gottesgeist auch auf Johannes, den späteren Täufer, dann aber ist bei ihm „die Atmosphäre von pneumatischen Erscheinungen und Wirkungen geradezu gesättigt. Wer mit Maria, solange sie das Jesuskind trägt, oder später mit dem Kinde in Berührung kommt, der hat die Wirkung des Geistes zu spüren. Als Maria die gleichfalls schwangere Mutter des Täufers begrüßt, hüpfte das Kind in deren Leibe und sie wird des heiligen Geistes voll“⁸. Auch Zacharias, der Vater des Täufers, wird im Verkehr mit seinem Sohn „des heiligen Geistes voll und weissagt“; das Kind selbst wächst heran und wird stark im Geist (Lk. 1, 67, 80). – Der „Geist“ erscheint also nicht in erster Reihe als Persönlichkeit, wie bei Mt., sondern als Kraft, u. z. als göttliche Kraft. Von ihrer befruchtenden Wirkung wird unter dem Einfluß der älteren Erzählung zwar geredet, aber mit merkwürdig ehrfürchtiger Umschreibung; das Hauptgewicht fällt auf die inspiratorischen Wirkungen. Indem die Beziehung des Geistes zu Maria vorwiegend als Erfüllung mit prophetischer Kraft aufgefaßt wird, muß sie namentlich jedem Griechen verständlicher und glaubhafter werden. Verständlicher: denn der Grieche kannte, wie wir bereits nach L. 32 ff. ausgeführt, die Vorstellung, daß der prophetische Geist in den Leib der Priesterin dringt, und er wußte aus dem Semelemythos (L. 41), daß alle, die mit der schwangeren Mutter des Dionysos in Beziehung kommen, „des Gottes voll werden“; aber auch dem Juden war weder die Vorstellung eines embryonalen Ergriffenseins vom Geiste noch die einer ansteckenden Wirkung des Geistes unfaßbar. *Glaubhafter*: denn für die Begnadung Jesu mit prophetischer Kraft konnte man sich ja auf die Wundererzählungen berufen. Wenn aber solche Wirkungen aus der Erfüllung der Maria mit heiligem Geiste zu erklären sind, so muß auch Johannes, der „Elias“⁹ des Messias, gleichfalls vom Mutterleib an unter der Wirkung des Geistes gestanden haben: die Verdoppelung der Geburtsgeschichte, die den außergewöhnlichen Charakter der Geburt Jesu ganz in den Hintergrund schiebt, ist also die *notwendige Folge* der Auffassung vom Geiste.

Die Prüfung des synoptischen Geistbegriffes auf seine Beziehungen zu jüdischen, hellenistischen und heidnisch-orientalischen Vorstellungen lehrt uns zunächst, uns in die Seele der *Leser* der Evangelien versetzen. Sie zeigt uns, daß zwar solchen Juden, die vom hebräischen Sprachgeist beherrscht waren, die Mythen von der Taubengestalt des Geistes und seiner Zeugungskraft auch

⁸ Nach L. 22 ff.

⁹ Lk. 1, 17, natürlich mit Bezug auf Mal. 3, 22.

sprachlich fremd klingen, dagegen den mit der Mysteriensprache vertrauten Griechen alles verständlich sein mußte; auch der Ausdruck *heiliger Geist* mußte ihm zwar ungewohnt, aber nicht sprachwidrig klingen; so gewiß in der Beschränkung der Geistwirkung auf *fromme* Menschen jüdischer Einfluß liegt, so wenig konnte dies rein negative Merkmal den Griechen stören; das Pneuma als Träger der Inspiration und der Ekstase war ihm vertraut; von zeugenden Geistern und von Seelenvögeln wußte er aus seinen eigenen Mythen genug, um die zugrunde liegenden orientalischen Vorstellungen nachempfinden zu können. Für das Verständnis des Geistes im *rabbinischen* Sinne als einer Kraft, die ohne Ekstase gottgewirkte Erkenntnis verleiht, hätte er in seiner Religion keine Anknüpfung gefunden.

Wäre es also Leisegang, wie er im Vorwort schreibt, nur darauf angekommen, zu zeigen, „was sich der Grieche unter den Worten, Begriffen und Vorstellungen denken mußte, die er in der evangelischen Überlieferung fand“, so hätte er seine Aufgabe durchaus gelöst. Aber sein Verdienst reicht weiter. Er stellt (nicht nur im Untertitel des Buches) durchaus die Frage nach dem *Ursprung* des synoptischen Geistbegriffes. Er wendet sich vor allem gegen die Vorstellung eines nahen Zusammenhanges des synoptischen Begriffes mit dem jüdischen, wie sie noch heute nicht nur von positiven evangelischen Theologen, sondern auch von manchen Vertretern der kritischen Richtung behauptet wird, die erst bei Paulus und Johannes mit griechischen Einflüssen rechnen. In diesem Kampfe hat L. – fast möchte man Tacitus zitieren – nicht jedes Treffen, aber den Feldzug gewonnen. Gerade wenn man sich nicht nur an einzelne Äußerungen hält, worauf ein Nichttheologe wie L. angewiesen war, sondern dem Volksgeist selbst in seinem unbewußten Streben zu lauschen sucht, ergibt sich, daß die *Synoptiker* sich manchmal selbst da, wo sie sich auf den Wortlaut des AT berufen können, mit dem Drang nach *Vergeistigung* des Begriffes im *Widerspruch* befinden, der in der Bibel beginnt und in der rabbinischen Zeit Früchte trägt. Wenn das werdende Christentum – im Streben nach Verinnerlichung gewiß mit den besten Vertretern des Rabbinismus einig – sich dieser Entwicklung widersetzt, so lehrt uns das die ablenkende Kraft des hellenistischen, d. h. des *auch* von Griechenland aus stark beeinflussten Volksglaubens der Zeit ermessen. Und wir lernen, daß eine Sprachentwicklung, wie wir sie in unserem Aufsatz (MGWJ 66, 169 ff) für den Geistbegriff verfolgt haben, nicht von selbst kommt, – nach Rudolf Ottos Bild: wie die Milch sauer wird vom langen Stehen, sondern daß zur Reinerhaltung, geschweige denn zur organischen Weiterbildung des biblischen Begriffes ein hoher Grad *religiöser Kraft* und nahe seelische *Verwandtschaft* mit den Gottesmännern der Bibel erforderlich war.

ISAAC HEINEMANN

- 1876 Am 5. Juni in Frankfurt/M. geboren.
Studium der Philosophie und der Klassischen Altertumswissenschaften in Straßburg, Göttingen und Berlin.
- 1897 Dr. phil. Dissertation: *Studia Salomea*. Berlin, 50 S.
- 1910–1938 Übersetzer und Herausgeber: *Philo. Werke*. In deutscher Übersetzung. Breslau, Teil 2–6.
- 1919–1938 Dozent für Religionsphilosophie am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.
- 1920–1938 Herausgeber der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*.
- 1921–1928 *Poseidonios' metaphysische Schriften*. Breslau, 2 Bde.
- *1922 *Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien*. MGWJ (66), 169–180, 260–279; (67), 26–35.
- 1926 *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter*. Jüd.-theol. Seminar Breslau. Jahresbericht (=Seminar Breslau), 104 S.
- 1929 *Anti-Semitismus*. Sonderdruck aus: Pauly-Wissowa Realencyclopädie d. klassischen Altertumswissenschaft. Suppl. V, Sp. 3–43.
- 1932 *Philons griechische und jüdische Bildung*. Breslau, IV, 600 S.
- 1932 *Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern*. Berlin, 48 S.
- 1934 Herausgeber: *Festschrift f. Immanuel Löw*. MGWJ, Bd. 78. 256 S.
- 1935 *Altjüdische Allegoristik*. Seminar. Breslau, 85 S.
- 1939 Übersiedlung nach Jerusalem.
- 1942, 1956 *Ta'amē Ha-Mitsvōt be-Sifrut Jisrael*. Jerusalem, 2 Bde.
- 1949 *Darkhē Ha-Aggada*. Jerusalem, 284 S.
- 1957 In Jerusalem gestorben.

Bibliographie: Hanna Emmrich, In MGWJ 80 (1936), 294–297. (75 Nummern) und Alfred Jospe, [Die Schriften I. H.s 1937–1957] in *Das Breslauer Seminar*. Gedächtnisschrift, Tübingen 1963, S. 395–397.

ISMAR ELBOGEN

DIE FEIER DER DREI WALLFAHRTSFESTE
IM ZWEITEN TEMPEL *

Der Tempel zu Jerusalem lebt in der jüdischen Tradition in der verklärten Gloriole eines zerstörten Heiligtums fort. Der Verlust von Staatlichkeit und Heimat, der Jammer einer langen trüben Leidenszeit werden auf den Fall des Hauses Gottes zurückgeführt. Alle bitteren Klagen der Dichter, alle gepreßten Seufzer der Beter konzentrieren sich auf dieses eine erschütternde Ereignis, den Untergang des Tempels; aller Schmerz über die glänzende Vergangenheit, alle Hoffnung auf eine bessere Zukunft vereint sich wie in einem Brennpunkt in der Erinnerung an das Heiligtum, das nicht untergegangen, sondern nur entschwunden ist, das in lückenloser Vollendung bei Gott im Himmel vorbereitet steht, für jenes Ende der Tage, wo aller Frevel aus der Welt geschwunden und diese vollkommen sein wird, „das Reich des Allmächtigen“ zu verwirklichen.

Die christliche Überlieferung ist durch die Gegnerschaft Jesu gegen den Tempel bestimmt worden. Die Tempelreinigung hat den Tempel verdunkelt und selbst gegenüber dem majestätischen Bau, auf dessen Pracht die Jünger das Augenmerk des Meisters lenken, hat dieser eine Antwort, die in der Überlieferung oft wiederholt wird und in der Androhung der Zerstörung des Heiligtums gipfelt.

Die biblische Wissenschaft in ihrer während der vorigen Generation herrschenden Hauptrichtung hat diesen Gegensatz stark unterstrichen, ohne zu beachten, welche hohe Stellung der Tempel auch im Denken Jesu einnahm, wenn er gerade an ihn schärfste Kritik anlegte. Weil der Tempel ihm das Höchste bedeutete, den Sitz der erhabensten Gottesverehrung, darum packte ihn das Entsetzen, als er ihn durch Händler und Wechsler entweiht sah.

Auch in rabbinischen Kreisen fand man genügend Anlaß, Kritik zu üben über den Mißbrauch des Heiligtums, über Ausschreitungen und Gewaltakte der Priester. Welchen religiösen Menschen hätte es nicht niederdrücken müssen, wenn der Tempel in den Mittelpunkt des politischen Tagesstreits rückte, wenn Unrecht und Missetat sich in ihm ausbreitete! Weshalb nur ist der Tempel zu Jerusalem zerstört worden? das war die quälende Frage für viele Generationen, und die Antwort lautete, wegen des unbegründeten Hasses, mit dem die Menschen und Parteien einander verfolgten.

* Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 46, 1929, 27–42.

Allein aus aller Kritik sprach doch nur die Liebe und die Sorge, die Liebe zum Heiligtum, die Sorge ob seiner Entweiung. Im Bewußtsein des Gesamtjudentums genoß der Tempel uneingeschränkte Wertschätzung als die Stätte, wo des Ewigen Majestät thronte, als der Ort der Gottesverehrung und der Entsündigung. Sünde und Sühne sind ein uraltes religiöses Problem, für das es bis heute noch keine eindeutige Lösung gibt. Ebenso wie die Idee des Opfers, der dankbaren Hingabe des Letzten, worüber der Erdensohn gebietet, auch heute noch unter den Menschen fortlebt und ihre zwingende Gewalt ausübt! Die Idee des Tieropfers ist heute im Abendlande überwunden, das Judentum hat sich nach der Zerstörung des Tempels unerwartet rasch mit dem Aufhören des Tieropfers abgefunden und einen beträchtlichen Teil der Gesetzesüberlieferung aufgegeben. Diese innerliche Überwindung ist wahrscheinlich allmählich vorbereitet worden, aber solange der Tempel stand, wurde die alte Ordnung respektiert, der Altar war – wenn wir etwa von den Essäern absehen – für die Gesamtheit des Judentums die Stätte, an der der Mensch von der Befleckung mit der Sünde Sühne suchte und fand.

Zur Stätte des Altars wurde nach altem jüdischen Gebot¹ dreimal im Jahr gewallfahrtet, um, wie Josephus es ausdrückt², Gott für die empfangenen Wohltaten zu danken und ihn um künftige zu bitten, sodann auch um durch engeren Verkehr und gemeinschaftliche Mahlzeiten die gegenseitige Freundschaft zu pflegen. Die Wallfahrt brachte Juden aus den fernsten Gegenden Palästinas und der Diaspora nach Jerusalem. Wievielen war es ein sehnsüchtiger Traum, die heilige Stadt und den Tempel Gottes zu schauen, alle Hoffnung ihres Lebens konzentrierte sich auf diesen einzigen Wunsch! Der Mensch von heute, dem das Reisen so leicht gemacht ist, hat sich diesem Gedanken entfremdet, aber man braucht nur an die Mekkapilger, an die zahlreichen abessinischen oder, vor dem Weltkriege, russische Christen, die alljährlich nach Jerusalem strömten, oder an die heutigen jüdischen Bagdader, die zum Grabe Simon ben Jochais scharenweise pilgern, zu denken, um zu verstehen, welche Erwartung und welches Erlebnis eine Wallfahrt nach Jerusalem bedeutete. Hier fühlte man um die Festzeit den Pulsschlag des Volkes, hier begegnete man den Brüdern von den vier Enden der Erde, hier hörte man von ihrem Hoffen und Sehnen, von Glück und Not, von Glaube und Erwartung, von Plan und Vollendung.

Wie lange vorher mag man zur Reise gerüstet haben, wieviel freudige Spannung, wieviel heilige Gedanken, erhabene Erinnerungen wogten in der Zeit der Vorbereitung! Wieviel mögen ältere Familienmitglieder oder Nachbarn von früheren Pilgerfahrten, von ihren Begegnungen mit den Größen des Volkes, mit den Glaubensbrüdern aus weiten Fernen erzählt, wieviel erhabene Erinnerungen mögen sie aufgefrischt, wie stark die Phantasie beflügelt, das Pochen des Herzens beschleunigt haben! Wenn man sich auf den Weg machte, traf man schon vor den Toren der Stadt die Gleichgesinnten, die desselbigen

¹ Ex. XXIII 17, XXXIV 23, Deut. XVI 16. ² Ant. IV 8, 7.

Weges zogen. Aus den sehr unvollständigen Mitteilungen der alten rabbinischen Quellen erfahren wir darüber nur wenig, aber wir wissen, daß, wenn die Erstlingsfrüchte nach Jerusalem gebracht wurden, der Zug organisiert war, daß die einzelnen Bewohner der Städte und Dörfer im Hauptort des Bezirks sich versammelten und unter Führung gemeinsam sich auf den Weg machten³. Für die Wallfahrt zu den großen Festen war der Kreis der Interessenten noch weit größer, da sich auch die Diaspora beteiligte und namentlich von Norden und Osten her zahlreiche Pilger eintrafen. Aus der Zeit Jesu berichtet Philo⁴:

„Denn Zehntausende strömen von Zehntausenden von Städten zu Lande und zu Wasser, von Ost und West und Nord und Süd bei jedem Fest ins Heiligtum wie zu einer gemeinsamen Einfahrt und zu einem sicheren Hafen des vielgeschäftigen und wirren Lebens. Sie suchen Aufheiterung zu finden und von den Sorgen, von denen sie von früher Jugend an gebunden und bedrückt werden, befreit, eine Weile aufzuatmen und in heiterem Frohsinn zu verweilen; und von lieblichen Hoffnungen erfüllt, ergeben sie sich der so notwendigen Ruhe.“

Auf den Ruf des Gauleiters „Auf, laßt uns nach Zion wallen zum Ewigen unserm Gott“ setzte sich der Zug in Bewegung. Auf dem Wege, so erzählt der Talmud⁵, sang man den 122. Psalm „Wie freue ich mich, wenn man zu mir spricht, lasset uns in das Haus des Ewigen ziehen“! Es ist nicht anzunehmen, daß ein so sangesfreudiges und so glaubensstarkes Volk wie das jüdische sich mit diesem einen Liede begnügt hat; wie noch heute bei Pilgerfahrten, war wahrscheinlich der ganze Weg mit Liedern ausgefüllt, man huldigte und dankte dem Ewigen, dessen die Erde war und ihre Fülle, der am Morgen seinen Bund entbot, zu dem des Nachts das Lied hinströmte, das Gebet zum lebendigen Gott. Je weiter man zog, desto mehr wuchsen die Scharen, desto freudiger und erregter wurde die Stimmung. Von den Höhen ringsherum blickte man auf die Heilige Stadt, und hochgemut sang man das Wort des Glaubens. „Wie Jerusalem rings von Bergen umschlossen ist, so ist der Ewige ein Schutzwall um sein Volk von nun an bis in Ewigkeit.“ Mit diesem Sang betrat die Pilgerschar Zions stolze Feste. Im Weichbilde Jerusalems stimmte man die Fortsetzung jenes Psalms an: „Unsre Füße stehen in deinen Toren, Jerusalem. Jerusalem ist gebaut, daß es eine Stadt sei, da man zusammenkommen soll, da die Stämme hinausgehen, die Stämme des Herrn, zu danken im Namen des Ewigen. Wünschet Jerusalem Glück! Es möge wohl gehen denen, die sich lieben! Friede sei in deinen Mauern, Heil in deinen Palästen!“ Und wie zur Erwidierung standen die Vertreter der Stadt Jerusalem da und entboten den fremden Pilgern ihren Willkommensgruß.

Wer vom Ölberg, wahrscheinlich überhaupt wer aus nördlicher Richtung kam, überblickte schon aus der Ferne von der Höhe den Tempel, die andern Pilger mußten warten, bis sie durch eines der Tore die Stadt betreten hatten.

³ Mischna Bikkurim III.

⁴ De Monarchia II 1 (M. II 223).

⁵ Das Folgende nach Mischna Bikkurim und jer. z. St. (65 c. d).

Ein märchenhafter Anblick bot sich ihnen. So großartig die Phantasie sich auch die Pracht des Tempels ausgemalt hatte, die Wirklichkeit übertraf die kühnsten Erwartungen. „Wer nicht den Tempel geschaut hat in seinem ‚Gebäu‘, so sagt die alte Überlieferung⁶, hat niemals einen herrlichen Bau gesehen.“ Das auf dem Tempelberg hochansteigende Gebäude mit den zahlreichen Säulen hielt den Beschauer gefangen. „Der äußere Anblick des Tempels, schreibt Josephus⁷, bot alles dar, was Auge und Herz entzücken konnte. Auf allen Seiten mit schweren goldenen Platten bekleidet, schimmerte er bei Sonnenaufgang im hellsten Feuerglanz und blendete das Auge gleich den Strahlen des Tagesgestirns. Fremden, die nach Jerusalem pilgerten, erschien er von fern wie ein schneebedeckter Hügel, denn wo er nicht vergoldet war, leuchtete sein Marmor in blendender Weiße.“ Und dieser Tempel, dem man sich nun näherte, war ein Tempel des *Volkes*, nicht der Priester; er wurde aus den Steuern der Gesamtheit erhalten, und selbst im Dienst standen die Priester nicht allein, sondern am täglichen Opfer nahmen, um die Idee des Gemeindepfers zu versinnbildlichen, regelmäßig Vertreter des Volkes teil. In ihm nun fand sich zur Festeszeit die ungeheure Menge mit ihrem brausenden Leben zusammen. Auch alle Priester, Tausende an Zahl, wo immer sie sonst wohnen mochten, waren zum Dienst erschienen; während das Jahr hindurch nur eine Abteilung in jeder Woche fungierte, vereinigten sich zu den Wallfahrtsfesten Priester und Leviten aus dem ganzen Reiche im Heiligtum, um den zahlreichen Anforderungen zu genügen. Neben den Opfern der Gemeinde und den Wallfahrtsopfern kamen unzählige Privatopfer auf den Altar, Sünden- und Freudenopfer. Der Hohepriester erschien in seinen Prachtgewändern; der römische Landpfleger, der sie sonst in der Burg Antonia unter Verschluss hielt, gab sie sieben Tage vor dem Feste heraus⁸. Den ganzen Tag nahmen die Zeremonien in Anspruch; Opfer im Tempel, Gebete in der Synagoge, Volksfeste gingen ineinander über⁹, ein einziges festliches und fröhliches Gepränge.

Der größte Andrang der Pilger war am Passahfeste zu verzeichnen, im Frühjahr, wo die Natur sich verjüngt, wo die Flur Palästinas einem von der Sonne vergoldeten Blument Teppich gleicht, wo, um das schöne Bild der Bergpredigt¹⁰ zu brauchen, Gott die Lilien auf dem Felde also kleidet, daß Salomo in all seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist als derselben eine. „Wer von den Wundern hört, die in Ägypten geschehen sind, ist verpflichtet, Lobgesänge anzustimmen“, so schreibt der alte Midrasch¹¹. Der Auszug aus Mizraim ist das Wunder der Wunder; die Erinnerung daran, daß die Väter einst von Sklaven des Pharao zu Knechten Gottes geworden waren, erhob alle Herzen und erwirkte, daß gerade zum Befreiungsfeste besonders zahlreiche Scharen nach der Heiligen Stadt pilgerten. Die Behörden ließen die Landstraßen ausbessern, um den Marsch zu erleichtern, ließen Tempel und Altar

⁶ B. Sukka 51 b. ⁷ Bell. V 5, 6. ⁸ Josephus, Ant. XV 11, 4.

⁹ Tos. Sukka IV 5, Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, S. 249.

¹⁰ Mt. VI 28 f. ¹¹ Mechilta zu XII 27 ed. Friedmann 13 a, ed. Horowitz 42.

ausbessern, damit sie frisch glänzten. In Jerusalem erklärte man, nach einer feinen Bemerkung Israel Lewys¹², den Unterschied zwischen „Chawerim“, den Mitgliedern der religiösen Genossenschaften, die streng nach den Gesetzen levitischer Reinheit lebten, und „Amme Haarez“, den Unkundigen aus dem Volke, die diese Gesetze weniger beachteten und darum in dieser Beziehung für unzuverlässig galten, während der Festzeit für aufgehoben. Jerusalem, sagte man, vereinige ganz Israel zu Genossen, „Kol Jisrael Chawerim“. Die Stadt war auf das Eintreffen einer großen Fremdenschar eingerichtet, die Familien nahmen ihre Bekannten gastfrei auf, niemals sprach jemand, „mir ist der Raum zu eng, ich finde in Jerusalem kein Nachtquartier“, das war allgemeine Überzeugung und galt als eines der großen Weltwunder¹³. Denn die Ziffern, die uns über den Zustrom von Gläubigen zum Peßachfeste mitgeteilt werden, übersteigen alle Erwartungen. Man muß sich nicht gerade an die Angabe der Tosefta¹⁴ halten, daß einst König Agrippa die geschlachteten Passahlämmer zählen ließ und zweimal so viel Hausväter feststellte, wie Israeliten aus Ägypten gezogen waren, das heißt, 1 200 000, was, da man auf jedes Lamm zehn Teilnehmer rechnete, einem Besuch von 12 Millionen Menschen gleich käme. Die Ziffer zeigt ganz deutlich, daß und weshalb sie nach oben abgerundet ist. Immerhin aber besitzen wir bei Josephus¹⁵ die Nachricht, daß eine auf Veranlassung des römischen Statthalters der Provinz Syrien, Cestius Gallus, kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges vorgenommene Zählung 256 500 Passahlämmer ergeben habe, was, da um jedes Opfer sich eine Gesellschaft von zehn oder gar mehr Männern vereinigte, eine Ziffer von nicht viel weniger als 3 Millionen Menschen ergibt. Die Darbringung des Passahlammes drängte sich auf eine ganz kurze Zeit zusammen, zwischen der neunten und der elften Stunde des 14. Nisan mußte es vollendet sein. Der Raum im Tempel konnte die Menge nicht fassen. Die Mischna¹⁶ führt uns mitten in die Wirklichkeit, wenn sie erzählt: Das Passahopfer wird in drei Gruppen geschlachtet. Es tritt die erste Gruppe ein, die Vorhalle füllt sich, man schließt die Türen der Halle. Ein gedehnter, ein schmetternder und wieder ein gedehnter Posaunenruf! Die erste Gruppe tritt heraus, die zweite tritt ein, und wenn diese fertig ist, die dritte. Sie alle lesen das Hallel (Psalm 113–118). Haben sie es vollendet, so wiederholen sie es; haben sie es wiederholt, so beginnen sie zum drittenmal. Aber die Überlieferung betont, daß zur dritten Abteilung

¹² I. Lewy, Ein Vortrag über das Ritual des Pesachabends, 1904, S. 9 [Unsere Anthologie S. 251].

¹³ Pirke Abot V 8.

¹⁴ Tos. Pesachim IV 3; die Zählung wird auf den König Agrippa, d. i. Agrippa II., zurückgeführt, fällt also offensichtlich in die gleiche Zeit wie die von Josephus genannte. Vgl. auch Lewy, aaO, S. 10 [Unsere Anthologie S. 251]. Von der großen Menge der Wallfahrer spricht Jos. auch Ant. XVII 9, 3.

¹⁵ Bell. VI 9, 3; das. II 14, 3 spricht Josephus von 3 000 000 Menschen in Jerusalem; vgl. L. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael von Vollendung usw. II, 1857, S. 174.

¹⁶ Pes. V 5.

der Andrang nur noch gering und die Opferhandlung beendet war, wenn man die Hälfte dieser Psalmen gesungen hatte. Nur bei bewundernswerter Organisation und bei heiligem Diensteifer aller Beteiligten war es möglich, diese anstrengende Handlung in den kurzen Stunden zu bewältigen, und der Ernst, mit dem die Priester selbst in den schwierigsten Lagen ihren Dienst verrichteten, ist auch sonst bekannt¹⁷. Mit Anbruch der Nacht zogen die Hausväter mit den Lämmern in ihre Häuser und brien sie dort für die gemeinsame Mahlzeit.

Das Verzehren des Passahlammes im zusammengeschlossenen Kreise der Familie oder der Freunde ist eine der ältesten heiligen Mahlzeiten, von denen das Judentum weiß; sie führt weit in die biblische Zeit zurück, hat aber zur Zeit Jesu bereits ein entwickeltes Zeremoniell, das die Mischna uns beschreibt und das sich, so man vom Opfer absieht, in seinen Grundzügen bis auf den heutigen Tag in den jüdischen Häusern erhalten hat. Gegen Abend¹⁸ kam die Familie zum festlichen und fröhlichen Mahle zusammen, das selbst dem Ärmsten, sei es auch mit Hilfe der Armenkasse, ermöglicht wurde. Beim ersten Becher Weines wurde der Segen gesprochen, in dem man Gott für die Gabe des Weinstocks und für die Weihe des Tages dankte. Dann trug man die übliche Vorspeise auf, brachte ungesäuertes Brot, Bitterkraut und Essigmus sowie das gebratene Passahlamm auf den Tisch. Bei einem zweiten Becher Wein belehrte der Vater sein staunendes Kind über Anlaß und Sinn all dieser seltsamen Bräuche. Je nach dem Verständnis des Kindes vertiefte der Vater die Belehrung, er begann mit der Zeit, wo Israels Vorväter den Götzen dienten, und ging zu den Tagen über, wo sie nach Ägypten geführt und von dort erlöst wurden. Rabban Gamliel, der Lehrer des Apostel Paulus, schrieb vor, an diesem Abend von den drei Symbolen, dem Passahlamm, dem ungesäuerten Brot und dem Bitterkraut zu reden und ihre Bedeutung zu erläutern. Das Fest aber ist nicht nur als geschichtliche Erinnerung, sondern als gegenwärtiges Erlebnis zu feiern, „jedermann ist verpflichtet, sich so zu betrachten, als wäre er selbst aus Ägypten gezogen“. Und darum schuldet jedes Geschlecht Gott Dank, Lob und Preis dafür, „daß er für unsere Väter und für uns all diese Wunder getan hat, uns von Knechtschaft zu Freiheit, von Kummer zu Freude, von Trauer zu Festesfeier, von Dunkelheit zu großem Licht, von Dienstbarkeit zur Erlösung geführt hat“. Daran wurde das Halleluja, das heißt wiederum der 113. und 114. Psalm, mit dem Dank für den Auszug aus Ägypten angeschlossen. Ein dritter Becher wurde eingeschenkt und das Tischgebet angestimmt und dann ein vierter, vor dessen Trinken man die Hallelpsalmen und einen Hymnus zum Abschluß sang. Um Mitternacht war in der Regel das Mahl zu Ende, unmittelbar darauf pflegten, wie Josephus gelegentlich berichtet¹⁹, die Priester die Tore des Tempels zu öffnen, und die Menge

¹⁷ Vgl. z. B. Jos. Ant. XIV 5,3.

¹⁸ Die Beschreibung nach Pes. X. Vgl. auch *I. Lewy*, aaO und *E. Baneth*, Der Sederabend, 19.

¹⁹ Ant. XVIII 2, 2, zum Folgenden vgl. die ausführliche Beschreibung bei *Herzfeld*, aaO, S. 116.

strömte dorthin, um dem Dienst der Priester und Leviten zu folgen, in Gebeten und Gesängen den festlichen Tag zu verbringen. Am zweiten Tage des Festes wurde das Omer dargebracht, eine Abgabe von der neuen Ernte, „die bis dahin niemand berührt hatte; um Gott als den Spender aller Gaben zuerst damit zu ehren, wurden ihm die Erstlinge der Gerste dargebracht“²⁰. Und erst von da ab war es gestattet, von der neuen Ernte zu zehren.

Das Wochenfest wurde am fünfzigsten Tage nach der Darbringung des Omer gefeiert. Der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern über den Tag des Omer und dementsprechend über die Feier des Pfingstfestes²¹ scheint nur theoretische Bedeutung gehabt zu haben, wenigstens berichten die Quellen nirgends etwas anderes, als daß das Omer am 16. Nisan und danach das Wochenfest am 6. Siwan stattfand. Im Christentum wurden später *beide* Feste auf den Sonntag verlegt, aber das hängt sicher mit der Verehrung des Sonntags als Auferstehungstag und nicht mit der alten sadduzäischen Anschauung zusammen. Wie dem auch sei, die Wiederkehr des Festes wenige Wochen nach dem Passah und mitten in der Erntezeit war dem Besuch Jerusalems wahrscheinlich abträglich. Nichtsdestoweniger erzählt die Apostelgeschichte, daß der Ausschüttung des Heiligen Geistes am Pfingstfest beiwohnten: Parther, Meder, Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa, Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und Kyrene, sowie Ausländer aus Rom, Kreter und Araber – ein buntes Gemisch von Menschen, die teils ständig in Jerusalem ihren Wohnsitz, zum großen Teil aber die Reise von auswärts nicht gescheut hatten.

Das Fest ist das Fest der Getreideernte, zwei Brote vom neuen Getreide werden als Erstlinge dargebracht, um, wie Philo²² schreibt, zu danken für die Vergangenheit, in der wir von den Plagen des Mangels und des Hungers verschont blieben und uns behaglichen Wohlstands erfreuten, und für die Zukunft, weil wir mit den nötigen Vorräten und Mitteln für sie versehen sind und voll schönster Hoffnungen mit Gottes Gaben schalten. An diesem Feste aber begann man außerdem mit der Darbringung der *Erstlinge* überhaupt, derer vom Getreide sowie von der Frucht des Baumes. Die kurze Schilderung der Mischna Bikkurim, die schon oben erwähnt wurde, führt uns mitten in die Feierlichkeit und in die Freude hinein. Der Eigentümer ging auf sein Feld oder in seinen Garten und sah sich danach um, welche Früchte zu reifen begonnen hatten. Diese versah er mit besonderen Zeichen und bestimmte sie als Erstlingsgabe für den Priester, zur gegebenen Zeit vermehrte man sie auch um andere Früchte. Wer konnte, bemühte sich, je einen Korb mit einer der sieben im Deuteronomium VIII 8 genannten Fruchtarten Palästinas „Weizen, Gerste, Trauben, Feigen, Granatäpfel, Oliven und Dattelpalmen“ zu füllen und alle

²⁰ Jos. das. III 10, 5 nach Lev. XXIII 9 ff.

²¹ A. Geiger, Urschrift, S. 138; J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, S. 59 f.

²² De special. leg. II 187 (M II 295).

sieben nach dem Tempel zu führen. Wer nicht so reichen Ertrag hatte, vereinigte Früchte verschiedener Art in einem Korb. Sie wurden mit besonderer Sorgfalt angeordnet und verpackt, damit sie nicht untereinander kämen und nicht verdürben; den von Jerusalem weit entfernt Wohnenden wurde gestattet, Feigen und Datteln auch in getrocknetem Zustande zu bringen. Der Wert der Körbe wechselte je nach dem Vermögen der Besitzer, ärmere nahmen Bastgeflechte, reichere aber Silber- und Goldbehälter, um Gott nach ihrem Können zu ehren. In feierlichem Zuge begaben sich die Grundbesitzer aus dem Umkreis zusammen nach Jerusalem, die Erregung und Erhebung erfüllte den ganzen Bezirk, der die Festteilnehmer in Gedanken begleitete. Die Freude erreichte ihren Höhepunkt, wenn vor den Toren der Heiligen Stadt jeder Pilger seinen Korb auf die Schulter nahm – sogar der König Agrippa schloß sich, wie die Mischna ausdrücklich hervorhebt, von diesem allgemeinen Brauche nicht aus – und nun demütig vor den Priester hintrat und den Dank dafür abstattete, daß ihm die den Vätern verheißene Gnade zuteil geworden war, den Boden zu besitzen und auf ihm die Früchte zu ernten, von dem er nunmehr einen kleinen Teil als Zeichen demütigen Dankes vor Gottes Altar ausbreitete und dem Priester als Diener Gottes übergab. Nicht viele werden schon am Wochenfest mit ihren Erstlingen erschienen sein, aber das Fest war zur Zeit Jesu sicher auch schon als Fest der Offenbarung bekannt, und die Ausschüttung des Heiligen Geistes in der erwähnten Stelle der Apostelgeschichte ist nur die Erneuerung der alten Offenbarung in der durch den Glauben an den Christus Jesus bedingten neuen Form.

Freudentage schlechthin waren die Tage des Sukkotfestes, wenn die Ernte eingebracht, der Ertrag von Feld, Garten und Weinberg geborgen, wenn des Landmanns Jahr abgeschlossen war, wenn er aus tiefer Seele vor Gott seinen Dank niederlegte und in inniger Sehnsucht um Segen für die neue Arbeit, vor allem um das fruchtspendende Element des Regens betete. Ganze Orte waren von ihren Bewohnern verlassen, wie Josephus von Lydda berichtet²³, das freilich zum nahen Umkreis von Jerusalem zählte. Die Hauptstadt und ihre Umgebung waren voll von Hütten, in denen Tische mit Früchten standen, auch die Straßen waren mit Früchten geschmückt, die in ihren frischen Farben dem frohen Hin und Her der zahllosen Menschen einen bunten Rahmen liehen. Das Hüttenfest war das Fest des Jubels, reich ausgestattet mit Symbolen und Bildern. Acht Tage lang wurden die Hallelpsalmen²⁴ gesungen, und dabei wurden Riten vollzogen, die tiefste religiöse Gedanken in sich bargen. Die Männer und die Knaben erschienen mit den Feststräußen aus Palmzweig, Myrthe, Weide und der Ethrogfrucht; die Bewohner von Jerusalem legten sie den ganzen Tag nicht aus der Hand, wohin sie sich begaben, begleitete sie dieses festliche Symbol²⁵. An feierlichen Veranstaltungen übertraf dieses Fest

²³ Bell. II 19, 1.

²⁴ Tos. Sukka III 2.

²⁵ Das. II 10, b, 41 b im Namen des Elasar b. Zadok, der zahlreiche gute Überlieferungen aus der Zeit des Tempels hatte, j. das. III 14 (54 a).

alle anderen; wer sie sämtlich mitmachen wollte, konnte kein Auge schließen, weil es von einem Akt zum andern ging, weil Altar und Synagoge mit ihrem Dienst den ganzen Tag und die Nacht in Anspruch nahmen²⁶. Am Morgen ganz früh zog eine Abteilung von Priestern vom Tempel hinunter zum Siloa-Quell, um in einem goldenen Humpen das Wasser zu schöpfen, das auf dem Altar dargebracht werden sollte. Wenn sie zu dem Tempeltor im Südosten, das man das Wassertor nannte, zurückkehrten, stießen sie in die Posaune. Sobald sie den Altar erreichten, trat der diensttuende Priester auf sie zu; das Morgenopfer war bereits beendet, und er brachte nun das Trankopfer dar, das sonst aus Wein bestand, am Hüttenfest aber wurden gleichzeitig Wasser und Wein auf den Altar geschüttet – ein wahrscheinlich uralter Brauch, dessen Durchführung aufs strengste gefordert wurde. Zur gleichen Zeit war ein anderer Trupp nach Moza gezogen, einer römischen Kolonie im Nordwesten von Jerusalem, die noch heute bei den Arabern Kalonija heißt, um von dort Weidenruten zu holen, die von den Priestern an den Seiten des Altars so aufgesteckt wurden, daß ihre Spitzen über den Altar hinunterhingen. Auch hier wurde in die Posaune gestoßen, und nach dem Wasseropfer fand ein festlicher Umzug um den Altar statt, wo man das Hosianna „Ach Ewiger, hilf doch, ach Ewiger hilf doch“ immer wieder als Litanei sang und mit einer Verherrlichung des Altars schloß. Am siebenten Tage aber fand diese Prozession siebenmal statt, siebenmal wurde das Hosianna gesungen, und noch heute heißt der Tag in der Synagoge „das große Hosianna“. Auch volkstümliche Szenen schlossen sich daran, Palmwedel wurden aufgelesen, man schlug damit den Boden an den Seiten des Altars, und die Knaben betrachteten dies als Zeichen, daß sie ihre Palmzweige lösten und ihre Ethrogfrüchte verspeisten²⁷.

Das fröhlichste Fest aber fand des Nachts statt; es ist das Fest, das wir „Simchat bet haschoewa“ oder nach einer vielleicht richtigeren Lesart „Simchat bet hascheuwa“ nennen, und mit „Fest des Wasserschöpfens“ wiedergeben, ohne daß die Gelehrten über die Aussprache oder die genaue Bedeutung des Wortes einig wären. In jedem Falle fand das Fest mit dem vorhin erwähnten Schöpfen des Wassers seinen Abschluß. „Wer nicht das Fest des Wasserschöpfens gesehen hat, hat niemals wahre Festfreude geschaut“, so berichten die alten Quellen. Das Fest fand im vorderen Teil des Tempels statt, in dem großen Hofe, der auch den Frauen zugänglich war. In älterer Zeit kamen infolge des Gedränges und der Ausgelassenheit Ausschreitungen vor, später errichtete man zum Schutze der Frauen Tribünen, von denen aus diese dem Schauspiel zusahen. Goldene Kandelaber waren im Hofe aufgestellt, die je vier Schalen für Öl enthielten, so hoch, daß man mit Leitern hinaufsteigen

²⁶ Tos. Sukka IV 5 berichtet Josua b. Chananja, der in seiner Jugend als Levit im Tempel mitgesungen hat, daß er und seine Genossen während der Festwoche wegen der großen Zahl der Funktionen um ihren Schlaf kamen. Das Folgende nach Mischna Sukka IV 9.

²⁷ Das. IV 5–7.

mußte. Pagen aus den angesehensten Priesterfamilien standen auf dem Posten, um das Öl immer wieder nachzufüllen. So helles Licht strahlten sie aus, daß ganz Jerusalem davon erleuchtet wurde. Bei Flötenspiel begann ein Fackeltanz, an dem die angesehensten Persönlichkeiten Jerusalems teilnahmen, „die Frommen und die Männer der Tat“, wie man sie nannte; kunstvolle, sorgfältig eingeübte Schritte wurden vorgeführt; Simon ben Gamliel, eines der Stadthäupter zur Zeit der Kriegserklärung an Rom²⁸, verstand es, mit acht Fackeln in der Hand zu tanzen und sie so zu jonglieren, daß er sie in die Luft schleuderte und wieder auffing, ohne daß eine die andere berührte, ohne daß eine je zur Erde fiel. Er war so gelenkig, daß er, auf den Fußspitzen stehend, sich bis zur Erde neigen, sie mit den Fingern berühren und ohne jede Hilfe sich wieder aufrichten konnte. Von ihm werden zufällig alle diese Virtuosenstücke überliefert, aber es ist anzunehmen, daß er damit nicht allein stand, daß es als *nobile officium* der angesehenen Kreise galt, sich für die Verherrlichung dieses Festes auszubilden. Harfen und Cymbeln, Flöten und Glockenspiele erklangen zu den Tänzen, und die Tanzenden sangen Psalmen oder andere Hymnen. „Selig ist, wer nie gesündigt hat, den Sündern aber werde Vergebung zuteil“, erklang es bei den einen; andere wieder sangen: „Selig unsere Jugend, die nicht unser Mannesalter beschämt“ und wiederum dritte „Selig unser Mannesalter, das Sühne bringt für die Vergehen der Jugend“. Von dem berühmten Lehrer Hillel wird erzählt, daß auch er an diesen Tänzen teilnahm und die Sätze sang: „Wohin ich es wünsche, dorthin tragen mich meine Füße. Wenn Du in mein Haus kommst, will ich in das Deine kommen; kommst Du aber nicht in mein Haus, so will auch ich nicht in das Deine kommen.“ „Wenn ich hier bin, ist alles hier, und wenn ich nicht hier bin, wer ist hier?“ „Wenn wir hier sind, wer ist hier und wenn wir nicht hier sind, wer ist hier?“ So ging es die ganze Nacht durch unter heiterer und freudiger Teilnahme des Volkes, wobei der Frohsinn in Ausgelassenheit umschlagen konnte. Gegen Morgen traten die Levitenchöre mit ihren Instrumenten auf die Treppe, die von der Halle der Frauen zur Halle der Israeliten führte und sangen aus den Stufenliedern des Psalters. Sie schlossen ihren Chor mit dem Worte des Liedes: „Es segne dich der Ewige vom Zion, der Schöpfer des Himmels und der Erde“! Die versammelte Menge sang weiter, die Priester aber standen mit ihren Trompeten bereit und warteten auf den ersten Hahnenruf. Dann bliesen sie das Zeichen des Morgens, stiegen die Stufen hinab und schritten unter fortgesetztem Trompetenschall bis zu dem Tempeltore, das nach Osten hinausführte. Dort aber machten sie kehrt und sprachen mit dem Antlitz nach Westen: „Wenn unsere Väter an diesem Orte standen, kehrten sie dem Tempel des Ewigen den Rücken zu, ihr Gesicht aber dem Osten, und sie warfen sich ostwärts nieder vor der Sonne; doch wir, unsere Augen sind auf Gott gerichtet“ oder nach einer andern Version „Wir aber sind Gottes, und auf Gott sind unsere Augen gerichtet“.

²⁸ Jos. Bell. IV 3, 9. Vita 38, 39, 44, 60, Pirke Abot I, Ende.

Es ist das einzige orgiastische Fest, welches das alte Judentum kennt, es fällt mit allen seinen Bräuchen völlig aus dem Rahmen sonstiger jüdischer Religionsübung heraus. Die Riten erscheinen alle seltsam, die uns mitgeteilten Sprüche sowie der alljährlich wiederholte Einspruch gegen den Sonnenkult muten wie Rätsel an. Besondere altertümliche Ausdrucksweisen, die sonst nicht üblich waren, werden in diesem Zusammenhange überliefert, und man hat aus ihnen sowie aus den eigentümlichen Sprüchen, die Hillel in den Mund gelegt werden, geschlossen, daß hier an die *unio mystica*, die Vereinigung des Menschen mit Gott gedacht war. Die Riten des Hüttenfestes wußte man schon im Talmud nicht mehr zu erklären, die Bachweide und das Wasseropfer betrachtete man als uralte Einrichtung, als „Halacha des Moses vom Sinai her“²⁹. Argwöhnisch beobachtete man den diensttuenden Priester, daß er nicht etwa von der Vorschrift abwich. Der König Alexander Jannai erkühnte sich einst, das Wasser nicht auf, sondern unten an den Altar zu gießen, und das versammelte Volk empörte sich gegen ihn, bewarf ihn mit den Ethrogrüchten, die es in den Händen hielt³⁰. Es liegt nahe, an den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern zu denken und in dem Verhalten des sadduzäisch gesinnten Königs eine Verhöhnung des Volkes und des ihm heiligen Brauches zu sehen. Man hat daraus den Schluß gezogen, daß das Wasseropfer eine junge Einrichtung, daß es erst von den hellenistisch gesinnten Hohenpriestern der vorhasmonäischen Zeit eingeführt war, um als Opfer für die Götter der Unterwelt am Fuße des Altars ausgeschüttet zu werden, daß dann die Hasmonäer diesen Brauch beseitigt und daraus eine Spende für den Altar und auf dem Altar gemacht hatten, daß aber vom ersten hasmonäischen König Aristobul der alte Brauch wieder aufgenommen und nun von Jannai nachgeahmt wurde. Daraus wäre der strenge Eifer des Volkes zu erklären, das diesen Rückfall in den Hellenismus und die Hinneigung zum hellenischen Kultus nicht dulden wollte. Auf eine Entlehnung aus dem hellenischen Altertum weisen die Mitteilungen bei Plutarch hin, den die Riten und Symbole des Festes ganz und gar an ein Bacchusfest erinnerten. Er spricht vom Erscheinen der Festteilnehmer mit Feigen- und Thyrsosstäben im Tempel und von der Feier an dem letzten Tage, wo die Juden den Bacchus nicht mehr mit rätselhaften Symbolen, sondern offen anrufen. Fraglos hat Plutarch vieles, was er von den jüdischen Festen gehört hatte, durcheinander geworfen, er zeigt auch allzu sehr das Bestreben, den gesamten jüdischen Kultus als dem Bacchus geweiht hinzustellen, und selbst den Sabbat zieht er in die Kategorie der Bacchusfeste. Andererseits aber liegt seiner Beschreibung mancherlei Wahrheit zugrunde, Thyrsosstäbe z. B. nennt auch Josephus die Palmsträuße, mit denen die Juden am Hütten-

²⁹ b. Sukka u. ö., Tos. das. III 1. Vgl. dazu Herzfeld, S. 177 f. § 16.

³⁰ Der Talmud erzählt Tos. Sukka III 16 u. b. 48 b nur allgemein vom Vorstoß eines Pharisäers, während Josephus Ant. XIII 13, 5 Alexander Jannai als den Frevler nennt. Warum er sich gerade gegen diesen Teil des Ritus auflehnte, bleibt vorläufig rätselhaft.

fest im Heiligtum erschienen. Die Feigenstäbe freilich sind dem athenischen Kult entlehnt und im jüdischen nicht nachzuweisen. Man hat auch in neuerer Zeit den Vergleich mit den Eleusynischen Mysterien herangezogen und aus ihnen die Feier des Hüttenfestes zu erklären versucht. Fraglos liegen gewisse Parallelen vor: die Zeit des Hauptfestes, die Myrthe, die Palme, die Verwendung von Wasser sind beiden gemeinsam, – aber wenn schon an dem letzten Punkt ganz verschiedene Absichten mitsprechen, so ist auch Sinn und Zweck des griechischen Festes ein ganz anderer wie der des jüdischen Hüttenfestes.

Daß man versucht, dieses seltsame, aus dem Rahmen des jüdischen Kultus völlig herausfallende Fest des Wasserschöpfens durch fremde Analogien zu erklären, ist wohl begreiflich; auch wer sonst nicht leicht dazu neigt, alle religiösen Vorstellungen und Riten aus der Fremde herzuleiten, wird sich in diesem Falle der Versuchung nicht entziehen können, eine Lösung des Rätsels dort zu nehmen, wo sie sich irgend finden läßt. Man hat wiederholt an den Adonis-Kult im vorderen Asien erinnert und ganz besonders an das Wasserfest in Hierapolis, wo man zweimal im Jahre Wasser vom Euphrat her holte, im Tempel der syrischen Göttin Atargatis, einer Nachfolgerin der alten Astarte, ausschüttete und erklärte, daß an der Stelle des Tempels die Wasser der Sintflut aufgesogen worden waren. Die Verehrung des Adonis in der Form des Tammus ist durch Ezechiel VIII 14 auch für jüdische Kreise bezeugt, aber zwischen der Feier von Tod und Auferstehung des Adonis-Tammus und der Feier des Hüttenfestes scheint doch ein weiter Abstand zu sein. Schon die völlige Verschiedenheit der Jahreszeit, in der die Feste gefeiert werden, sollte eine Gleichsetzung ausschließen. Die einzige wirklich vorhandene Analogie scheint die zu sein, daß in beiden Riten die segnende befruchtende Kraft der Quellen ihre Anerkennung findet. Darauf weisen auch alle Symbole des Hüttenfestes hin, ihr letzter Sinn ist, den Segen des Wassers, des vom Himmel kommenden befruchtenden Regens, herbeizuführen. „Die Thora gebietet, am Hüttenfest, wo die Regenzeit beginnt, Wasser auszuschütten, damit dadurch eine segensreiche Regenperiode herbeigeführt wird“, so erklärt R. Akiba³¹ ganz rationalistisch die auffallende Einrichtung des Wasseropfers.

Man muß wahrscheinlich, um die Motive des Festes zu verstehen, sehr weit zurückgreifen, es handelt sich hier, wenn auch keine direkten Quellen dafür vorliegen, sicher um uralte Einrichtungen, um den Ausdruck uralter religiöser Vorstellungen. Der Regen oder das Wasser überhaupt stehen als Ausdruck belebender Kraft im Mittelpunkt des Denkens und des Sehnsens des Landmannes im regenarmen Orient. Den Regen faßte er unter dem Bilde der Begattung des Himmels mit der Erde, das Wasser als die Kraft, welche die Toten sogar wieder zum Leben erweckt. Der Feststrauß des Hüttenfestes wird so gedeutet,

³¹ Tos. Sukka III, Ende für die drei Wallfahrtsfeste, Tos. Rosch Haschana I 12 und b. das. 16 a auch auf die Gebete für das Neujahrsfest ausgedehnt; nur für das Hüttenfest wird Tos. Sukka das. eine Bibelstelle angeführt, u. zw. Sech. XIV 17.

daß er lauter Gewächse vereinigt, die nur am Wasser gedeihen, durch das Wasser ins Leben gerufen werden. Die Prozessionen um den Altar mit ihrer Bitte um Gottes Beistand haben den Sinn, die Hilfe durch den Regen herbeizurufen, und nach einer in der Mischna wiedergegebenen Vorstellung hält Gott am Hüttenfest Gericht über die Verteilung des befruchtenden Regenwassers. Die Wasserspende auf dem Altar und das dazu gehörige Fest wird in der rabbinischen Auslegung schon vom Erzvater Jakob bzw. dem Brunnen hergeleitet, an dem er Rahel trifft. Ja, man geht noch weiter zurück und bringt den Ritus des Wasserschöpfens und des Wasserausgießens auf den Altar mit der *Urschöpfung* in Verbindung. Wenn Wasser und Wein auf dem Altar zur Spende ausgegossen wurden, flossen sie in die „Schitin“, das sind zwei Kanäle am Altar, die zum Abfluß dienten. Diese Schitin aber, sagte man³², existieren seit den sechs Tagen der Schöpfung und führen direkt bis zur Urflut, dem Tehom. Der Akt des Wasserausgießens stellt daher in gewissem Sinne eine Erneuerung des Schöpfungswerkes dar; wenn die Wasserspende durch die Schitin in die Urgewässer fließt, dann entsteht wieder eine Berührung der Gewässer und die Erfüllung des Psalmwortes XLII, 8: „Ein Tehom ruft es dem andern zu“, so daß die Wassermächte günstig gestimmt werden und den befruchtenden Regen spenden. Es sei hier nur kurz an die verwandte Anschauung erinnert, daß im Mittelpunkt des Tempels der Stein Schetija steht, der seinerseits über dem Mittelpunkt der Erde aufgerichtet ist und die Aufgabe hat, die Urflut zu schließen. Das sind zwei nebeneinandergehende Vorstellungen, die doch beide denselben Gedanken, der Gründung des Heiligtums oder eines heiligen Aktes auf Schöpfung und Urflut, versinnbildlichen. Volz³³ hat richtig gesehen, daß in den Symbolen und den Anschauungen, die zum Hüttenfest gehören, gar vieles an einen alten Neujahrstag erinnert; er hat nur diese Auffassung zu weit getrieben und vielfach den Quellen Gewalt angetan, aber man kann sich dem Gedanken nicht verschließen, daß die ursprüngliche Bedeutung der Wasserspende und des damit verbundenen Festes mit uralten mythischen Vorstellungen über Schöpfung und Urflut zusammenhängen. Wie zumeist im Judentum, hat man den mythischen Kern umgebogen oder ihn ganz beseitigt, aber die Mitteilungen der Hagada reichen doch dazu aus, uns mitten in die altertümlichen Gedankengänge hineinzusetzen und uns ahnen zu lassen, wie hier Bräuche sich gebildet haben, die einst mit den babylonischen Anschauungen von der Tiamat und den Kämpfen der Urelemente in Verbindung standen, wie sie Gunkel in seinem „Schöpfung und Chaos“ zum erstenmal im Zusammenhang dargestellt hat.

Die Synagoge hat nach der Zerstörung des Tempels gerade von den Symbolen des Hüttenfestes auffällig viel beibehalten. Der Feststrauß wird noch heute verwendet, ebenso finden die Umzüge statt, nur daß sie statt um den

³² „Die שִׁתִּין sind seit den sechs Schöpfungstagen mit geschaffen“, „die שִׁתִּין sind bis zum תְּהוֹם hinab gebohrt“, Tos. Sukka III 15, b. 49 a, j. IV 7 (54 d).

³³ Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest), Tübingen 1912.

Altar um die Torarolle kreisen; am siebenten Tage finden diese Umzüge siebenmal statt, und bei all diesen Umzügen werden noch heute Gebete und Litanenien mit dem alten Refrain „Hoschana = o hilf doch“ gesungen, die vielfach, namentlich am siebenten Tage, auf die Bitte um Regen abgestellt sind. Am siebenten Tage werden auch Weidenbündel verwendet und zuletzt ihre Blätter abgeschlagen, er hat in der Volksvorstellung die Bedeutung als Gerichtstag behalten. Am achten Tage, dem Schlußfest, findet ein besonderes Gebet um Regen statt, und von diesem Tage ab wird in dem täglichen Hauptgebet der regenspendenden Kraft Gottes gedacht. Die synagogale Poesie hat die alten Gedanken, die dem Feste unterlegt wurden, weiter ausgearbeitet, sie hat so Vorstellungen lebendig erhalten, die sonst nur in den alten Quellen ihr Dasein weitergeführt hätten.

So ist das Hüttenfest nicht nur der Abschluß im Kreislauf des Jahres, sondern auch der Höhepunkt geblieben, es hat die Erinnerung an Schöpfung und Urkraft verewigt, es hat aber auch den damit zusammenhängenden Gedanken der Eschatologie Dauer verliehen. Die Opfer des Hüttenfestes wurden einst als Analogie für die siebenzig Nationen der Welt, also als Beteuerung der universalistischen Weltauffassung, ausgelegt und der Prophetenabschnitt des Hüttenfestes kündigt dieses noch heute an als den Tag, an dem einst der Ewige einzig sein wird und sein Name einzig³⁴.

ISMAR ELBOGEN

- 1874 Am 1. September in Schildberg, Posen, geboren.
 1893–1899 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität in Breslau.
 1898 Dr. phil. Breslau. Dissertation: *Der ‚Tractatus de intellectus emendatione‘ und seine Stellung innerhalb der Philosophie Spinozas*. 90 S.
 1899–1901 Dozent für Bibel und jüdische Literatur am Collegio Rabbinico Italiano in Florenz.
 1901–1938 Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
 1902 Mitbegründer der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.
 1903 *Geschichte des Achtzehngebets*. Breslau, 64 S.
 1904 *Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch*. Hochschule f. d. Wissenschaft des Judentums, Bericht. Berlin, 88 S.
 1907 *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*. Berlin, 192 S. Schriften der Lehranstalt.
 1907 *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*. Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims. Gemeinsam mit J. Höninger, 105 S.

³⁴ Die 70 Opfer b. Sukka 55 b u. ö.; Prophetenabschnitt Sech. XIV, vgl. vs. 9.

- 1910 *Geschichte und Literatur*. In: Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk. 328–351.
- 1911 *Eingang und Ausgang des Sabbaths nach talmudischen Quellen*. Festschrift Israel Lewy, 173–187.
- 1912 *Die messianische Idee in den alten jüdischen Gebeten*. Judaica. Festschrift Hermann Cohen, 669–679.
- 1913 *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig, XVI, 619 S. (Hebräisch: Teil I, 1923. 2. Aufl. Frankfurt 1924; 3. Aufl. Frankfurt 1931. Nachdruck: Hildesheim 1962.)
- 1913 *Bemerkungen zur alten jüdischen Liturgie*. Studies in Honor of Kaufmann Kohler, 1–9.
- 1914 *Gottesdienst und synagogale Poesie*, Frankfurt/M., 98 S.
- 1915 *Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber*. Festschrift Jakob Guttman, 186–205.
- 1916 *Zu den hebräischen Berichten über die Judenverfolgungen im Jahre 1096*. Festschrift Martin Philippson, 1–19.
- 1919 *Geschichte der Juden seit dem Untergang des jüdischen Staates*. Leipzig und Berlin, 126 S. (Schwedische Übersetzung 1922, engl. 1926.)
- 1920–1930 Mitherausgeber und Mitarbeiter: *Die Lehren des Judentums*. Berlin, 5 Bde.
- 1922 *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*. Festschrift Hochschule. Berlin, 103–144.
- 1922–1923 Gastvorlesungen am Jewish Institute of Religion, New York.
- 1923 Mitherausgeber des hebräischen Sammelbandes *Dewir*, I, II.
- 1923 *Aus H. Graetz' Briefen an S. H. Halberstam*. Festschrift Simonsen. 380–396.
- 1924 *Destruction or Construction*. Hebrew Union College Annual I, 628–638.
- 1927 *Kalir Studies*. Hebrew Union College Annual IV, 405–431.
- 1927 *Esra und das nachbiblische Judentum*. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. Gießen, 13–26.
- 1927 *Drei Jahrtausende*. Rück- und Ausblick. Gestalten und Momente aus der jüdischen Geschichte. 298–312.
- 1927 *Einige neue Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer*. Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams, 135–148.
- 1928 Gastvorlesungen an der Hebräischen Universität in Jerusalem.
- 1929 *Zum Problem der jüdischen Literaturgeschichte*. Festgabe Akademie f. d. Wissenschaft des Judentums. Berlin, 69–75.
- * 1929 *Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel*. Hochschule f. d. Wissenschaft d. Judentums, Bericht. Berlin, 27–42.
- 1929 *Wie steht es um die zwei Rezensionen des Scherira-Briefes?* Festschrift Jüd.-theol. Seminar, II, 61–84.
- 1929–1937 Mitherausgeber der Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland.
- 1930 *Von Graetz bis Dubnow*. Festschrift Simon Dubnow, 1–23.
- 1934 *Deutschland*. In: Germania Judaica, Breslau, XVII–XLVIII.
- 1935 *Geschichte der Juden in Deutschland*. Berlin, 319 S.

- 1935 *Von den Anfängen der gottesdienstlichen Reform.* Festschrift Max Diemann, Frankfurt/M., 35–40.
- 1935 *Kaliers Geschem Komposition mit unbekanntem Einlagen.* Jewish Studies in Memory of G. Kohut, New York, 159–177.
- 1939 *Die Überlieferung von Hillel.* Festschrift Leo Baeck, Berlin, 67–78.
- 1938–1943 Forschungsauftrag vom Jewish Theological Seminary of America (New York); vom Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (Cincinnati – New York) und vom Dropsie College (Philadelphia).
- 1943 *Saadia's Siddur.* Saadia Anniversary of the American Academy for Jewish Research, New York, 247–261.
- 1943 Am 1. August in New York gestorben.
- 1944 *A Century of Jewish Life.* Philadelphia, XLIII, 814 S.

Bibliographie: Regi Elbogen. I. E. (1874–1943) A Bibliography.
Historia Judaica VIII, 1946, 69–94. 403 Nummern.

III

TALMUD UND MIDRASCH

NAHUM N. GLATZER

DIE MÜNDLICHE LEHRE*

Die Akademien der Antike, vornehmlich in ihrer späten Entwicklung, waren stets mit einer Bibliothek verbunden. Schon aus den ersten Epochen des Hellenismus sind uns eine Anzahl großer Bibliotheken bekannt. Die berühmteste war die von Ptolemaeus I. (323–285 v. Chr.) gegründete, die das gesamte Schrifttum umfassen sollte und in der Tat etwa siebenhunderttausend Bände enthielt. Daneben stand die große Büchersammlung in Pergamon. Die Privatbibliotheken des Aristoteles und die des Theophrast mußten nach dem Tode ihrer Besitzer in einem Gewölbe vor den büchergierigen Bibliothekaren von Pergamon verborgen werden. Neben den vielen Philosophenschulen in Rom, aber auch in anderen Zentren der Wissenschaft bestanden mehr oder weniger bedeutende öffentliche und private Bibliotheken. Als einzige hat sich die in Herkulaneum (das gleichzeitig mit Pompeji verschüttet wurde) erhalten.

Der Bestand der Philosophenschulen und Bibliotheken in der späten Kaiserzeit und vor allem nach dem Sieg des Christentums läßt sich heute schwer verfolgen. Aber alle Zeichen weisen darauf hin, daß auch nach der Schließung des ‚Museums‘ von Alexandrien (etwa 3. Jh. n. Chr.) Schulen und Bibliotheken noch jahrhundertlang weiterbestanden haben. Den Schulbetrieb auf den antiken Akademien können wir uns nicht von Büchern und Texten abgelöst denken. Die Interpretation von grundlegenden Werken und die Zusammenfassung der Interpretationen zu neuen Schriften bildete die Grundlage des akademischen Lebens¹.

Im Vergleich mit dieser Form des Lernens und Lehrens in der Umwelt ist der entschiedene Widerstand der jüdischen Akademien, Lehrstoff, Interpretationen und Verhandlungsergebnisse niederzuschreiben, bemerkenswert. Die Jahrhunderte der talmudischen Epoche, die alle Energie an die Lehre und ihre Entwicklung wandten, hielten an dem Grundsatz fest, „die mündliche Lehre sei unter keinen Umständen niederzuschreiben“, in bewußtem Gegensatz zur

* Almanach des Schocken Verlags, 5697, Berlin 1936–1937, 113–117.

¹ Die Erscheinungen mündlicher Tradition von Texten in anderen orientalischen Kulturen (z. B. in der indischen) können in diesem Zusammenhang außer acht gelassen werden, zumal es dort vorwiegend um mündliche Bewahrung gerade der kanonischen Offenbarungstexte geht, auf deren schriftliche Überlieferung im Judentum seit jeher das größte Gewicht gelegt wird.

schriftlichen Tora, über deren Wortbestand mit äußerster Sorgfalt gewacht wurde. „Die Worte der Schrift darfst du nicht auswendig hersagen, die mündliche Lehre aber darfst du nicht der Schrift übergeben“, sagt R. Jehuda bar Nachmani, der Meturgeman des R. Schimon ben Lakisch (3. Jh. n.; b. Gittin 60 b): das ist die für das ganze talmudische Zeitalter gültige Regel. R. Jochanan (3. Jh.) geht soweit, den Bund zwischen Gott und Israel als einzig um der mündlichen Lehre willen geschlossen zu erklären (ebd.). In den jüdischen Akademien befand sich nur die kleine Sammlung heiliger Schriften: die Bibel. Alles übrige wurde vom treuen Gedächtnis der Weisen bewahrt.

Dieser Grundsatz der Mündlichkeit ließ sich nicht restlos und nicht zu allen Zeiten gleichmäßig durchführen, und so finden sich in Palästina und in Babylonien Zusammenstellungen und Notizen halachischen und aggadischen Inhalts. Es haben sich sogar Namen einiger dieser Schriften erhalten: ‚Megillat Taanit‘, eine Aufzählung froher Gedenktage; ‚Megillat Juchassin‘, eine Rolle der Genealogien; ein ‚Buch der Geschlechter‘, das sich an die Familienregister des biblischen Chronikbuches anschloß; ‚Megillat Chassidim‘ (Sifre zu V. Mos. 11, 22), eine Rolle der Frommen; in der ‚Megillat Taanit‘ wird ein Verzeichnis alter Dekrete genannt; in den Tagen R. Akiwas war eine ‚Rolle der Gewürze‘, wohl aus der Zeit des Tempels stammend, dem Namen nach bekannt; Raw fand eine ‚Geheimrolle‘ (b. Schabbat 6 b), die halachische Sabbatbestimmungen enthielt; verschiedene Quellen (b. Menachot 70 a; b. Schabbat 156 a) erwähnen Notizbücher (*Pinax*), in die die Schulhäupter halachische Vermerke einzutragen pflegten; von Rabbi Meir wird berichtet, daß er an die Ränder der von ihm selbst geschriebenen Torarollen die Ergebnisse seiner Auslegungen zu verzeichnen pflegte (z. B. Bereschit rabba IX. 5). Als Seltsamkeit erzählt ein Schüler R. Jochanans, daß der Meister seine aggadischen Aufzeichnungen nur wenn er das Lehrhaus für kurze Zeit verlassen mußte seinen Schülern zu übergeben pflegte (b. Berachot 23 a).

In der Mündlichkeit der Lehre sahen die Lehrer des Talmuds ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Israel und den Völkern. Daß die Tora durch ihre Übersetzung ins Griechische Allgemeingut der gebildeten Welt wurde, die nun sagen konnte, „auch wir sind Israel“ (Tanchuma ed. S. Buber, Wajjera), war durchaus nicht im Sinne der talmudischen Meister, die in der Ausbreitung der Tora unter den Heiden eine Verfälschung ihres Gehalts erblickten. Vor dieser Gefahr sollte nun das ‚Gesetz‘ bewahrt werden: „Die Mischna ist Mysterium Gottes, das er nur den Gerechten offenbart“ (Tanchuma ebd.). Also wird es die mündliche Lehre, die Israel vor den Völkern auszeichnet. Jetzt kann es, da die Lehre vor dem gefürchteten Los der ‚Bücher‘ gerettet wurde, über die Echtheit der Lehre wachen (Bamidbar rabba XIV. 22). „Die Völker zeigen ihre Bücher und Pergamente vor“ (j. Pea 17 a) – und ver-raten, indem sie die Wahrheit niederschreiben, ihren in Buchstaben nicht übertragbaren Gehalt. Hier erblicken wir nicht nur die Absonderungstendenz des Juden in der Antike, sondern auch seine Erkenntnis von den Grenzen der

Schriftlichkeit; aus dieser Erkenntnis ergab sich die Ablehnung des ‚Bibliothekswesens‘ der antiken Schulen.

Jahrhundertlang überlieferte eine Generation der kommenden die Lehre in ihrer Ganzheit. So bildete das talmudische Judentum anstelle starrer Bücher lebendige Träger und Übermittler seiner Lehren aus. Die Lehrsätze wurden mit dem Namen der Überlieferer zitiert; als Ideal galt es, eine Überlieferungskette bis auf Mosche als den ersten Lehrer zurückzuführen. Auch der Wortlaut sollte möglichst beibehalten werden. „Man soll in der Sprache seines Meisters lehren“ (b. Schabbat 15 a). Die Verhandlungen in den Lehrhäusern wurden bis auf wenige oben angedeutete Ausnahmen ohne Zugrundelegung von Traditionsschriften geführt. Die großen Lehrer und Akademieleiter standen mit ‚Vortragenden Tradenten‘ in Verbindung, deren Amt es war, ältere Lehrstücke zuverlässig wiederzugeben. Im Lehrhause des R. Jochanan zum Beispiel traten nach dem talmudischen Zeugnis sieben Tradenten auf.

Am Ende der beiden großen Abschnitte der talmudischen Zeit stehen zwei große zusammenfassende Werke: die Mischna und die Gemara. Zur Zusammenfassung des Lehrgutes trieb die Not der Zeit. Doch die Ergebnisse der Zusammenfassung stellen keine Bücher dar, weder in unserem, noch auch im antiken Sinne; es sind auf die knappste Form gebrachte Protokolle, denen man die Abneigung gegen die Niederschrift auf Schritt und Tritt anmerkt. Die nachtalmudische Zeit bis ins späte Mittelalter hinein vermochte die Frage, wann eigentlich die Niederschrift des Talmuds erfolgt sei, nicht einheitlich zu klären. Noch Raschi (11. Jh.) meinte, „von den Dingen der Halacha sei nicht eine Silbe niedergeschrieben worden“ (Komm. zu b. Eruwin 62 b). Von den Späteren hielten S. D. Luzzatto und Grätz an dieser Meinung fest. Andere Lehrer (so Maimonides und Jehuda Halevi) sprachen sich für einen älteren Ursprung der Traditionswerke aus, ohne von der Strenge der Haltung dem Schriftproblem gegenüber abzugehen. Die Schaffung von ‚Büchern‘ blieb erst dem jüdischen Mittelalter vorbehalten, das sich von einer veränderten Geisteslage aus zu dieser Frage verändert entscheiden konnte.

NAHUM NORBERT GLATZER

- 1903 In Lemberg (Österreich) geboren.
Studien, Universität Frankfurt am Main.
- 1923–1927 Dozent für Midrasch am Freien jüdischen Lehrhaus, Frankfurt.
- 1931 Dr. phil. Frankfurt. Dissertation: *Untersuchungen zur Geschichtslehre Der Tannaiten*, (1932), Berlin 1933, 126 S.
- 1931 Herausgeber: *Sendung und Schicksal*. Ein jüd. Lesebuch. Berlin, 382 S.
- 1932–1933 Dozent für jüdische Religionswissenschaft an der Universität Frankfurt.
- 1933–1937 Lehrer am Bet Sefer Reali, Haifa.

- 1935 Herausgeber: *Rabbi Mosche ben Maimon*. Ein systematischer Querschnitt. Berlin, 159 S.
- * 1936 *Die mündliche Lehre*. In: Almanach des Schocken Verlags. 5697, Berlin, S. 113–117.
- 1937 *Geschichte der talmudischen Zeit*. Berlin, 178 S.
- 1938–1943 Dozent für jüdische Geschichte, Hebrew Theological College und College of Jewish Studies, Chicago.
- 1942 *Thorat ha-Nevuah ba-Talmud*. New York, 18 S.
- 1943 *Kitzur Toledot Jisrael*. Haifa, 78 S.
- 1943–1947 Professor für rabbinische Literatur, Hebrew Teachers College, Boston.
- 1945– Lektor, Schocken Books, New York.
- 1946 Herausgeber: *In Time and Eternity*. New York, 255 S.
- 1947 Herausgeber: *Language of Faith*. [Liturgie]. New York, 127 S. (Erweiterte Aufl. 1965.)
- 1948–1950 Professor für jüdische Geschichte, Yeshiva University, New York.
- 1948 Herausgeber: *A Midrash Reader*. Selections from the Midrash. New York, 128 S.
- 1950–1956 Associate Professor für jüdische Geschichte, Brandeis University, Waltham/Mass.
- 1952– Contributing Editor: *Judaism: A Quarterly*.
- 1953 *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York, 400 S.
- 1956 *Hillel the Elder*. Washington, 100 S.
- 1956– Mitglied, Board of Directors, Leo Baeck Institute, New York.
- 1956– Professor für jüdische Geschichte, Brandeis University.
- 1957– Direktor, Abteilung für Semitistik, Brandeis University.
- 1958– Contributing Editor: *Bitzaron*.
- 1958– Mitarbeiter, Encyclopaedia Britannica.
- 1958 Herausgeber: *Leopold und Adelheid Zunz: An Account in Letters*. London, XXVI, 427 S.
- 1959–1960 Guggenheim Fellow.
- 1960 Herausgeber: *Jerusalem and Rome: From the Writings of Josephus*. New York, 320 S.
- 1961 *The Rest is Commentary: A Source of Judaic Antiquity*. Boston, 271 S.
- 1962 *The Attitude toward Rome in Third-Century Judaism*. München, 15 S.
- 1963 Herausgeber: *Faith and Knowledge: The Jew in the Medieval World*. Boston, 235 S.
- 1963 *Buber als Interpret der Bibel*. Stuttgart, 16 S.
- 1964 Herausgeber: *Leopold Zunz: Jude – Deutscher – Europäer*. Ein jüd. Gelehrtenchicksal . . . in Briefen . . ., Tübingen, XV, 498 S. (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 11).
- 1964 *The Beginnings of Modern Jewish Studies*. Cambridge/Mass., 19 S.
- 1965 *Dynamics of Emancipation: The Jew in the Modern Age*. Boston, 300 S.
- 1965 *The Book of Job and its Interpreters*. Cambridge/Mass., 24 S.

ZACHARIAS FRANKEL

ÜBER DEN LAPIDARSTIL DER TALMUDISCHEN HISTORIK *

Die Geschichte der Juden muß aus fremden Quellen aufgesucht werden: die einheimischen fließen sparsam. Warum die Juden ihre Geschichte nicht aufzeichneten, wurde schon früher (MGWJ, I S. 3) angedeutet. Sie fanden in ihrer Verlassenheit sich nirgends verlassen; denn sie hatten den zur festen Überzeugung erwachsenen Trost: „mit ihm bin ich in Leiden“ (Ps. 91, 15): und wohin sie gehen, geht die Gottheit mit ihnen, sie selbst gleichsam leidend schmerzvoll bei den Leiden ihrer Kinder. Und wie zart drückt dieser Gedanke sich in einer Sage aus, die zugleich das Verhältnis Gottes zu seinen Kindern, und das Verhältnis der Lehrer zu ihrem Volke angibt. „Als der babylonische König Nebukadnezar Jerusalem erobert hatte, war Jeremia von ihm schonungsvoll behandelt worden; doch der treue, so häufig verkannte Mann, der für seine aufrichtigen ernstern Ermahnungen nur Haß und Verfolgungen und lebensbedrohende Mißhandlungen erfahren hatte, er wollte von der ihm vom Sieger zugestandenen persönlichen Freiheit keinen Gebrauch machen; er gesellte sich freiwillig zu den in Sklavenketten in die Gefangenschaft Getriebenen und legte sich selbst die Fesseln auf. Aber Nebukadnezar war in gewissem Sinne ein milder Sieger: er ließ eine kleine jüdische Kolonie in Palästina zurück (Jer. 39, 40). Und der Herr sprach: Willst du bei diesen zurückbleiben, die doch auch des Leiters und der Stütze bedürfen und soll ich mit jenen gehen, oder umgekehrt? Und Jeremia antwortete: möge Ihr Vater mit ihnen gehen und er den Hinausgestoßenen der Helfer sein.“¹

Lag nun in diesem Gedanken, daß Gott mit, unter ihnen, ein erhebender Trost, so erweckte er auch einen edlen Stolz, der die Verfolgten mit Verachtung auf die Verfolger herabblicken ließ. Die Übermacht hat etwas, das geistig imponiert, und es unterliegt zuweilen manches Volk nicht sowohl dem leiblichen Druck als dem geistigen Eindruck des Übermächtigen: die Überlegenheit bringt ein niederschlagendes Gefühl in dem Unterliegenden hervor, das sich unwillkürlich mit Anstaunung des Siegers vermischt und in ihm Hervorragendes, Großes entdecken läßt, das in dem Besiegten ein demütiges Bewußtsein des eigenen Zurückstehens erweckt. Dieses demütige Gefühl kannte der

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, I, 1852, 203–220, 403–421. – [Um mehrere Anmerkungen gekürzt. Orthographische Verbesserungen vorgenommen.]

¹ Vgl. Jalkut Jeremia 45.

Jude nicht: durch das Bewußtsein, welchen Gott er in sich trage und von welchem Gott er getragen werde, wie jeder feindliche Angriff seinem Glauben, seinem Gotte gelte, über den es doch nichts Größeres geben kann, fühlte er sich stets geistig höher als seine Angreifer. Und hierzu kam noch der erhebende Gedanke, welch hohes Gut ihm dieser Vater gleichsam als Geschenk mit auf seine Wanderung gegeben. Durch die ihm gewordene Lehre konnte er sich höher denn seine Feinde dünken: mochten die Sieger Reiche erobern und ihre Waffen bis in die entlegensten Gegenden tragen, in sein Reich konnte ihre Hand nicht eingreifen: er hatte ein Gebiet, wohin sich keine Gewalt erstreckte, und fühlte in sich die Überlegenheit, die der Besitz eines Höheren, Göttlichen, über rohe physische Kraft gibt. Der Jude setzte mehr Verachtung als Haß seinen Angreifern entgegen: er fühlte sich verfolgt um das, was seine Verfolger nicht zu würdigen verstanden: erkannte sich mehr einen Gegenstand des Neides, als daß er andere zu beneiden brauche. Und waren jene von außen mächtig, konzentrierte sich ihm Macht, Ansehen, Ehrenstellen, Genuß, Lohn in seiner Lehre: sie erfassen, in ihrer Erkenntnis fortschreiten, war das Ziel, dessen Erreichung die seligste Befriedigung gewährte. Einen neuen Gedanken auffinden, eine Stelle der Schrift erläutern, wurde als höhere, von der Gottheit für frommes Streben und Tun erteilte Belohnung angesehen. „Abime hatte fünf erwachsene gelehrte Söhne, aber wenn sein Vater kam, so ließ er keinen von seinen Söhnen zur Türe gehen, sondern er selbst lief und öffnete seinem Vater die Türe. Einst verlangte der Vater Wasser und er ging es zu holen. Als er zurückkehrte, fand er den Vater eingeschlummert, und er blieb in gebeugter Stellung vor ihm stehen. Zum Lohne hierfür fand er die Erklärung eines schwierigen Verses.“² Und wo ein Volk auf solche Weise sich selbst zu genügen, wo es in sich höhere Güter und höheren Lohn zu finden weiß, da können äußere trübe Erfahrungen wohl einen schmerzlichen, aber nicht einen demütigenden Eindruck machen. Muß es zur Ehre der Gegenwart gesagt werden, daß ihr eifriger Kampf für Gleichstellung nicht sowohl der Erlangung der Rechte als der Abwehr des beschämenden Gefühles, hinter seinen Mitbürgern wegen des Glaubens zurückzustehen, gilt; so dürfte vielleicht von der anderen Seite ein leiser Tadel nicht zu unterdrücken sein, daß man diesem Gefühle zuviel einräumt, zu sehr eine Beschämung erblickt, wo sie doch auf einer ganz anderen Seite zu finden ist. Die jüdische Vergangenheit trug in sich viel hohes Bewußtsein: sie wußte, wofür sie kämpfte, was man in ihr angriff; darum setzte sie dem Angriff Verachtung entgegen, richtete sich nicht nach dem, was man von ihr hielt, sondern sie hielt von sich selbst, hatte in sich eine höhere Selbstschätzung.

Dieses innere Leben muß auch der Geschichtsschreiber begreifen, muß sich in die Tiefen dieses Gedankens und dieses Selbstgeföhles des jüdischen Volkes versenken, in sich selbst eine Begeisterung für ein Hohes finden, das ihn über jede äußere weltliche Rücksicht erhebt und ihn zu Opfern befähigt: nur so

² Kidduschin 31 b.

ist er berufen eine jüdische Geschichte zu schreiben, wird er nicht Geschichten, lose Aneinanderreihungen einzelner Vorfälle geben, die zuletzt doch nicht befriedigen, noch nicht den Aufschluß enthalten, wie das jüdische Volk eine Geschichte habe. Nur der Genius der Geschichte macht die Geschichte; und so wenig man sich von der Auskunft befriedigt fühlt: die Juden bestehen nur noch durch ihre Hartnäckigkeit oder um Zeugnis für eine gewisse Tatsache abzugeben, ebensowenig genügt die kalte Auffassung, die, weil sie keines höheren Aufschwunges fähig, mit linksischer Hand einzelne Vorfälle und Sprüche zergliedert, und in ihrem geist- und gemütlosen Anatomisieren Geist und Gemüt nicht aufzufinden weiß. Es bleibt, haben wir in Begleitung dieser Zergliederer die Geschichte durchgemacht, eine unbehagliche Leere zurück: man befragt sich, wo hier die eigentliche Geschichte, und sieht sich ratlos nach dem Aufschluß um, da doch nicht abzusprechen, daß ein Großes, Höheres, in der Geschichte des jüdischen Volkes walte.

Aber es ist auch nicht in Abrede zu stellen, daß diese Geschichtsschreibung eine sehr schwierige Aufgabe sei. Die jüdische Geschichte hat nicht zum Ziele uns mit den Taten der Juden – sie weiß von ihnen keine welteingreifenden zu erzählen, und sie sind auch nach der äußeren Lage der Juden nicht von ihnen zu erwarten – sondern mit dem Leben der Juden bekannt zu machen: ihr eigentliches Ziel ist also eine Ethnographie. Aber dieses Leben will um so tiefer erfaßt sein, als es durch und durch im Glauben wurzelt und von ihm durchdrungen ist; als Sitten, Gebräuche, Freuden, Erholungen vom religiösen Geiste angehaucht sind, die Religion sich bis in die äußersten Fasern seines Tuns und Lassens mit verwebt hat. Und welch eines zarten Anfassens bedarf es, um die losen Fäden aufzufinden, zu begreifen, was dem Juden wohl und wehe tat, einzudringen in seine Erinnerungen, in seine religiösen Herzschläge, in seine ihm teuer gewordenen wehmütigen Töne, in seine ihn aufrichtenden Tröstungen! Die innere Geschichte der Juden ist eine der erhabensten Elegien: nicht ein verzehrender, verzweifelnder Schmerz, nicht ein hoffnungsloses Aufgeben, sondern ein zartes, inniges, tiefgefühltes Sehnen, eine unzerstörbare Überzeugung, daß die Stunde der Aussöhnung doch endlich schlagen müsse, daß die Liebe des Höchsten eigentlich nie unterbrochen; und daher ist alles teuer, was an ihn mahnt, und soll alles mit ihm in Verbindung gebracht werden, und was von außen Trübes erfahren wird, drängt nur mehr zu ihm hin. Die eigentliche Quelle für jüdische Geschichte wird daher das Buch sein, das diese religiösen Empfindungen, Hoffnungen und Freuden aufbewahrt, das den allmählichen Entwicklungsgang, und wie sich die Lehren des Glaubens ausgeprägt, zeigt: wir wollen hierfür den allgemeinen Namen Talmud brauchen und verstehen hierunter Mischna, Beraita, Midrasch, Gemara usw. Der Geist, der in diesem Buche haucht und weht, ist die jüdische Geschichte: es darf nicht nach Einzelheiten beurteilt, sondern es muß ein Gesamtüberblick gewonnen werden, und dann erhalten auch viele dieser Einzelheiten ihr eigentümliches Licht. Nur aus den talmudischen Schriften kann Aufschluß werden über die

rätselhafte Erscheinung, über das im Juden sich einigende Gemüts- und Verstandesleben: zersetzend, zernagend, bis in die kleinsten Nuancen eindringend und scheidend, und doch wieder ganz Gefühl und Gemüt, ganz Wärme und Hingebung, ganz Begeisterung und Glauben. Es wäre zu weitläufig, dieses hier auseinanderzusetzen, nachzuweisen, wie die Liebe zum Gesetz stets zu neuem Forschen aufforderte und der Verstand in diesem Forschen Nahrung fand; und wie nun wieder durch eine innere Wechselwirkung dieses Forschen jene Liebe erhöhte: auch dieses, der eigentümlichste Zug in dieser Ethnographie, kann nur durch ein tiefes Eingehen, ein gleichsam Sichselbstversenken erfaßt werden.

Der Talmud macht uns also mit dem Grundriß der jüdischen Geschichte bekannt, von ihm aus lernen wir sie, den Gedanken von dem sie getragen wird, verstehen. Geschichtliche, die Schicksale der Juden erzählende Fakta enthalten die talmudischen Schriften weniger. Die feindlichen Stöße übten auf das eigentliche Leben keinen Einfluß: und so lange dieses unangetastet blieb, schienen Druck und Verfolgung nur äußere Berührungen, über die die inwohnende religiöse Kraft erhob. Nur eine Verfolgung wird häufig erwähnt: die Hadrianische. Denn diese schnitt tief ein, sie griff das Gesetz selbst an, untersagte dessen Ausübung, und was fast noch schmerzlicher, selbst das Studium des Gesetzes. Und liegt doch gerade in dem lebendigen Auffassen, in dem Wissen und Erkennen, in der Beschäftigung mit den religiösen Urkunden, in der Wissenschaft des Judentums, dessen mächtigster Reiz und Halt: ist sie doch die alleinige Bürgschaft für Bestehen und Dauer des Judentums. Doch auch diese unglückliche Periode ging unter den folgenden römischen Kaisern vorüber: der Strom nahm wieder seinen gegen außen minder oder mehr trüben, gegen innen ungestörten kräftigen Lauf, und so schweigen nun wieder die Berichte. Die Klage über die Mangelhaftigkeit oder Unzuverlässigkeit der historischen Angaben des Talmuds zeugt daher von einem gänzlichen Verkennen. Der Talmud will nicht eine Geschichte geben; und wo eine spätere Zeit manches über eine frühere berichtet, so trägt dieser Bericht deutlich genug das Gewand der Sage, als daß man nicht diese Hülle erkennen und hinter ihr den moralischen Zweck einer Allegorie, oder des Übertragens gegenwärtiger Zustände auf eine frühere Zeit und Erholung des Trostes aus ihr, oder ein Mnemosynon für Lehren und Sprüche wahrnehmen sollte. – Für Fakta also werden wir uns für einen Zeitraum, über den die früheren jüdischen Chronisten (R. Scherira und Abraham ben Daud) schweigen, oder nur karge Berichte geben, an nichtjüdische Skribenten und einige Dekrete der römischen Kaiser halten müssen. Der Einseitigkeit und den oft durch Religionshaß getrüben entstellten Nachrichten dieser Skribenten wird der aus den eigentlichen Quellen des Judentums erkannte Geist der Geschichte gegenübergehalten werden müssen, um an ihm nach genauester Sichtung das eigentliche der Begebenheiten festzustellen.

Aber auch hinsichtlich der Fakta brauchen wir uns nicht unbedingt den Pro-

fanskribenten in die Arme zu werfen: ein tieferes Eingehen in den kurzen Stil des Talmuds wird uns manche historische Andeutungen finden lassen. Denn gingen auch äußere Ereignisse unbeachtet vorüber, so ließen sie doch zuweilen manche Spur in dem religiösen Leben selbst zurück, insofern durch sie manche neue Normierung bedingt wurde. Was überhaupt ins Bereich der Religion eingriff, konnte nicht mit Stillschweigen übergangen werden: das Buch *Megillat Taanit* bringt eine Art Kalender über die Halbfeiertage, die zur Zeit des Tempels (und einige Zeit nachher) zum Andenken an rettende Begebenheiten gefeiert wurden. Der Zweck des Buches ist zwar ein religiöser, die Halbfeiertage aufzuzählen; aber es werden natürlich diese Begebenheiten, wenn auch in höchst gedrängtem kurzem Stile, erwähnt. Derartige religiöse Beziehungen finden sich auch in den talmudischen Schriften; und wird ein richtiges Verständnis mitgebracht, so werden sich neue historische Quellen öffnen. Und nicht Normen allein, auch Sprüche und Sentenzen werden manchen Aufschluß über historische Personen und Zustände geben. Wir wollen nun hier manche Versuche machen, die jedoch die Grenzen eines Aufsatzes nicht übersteigen sollen.

Über den Zeitraum von Nehemia bis auf die Makkabäerperiode herrscht Schweigen, das vorzüglich bis zum Ende der Perserherrschaft und dem Einzuge Alexanders in Palästina fast ganz lautlos ist. Wir nehmen keine Bewegung auf politischem, aber auch nicht auf religiösem Gebiete wahr: eine Versammlung frommer Männer hat bestanden, bekannt unter dem Namen der großen Synagoge (אגודת הגדולה); eigentliche Lehren haben sich jedoch von ihnen nicht erhalten, und nur folgende drei Sprüche sind von ihnen bekannt: „Seid vorsichtig im Gericht, stellet viele Schüler aus, und machet einen Zaun um die Lehre“ (Abot. 1, 1). Diese drei Sprüche also die alleinigen aufbewahrten Lehrsätze der großen Synagoge! Und erwägt man noch hierzu, daß diese Männer nicht gleichzeitig gelebt, sondern durch etwa zwei Jahrhunderte ihre Wirksamkeit erstreckten, so drängt sich fast von selbst die Vermutung auf, daß diese Sprüche nicht bloß den Charakter einer religiösen und moralischen Belehrung tragen, sondern daß in ihnen vielmehr die Bestrebungen dieser Männer ausgedrückt seien, sie gleichsam die Devise, die Aufschrift für die Aufgabe bilden, die sich die große Synagoge setzte. Werfen wir einen Blick auf die damalige äußere und innere Lage Palästinas. Das Land war in einem Abhängigkeitsverhältnis von den persischen Königen, denen es tributbar war. Es wurde von uns jedoch schon an einem andern Orte (Der gerichtliche Beweis, S. 35 ff.) bemerkt, daß für Entwicklung und Herstellung des Gesetzes dieser Zustand wenig Störendes hatte, da die alten Eroberer in die Gesetzverfassung der unterworfenen Völker selten einen störenden Eingriff taten, sondern den Unterworfenen ihre innere gesetzliche Organisation ließen und sich damit begnügten, daß diese ihnen einen jährlichen Tribut entrichteten und ein Kontingent an Hilfstruppen stellten: denn diese Eroberer hatten größtenteils nur die Vergrößerung ihrer persönlichen Gewalt und Macht im

Auge. Nach seinem Innern war jetzt der jüdische Staat gleichsam eine Republik, und konnte sich nach seinen eigenen Gesetzen regieren. Aber diese Autonomie mochte nur so lange Bestand haben, als man nicht die Herrscher selbst für innere Angelegenheiten anrief und sich ihrem Schiedsurteile unterwarf: so lange nämlich, als der neue Staat seinen Bürgern selbst Recht sprach, und diese sich nicht veranlaßt fanden, etwa am Hofe des persischen Satrapen oder bei von diesem eingesetzten Richtern ihr Recht zu suchen: waren die Herrscher einmal in die inneren bürgerlichen Angelegenheiten gezogen, dann war es um die einheimische Verfassung geschehen. Der Spruch: „seid vorsichtig im Gerichte“ zielte also auf Erhaltung der Autonomie: auf daß die Parteien durchdrungen seien von der Gerechtigkeitsliebe der Richter und der genauen Abwägung des Spruches, und der Veranlassung zur Klage nach außen vorgebeugt werde. In diesem Spruche also ist das Streben der großen Synagoge auf Herstellung der Gerichtshöfe ausgedrückt: und welch ein weites Feld des Wirkens bot sich dar! Nicht unerwähnt möge bleiben, was auch von anderer Seite schon bemerkt wurde, daß der Teil der Mischna, der über Zivilrecht handelt (ein Teil von Nesikin), der älteste der Mischna sei und seine Grundnormen sich von undenklicher Zeit herschreiben. – Gilt nun dieser erste Spruch mehr in politischer Beziehung und zur Schutzmauer gegen außen, so hat der zweite Spruch seine unendlich tiefe Bedeutung gegen innen, für die Handhabung und Aufrechterhaltung des Gesetzes, des Glaubens. Durchforscht man genau die Berichte der letzten Schriften der Heiligen Schrift über die ersten Zeiten des zweiten Tempels, so findet man, daß sie viel Ähnliches mit den früheren des ersten Einzuges Israels in Palästina hatten. Hier wie dort war das Gesetz den Priestern anvertraut: sie waren nach Lev. 10, 10 und sonst zu dessen Wächtern und Lehrern bestellt, und eine solche Funktion war ihnen auch am Beginn des zweiten Tempels nach Ez. 44, 23. 24 zugeordnet. Aber die Priester waren in jener früheren Zeit mehr auf sich, auf ihre Einnahmen „daß ihr euch mäset von den Erstlingen aller Opfer“ (1. Sam. 2, 29), als auf Belehrung und Verbreitung des Gesetzes bedacht: und Samuel, der große Gottesmann, stand auf, entwand die Handhabung des Gesetzes den untreuen Wächtern und machte es zum Gemeingut: er legte Prophetenschulen an, begeisterte Jünglinge für Gesetz und Lehre, daß sie hinausgehen und lehren und Gottes Wort verbreiten. Und die Priester zur ersten Zeit des zweiten Tempels? Sie waren in freundlichem Verkehr mit den Samaritanern, die die tiefblickenden und von Gott durchdrungenen Esra und Nehemia zurückgewiesen hatten, um nicht dem Heidentum neuen Eingang zu gestatten: sie hatten den Samaritanern sogar Zelte im Tempel eingeräumt (Nehemia 13, 4 ff.); wuchs doch priesterliche Herrschaft und Einkommen an, je mehr Opferer und Besucher sich dem Tempel zuwandten! Sie endlich hatten, wie der Prophet Maleachi (1, 7 ff.) berichtet, ganz die Würde ihres Dienstes vergessen, und nur auf eigenen Vorteil bedacht, mehr zur Erniedrigung als zur Hebung des Altars beigetragen. Da erhoben sich nun wie einst Samuel die Männer der großen Synagoge, und brachen die Hierar-

chie für immer. „Stellet viele Schüler aus“, so lautete jener zweite Spruch: das Gesetz werde Gemeingut, und wer die Fähigkeit sich erworben, ist der Berufene. Die Priester wurden also in ihre Schranken gewiesen, sie waren nun nicht mehr die Wächter, sondern wurden überwacht: und keine priesterliche Anmaßung und Vergrößerungssucht konnte mehr stattfinden. Dieses hohe Gut haben nun die Männer der großen Synagoge noch den entferntesten Nachkommen erworben: und es wird noch die späteste Nachwelt, so sie dieses Gut zu bewahren weiß, ihnen sich zum Dank verpflichtet fühlen. Die Hierarchie ist zu jener Zeit im Judentum aufgehoben³; dem ganzen Volke – nicht einigen Bevorrechteten – soll die Lehre unmittelbar nahe sein. Dieses beabsichtigten jene Männer. Sie vertrauten der ganzen Gemeinde die Lehre an, erweckten Lehrer, die sogenannten *Soferim*. Aber weil nun eine geschlossene Kaste aufgehört, so mußte auf der andern Seite Sorge getragen werden vor Zersplitterung, daß nicht etwa durch verschiedene Auffassung die Lehre Beeinträchtigung erfahre; darum der dritte Spruch: „macht einen Zaun um die Lehre“. Hier wird eine Fixierung angestrebt, auf daß das eigentliche Gut unangetastet bleibe.

Und daß die Männer der großen Synagoge ihre Aufgabe, vorzüglich in Beziehung zum zweiten Spruch, glücklich gelöst, lehrt der Spruch Simon des Frommen: „Auf drei Dingen beruht die Welt: auf der Lehre, auf dem Opferdienst, und auf Ausübung der Liebespflichten“ (Abot 1, 2). Dieser Simon wird bezeichnet als „der Rest der großen Synagoge“ (das.), der Letzte dieser in einem großen Zeitraum wirkenden Versammlung; er lebte nach talmudischen Quellen zur Zeit der Invasion Alexanders, nach Josephus einige Zeit später. Die große Synagoge war dem Priestertum gegenübergetreten und hatte eine Allgemeinheit der Lehre bewerkstelligt. Hierdurch mochte aber nicht nur Priestertum, sondern auch Priesterdienst, d. i. die Opfer, viel in den Augen des Volkes verloren haben, was für eine Zeit, wo Opfer noch der Ausdruck des andächtigen Ergusses bildeten und der Tempel, der Sitz wo die Gottheit thronte, als der Mittelpunkt des Staatslebens betrachtet wurde, nur von nachteiligen Folgen begleitet sein mußte. Simon suchte daher das Gleichgewicht herzustellen: er räumt zwar gleich seinen Vorgängern der „Lehre“ den ersten Rang ein, reiht aber unmittelbar an sie den „Opferdienst“: sie beide bilden die Grundlagen der Welt, des Bestehens der Gesellschaft, des Staates. Und daß Simon die Opfer in ihrem höheren eigentlichen Sinn aufgefaßt, beweist sowohl die bekannte Erzählung von dem Nasiräerjüngling (Nasir 4 b), als auch das, was er als die dritte Grundsäule hinzufügt „Ausübung der Liebespflichten“. Die große Synagoge richtete in jenem zweiten Spruch ihr Ziel auf die Theorie: das Studium der Lehre soll allgemein verbreitet werden; ein dringendes Bedürfnis, die Erhaltung des Gesetzes und des Glaubens trieb sie hierzu. Simon suchte auch der religiösen Praxis Geltung zu verschaffen: er empfahl die etwas

³ Der Hohepriester stand zwar noch ferner an der Spitze des Staates, aber nur nach außen und war auch da beschränkt.

herabgekommenen Opfer wieder an, aber die Praxis soll sich nicht auf sie beschränken, sondern sie soll einen anderen Schwerpunkt in der Ausübung wohlthätiger Werke finden; das fromme Tun hat also eine doppelte Richtung: gegen Gott und gegen Menschen. Übrigens mag auch der traurige Zustand des von dem mazedonischen Eroberer heimgesuchten Landes und die, wenn auch die Heimsuchung noch so milde, hierdurch gewöhnlich herbeigeführte Verarmung vieler Bewohner manches zur Anempfehlung des dritten Gliedes in dieser trefflichen Vereinigung beigetragen haben.

Gehen wir nun auch etwas tiefer auf die andere vormakkabäische Periode, die griechische, ein und untersuchen, ob die talmudischen Quellen uns hier einen historischen Leitfaden gaben. Nach dem Tode Alexanders kam Palästina unter ptolemäische, hierauf unter seleuzidische Herrschaft. Das Gesetz hatte zwar schon wie manche Erzählung des Josephus⁴ und viele im ersten Makkabäerbuche erzählten Begebenheiten tiefe Wurzel gefaßt; aber es erwuchs ihm ein Gegner in dem eindringenden Griechentum, zu dem sich ein bedeutender Teil hinneigte. Hellenische Sitten und hellenische Lehren, welchen Kontrast bilden sie mit dem Judentum: und bald standen sich im Innern zwei Parteien gegenüber „die das Land nicht tragen konnte“, und es erfolgte endlich unter Antiochus Epiphanes der völlige Ausbruch, der Kampf auf Leben und Tod, Bestehen oder Nichtbestehen väterlicher Lehre und Gesetzes. Auf die früheren inneren Reibungen scheinen manche Psalmen hinzudeuten; welche ausgeprägte Lehre setzten aber die Vertreter des väterlichen Glaubens dem eindringenden griechischen Geiste entgegen? – Es ist uns ein Spruch enthalten von Antigonus aus Socho, dem Schüler und Nachfolger Simon des Frommen: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen um des Lohnes willen, sondern wie Knechte die dem Herrn dienen auch wenn sie nicht Lohn erhalten: und es sei die Furcht des Himmels (Gottes) auf euch.“ (Abot 1, 3). Dieser Spruch, dessen anderer Teil in ganz losem Zusammenhange mit dem ersten Teil zu stehen scheint, ist eine Charakteristik der Zeitzustände: gibt Aufschluß über die Gestalt, unter welcher das Übel eindrang, und wie die Lehrer ihm entgegenzuwirken suchten. Unter den verschiedenen griechischen philosophischen Systemen empfahl den Kurzsichtigeren sich keines mehr als das epikuräische. Epikur lehrte, das höchste Gut sei in der Glückseligkeit, der Hauptbestandteil der Glückseligkeit aber, ja das höchste Gut selbst sei die Lust (d. i. deren Befriedigung). Die Bestandteile des höchsten Gutes bestehen also in den verschiedenen Arten der Lust, die jedoch untereinander verglichen werden müssen, da manche Lust auch Unlust bereiten kann. Epikur setzte zwar daher die Tugend als die höchste Lust; aber er erklärte zugleich, daß er das Gute nicht denken könne, wenn er die Lüste, welche aus dem Geschmacke oder dem Genusse, oder welche aus dem Gehör oder dem Anblicke schöner Gestalten entstehen, davon nehme. Epikurs Eudämonismus ist also die verfeinerte Genußsucht: die Tugend wird geschätzt, weil sie Genuß, daher aber auch alle anderen

⁴ Vgl. Alterth. 12; 3, 1.

Genüsse. – Diesem entsprechend ist auch seine Lehre über die Götter. Die höchste Seligkeit ist Ruhe, das Ungestörtsein in einem trefflichen Zustande: und da die Götter selig sind, so können sie mit der Verwaltung der menschlichen Angelegenheiten nichts zu tun haben, sie lassen sich durch diese nicht stören und machen sich nichts mit ihnen zu schaffen. Eine solche Lehre, die den Genuß an die Spitze aller Bestrebungen stellt und jedes aus der Erinnerung an die Gottheit sich etwa erhebende Bedenken durch die Behauptung wegräumt, die Seligkeit der Götter selbst bestehe im Genusse und kümmere sich weder um die guten noch die bösen Taten der Menschen, bahnte sich leicht den Eingang zu vielen Weltmenschen, besonders zu dem schon durch den Einfluß seines Klimas sich zum Genusse neigenden Orientalen: und verbunden mit dem Einladenden der gefälligen, ästhetisch-schönen hellenischen Sitten machte sie viele Söhne Palästinas ihrem Gotte untreu. – Dieser schädlichen Doktrin stellt Antigonus seinen Spruch entgegen, der, da Antigonus an der Spitze der Synagoge stand, gleichsam als Spruch und Bekenntnis der dem Glauben anhängenden Partei und als von ihr verbreitete Lehre zu betrachten ist. Epikur hatte scheinbar der Tugend sehr viel eingeräumt, er nannte sie den höchsten Genuß: und es soll also die Tugend gesucht werden nicht um eines äußern Lohnes wegen, sondern weil sie den größten Lohn in sich selbst trägt. Hierdurch mochte er sogar manchen, dem es weniger um sinnliche Lust zu tun war, für sich gewinnen: war doch hier die Autonomie der Tugend aufgestellt! Es wurde aber schon oben bemerkt, daß Epikurs Theorie nur Befriedigung des Verlangens, der Lust im Auge hatte: die Befriedigung gemeiner Genüsse daher auch ein nicht minder begründetes Recht beanspruchen und ebenfalls ihre Erfüllung finden müssen: die epikuräische Autonomie der Tugend ist also nur scheinbar. Diesem gegenüber stellte nun Antigonus die reinste Autonomie der Gottesfurcht auf: „seid nicht wie Knechte, die um des Lohnes willen, sondern die auch ohne Lohn“: die Gottesverehrung trägt ihren Lohn in sich, aber sie wird nicht aus jener unreinen Quelle der Lust abgeleitet: sie hat in dem im Menschen begründeten Göttlichen ihren höhern Ursprung. Und da Epikur seiner Lehre hierdurch die Spitze aufsetzte, daß die Götter sich nicht um die Menschen kümmern, da dieses sie in ihrer Lust und Seligkeit stören würde, so fügte Antigonus als den Schwerpunkt seiner Lehre und ihres Gegensatzes zu Epikur den andern Teil hinzu „und es sei die Furcht des Himmels auf euch.“ Wohl erforscht und erkennt Gott das menschliche Tun, die Welt, die Menschheit ist sich nicht selbst überlassen: Gott wacht über sie, und er bestraft die bösen Handlungen. (Also der Gegensatz zu Epikurs Ruhe der Gottheit und daß das All sich selbst überlassen sei: und durch einen weiteren Rückschluß Gegensatz zu dessen Befriedigung der Lust, die ebenfalls im Menschen Ruhe, das höchste Ziel Epikurs, hervorbringen soll.)

Wir wenden uns nun zu einem Zeitpunkt, der uns das letzte kriegerische Aufflammen der Juden für Selbständigkeit und Wiedereroberung des Vaterlandes vor Augen führt.

Fünfundzwanzig Jahre nach der Zerstörung des Tempels durch Titus brach in Palästina ein großer Aufstand der Juden aus, der zum Mittelpunkt die Stadt Betther hatte. Der Aufruhr wurde geleitet von *Barkochba*, der für den Messias gehalten wurde; Nerv und Geist des Aufruhrs scheint *R. Akiba* gewesen zu sein, der auch entfernte von Juden bewohnte Länder bereist und dort zum Aufruhr gegen Rom angeregt hatte. Woher in *R. Akiba*, dem nicht in Waffen, sondern in der Lehre ergrauten Manne, dessen Gebiet nicht das Schlachtfeld, sondern das Gesetzstudium war, dieser Kriegseifer entbrannte, woher in ihm dieses Auflehnen gegen die römische Herrschaft, das doch von der Partei, zu der *Akiba* als Schüler *R. Josuas* und *R. Eliesars* sich rechnete, an den Zeloten getadelt wurde (vgl. *Gittin* 56), scheint rätselhaft. Für den Aufstand selbst sucht man zwar nach einem unter *Diocletian* (also etwa 160–180 Jahre später) lebenden Schriftsteller, in einem Edikt *Hadrians*, das die Beschneidung verbot, die Veranlassung. Allein abgesehen davon, daß kaum anzunehmen ist, daß *Hadrian* ohne äußere Veranlassung dieses Edikt erlassen habe, so bleibt befremdend genug, daß die jüdischen Quellen nicht nur nicht dieses Verbot hierfür erwähnen, sondern es einfach mit anderen Verboten der Beobachtung religiöser Gesetze in Verbindung bringen, die erst nach unterdrücktem Aufstande und in dessen Folge ergingen. Befragen wir aber eine Äußerung dieses *R. Akiba* selbst, so werden wir einen Aufschluß über ihn und den Aufstand erhalten, der uns zugleich einen tiefen Blick in die große Seele dieses Lehrers werfen, und uns in ihm nicht einen gewöhnlichen Fanatiker, sondern einen von der Größe der menschlichen Würde erfüllten Mann erblicken läßt. Unter den von *R. Akiba* (*Abot* 3) aufbewahrten Sprüchen, die ein ganzes System zu bilden scheinen, stehen drei oben an, deren einer eine allgemeine, die anderen zwei eine speziell religiös-nationale Beziehung haben. Dieser erste Spruch sagt: „Der Mensch ist geliebt (hochgestellt), denn er ist geschaffen im Ebenbilde Gottes; und von dieser großen Liebe wurde er in Kenntnis gesetzt, so wie es heißt: „im Ebenbilde Gottes machte er den Menschen“. Hierauf fährt der Autor fort: „Israel ist geliebt, denn sie heißen Kinder zu Gott (ihr Verhältnis zu Gott ist ein kindliches), und von dieser großen Liebe sind sie in Kenntnis gesetzt, so wie es heißt: „Kinder seid ihr dem Ewigen eurem Gott“ (*Dtn.* 14, 1). Dann: „Israel ist geliebt, denn es wurde ihm ein kostbares Geschenk gegeben, und es ist von dieser großen Liebe in Kenntnis gesetzt, so wie es heißt: „eine große Gabe habe ich euch gegeben, meine Lehre usw.“ (*Spr.* 4, 2). *R. Akiba* geht von einem Universalgedanken aus, mit dem die folgenden speziellen in Verbindung stehen. Wie tief damals die römische Welt gesunken, wie sie jeden moralischen Halt verloren hatte, ist aus der Geschichte der Imperatoren, und daß Rom solche Imperatoren dulden konnte, bekannt. Von dem göttlichen *Oktavius Augustus*, den noch spätere Jahrhunderte ehrten und als Vorbild der Größe betrachteten, dessen Geburtszimmer zum Tempel geweiht wurde und einem schuldigen Patrizier Verzeihung brachte (*Sueton Oktav.* 5), wird ein Sittengemälde entworfen (*das.* 71), das in vieler Hin-

sicht erröten macht, seinem Lobredner aber nach der allgemeinen Verderbtheit gar nichts Verfängliches zu haben scheint. Zu dem Tempel, den ein Caligula zu seiner eigenen Anbetung errichtet hatte, strömten die Vornehmen und suchten dort als Priester dieses Gottes zu fungieren (Ders. Caligula 22); und selbst die besten Kaiser, wie etwa ein Trajan, welche Flecken haften an ihrer Sittlichkeit (vgl. Dio Cassius 68): Und nichtsdestoweniger rief der Senat jedem neuen Kaiser als ein Überschwängliches, kaum Erreichbares den Glückwunsch zu: Sei glücklicher als August, tugendhafter als Trajan! (Eutropius 8, 5). Das römische Reich hatte jetzt nur Sklaven: die Großen fürchteten nicht und achteten nicht deren Tadel und lebten ihren Lüsten; die Kaiser wieder blickten mit derselben gleichgültigen Verachtung auf *alle* Stände der Gesellschaft und lebten ihrem ungezügelten Hang und ihren ungezähmten Ausschweifungen. – Gegen diese Erniedrigung, dieses Selbstaufgeben und Verzichten auf jede sittliche Würde spricht R. Akiba: Der Mensch ist groß und hochgestellt, er ist erschaffen im Ebenbilde Gottes; und wie darf er je in solche verächtliche Sklaverei herabsinken, wie sich je sich selbst so entfremden? Diese Worte konnten bei den Juden, die an ihrem Glauben, der Keuschheit und Reinheit so nachdrücklich und wiederholt empfiehlt, einen Probestein für das allgemeine Sittenverderbnis finden, auf Verständnis rechnen: der Mensch hochgestellt, ein Ebenbild Gottes, wie tief waren die Zeitgenossen unter diese Ebenbildlichkeit herabgesunken! Und diese entarteten gesunkenen Römlinge, sie waren die Herrscher der Welt, und drückten mit grenzenloser Willkür die Unterworfenen! Ein solcher Gedanke war einem Geiste, der ganz von der Würde des Menschen erfüllt war, unerträglich. Nicht daß Israel nicht frei, sondern daß es das Joch dieser verächtlichen Unfreien, dieser erniedrigten Sklaven trug, erregte den tiefsten Schmerz in R. Akiba: Israel, das seinen Wert fühlt als Mensch, Israel, das in kindlichem Verhältnisse zu Gott steht und dem ein hohes Geschenk wurde, das ihm die edelste Freiheit brachte, ein gemarterter Knecht feil den Menschen in sich aufgebender Knechte! Die Worte des gefeierten Lehrers fanden in den mit Unwillen das schwere römische Joch Tragenden Anklang; und hätte Akiba um drei Jahrhunderte später gelebt und mit seinem Geiste eine kompakte Masse, wie sie sich noch in seinen Tagen in Palästina fand, angefeuert, dann würde vielleicht seiner großartigen Ansicht ein anderer Erfolg entsprochen haben. Zu seiner Zeit jedoch war die alte römische Kriegszucht und der römische Kriegsgeist in den Legionen noch nicht ganz erloschen: und wenn auch Rom in sich zusammengesunken war und durch die Legionen in sich selbst zerdrückt wurde, so wurde es doch von ihnen gegen außen und gegen die unterworfenen Völker noch einige Zeit getragen.

So wie nun in kurzen Umrissen und Andeutungen die Geschichte oder Gesichtsmotive ganzer Zeitalter niedergelegt sind, so leitet auch mitunter manches gedrängte lapidarische Wort oder mancher Spruch auf historische religiöse Beziehungen. Von Hillel werden (Abot 2, 4) mehrere Lehrsätze angeführt: „Sondere dich nicht ab von der Gemeinde (dem Allgemeinen): traue dir nicht

bis an den Tag deines Todes: verurteile nicht deinen Nächsten, bis du selbst in seine Lage gerätst: *sage nicht von einer Sache, die unmöglich zu verstehen ist, daß sie am Ende doch werde verstanden werden*: sprich nicht, wenn ich werde Muße haben, werde ich lernen (dem Gesetzstudium obliegen), vielleicht wirst du keine Muße haben.“ Mehrere dieser Sätze enthalten die reinsten Tugendlehren und bedürfen keiner Erklärung, nur scheint die Aneinanderreihung etwas auffallend, da kein innerer verbindender Gedanke zwischen ihnen zu walten scheint; der hervorgehobene Satz endlich: „sprich nicht von einer Sache etc.“ ist sehr dunkel, und es lassen die vielfach versuchten Erklärungen unbefriedigt. – Orientieren wir uns vorerst über diesen Hillel. Für Hillel den Älteren, der unter Herodes lebte (120 Jahre vor der Zerstörung des Tempels) ist er mit R. Lippman Heller (z. St.) schwerlich anzunehmen: er hätte dann seine Stellung oben im ersten Kapitel, wo dieser Hillel angeführt ist, finden müssen⁵. Ebenso wenig dürfte er für den Sohn des in diesem Kapitel unmittelbar vorher erwähnte R. Gamaliel zu halten sein⁶, da es in diesem Falle heißen würde: Hillel sein Sohn sagte. Es ist also hier nur der Patriarch (Nasi) Hillel der Zweite, Sohn des R. Jehuda Nesia wahrzunehmen. Dieser Hillel II. lebte zur Zeit Konstantins, der das Christentum zur herrschenden Religion im römischen Reiche machte, und vielleicht noch nach demselben. Auf die politische Stellung der Juden übte, wie schon manches Edikt Konstantins und noch mehr die folgender Kaiser zeigen, diese Einführung des Christentums keinen günstigen Einfluß; und noch nachteiliger zeigte sie sich für die religiöse Stellung. Das heidnische Rom warf dem Juden *Aberglauben* vor, denkende Männer erkannten jedoch den Wert des Judentums und es neigten sich ihm reinere Gemüter zu: eine Verfolgung aber wegen des Glaubens kannte das alte Rom, mit Ausnahme der Hadrianischen, die aber mehr aus Rachegefühl hervorging, nicht. Das christliche Rom warf dem Juden *Unglauben* vor, erblickte in ihm für das was er nicht glaubte einen Gegenstand des Hasses, und es lastete auf dem Juden nicht nur das Joch des Herrschers, sondern auch das des religiösen Widerwillens, der unter späteren Kaisern in eigentlichen Religionshaß ausartete. – Zu den Unannehmlichkeiten, die der neue Umschwung herbeiführte, gehörten die Disputationen oder Colloquien, die über religiöse Gegenstände gehalten wurden, und von denen man in den Talmuden mehrere Andeutungen findet. Diese Dispute hatten Verdrießliches, man berief sich von der einen Seite auf mißverständene Bibelstellen, denen dann die Juden eine andere Deutung gaben, und so führten diese Dispute zu keinem anderen Resultat als zur Steigerung des Hasses, und wurden daher von den Juden gern gemieden (vgl. Schabbat 116). Die Angeseheneren konnten sich jedoch dem religiösen Wortstreit nicht entziehen: so findet man den am Hofe geachteten R. Abuhu häufig in solchen Disputationen begriffen, und noch mehr mußten wahrschein-

⁵ Was R. L. Heller gegen diesen Einwurf vorbringt, ist ungenügend.

⁶ So meint es Menachem Asaria (angeführt bei *Heller*, das.), mit Beziehung auf Pesachim 51.

lich die mit dem Titel „erlauchte Patriarchen“ (*illustres patriarchae*) beehrten Nasiim als Vertreter und Verteidiger des Glaubens in den Schranken erscheinen. – Daß der erwähnte Hillel nach dieser Richtung viel Umgang mit Christen gehabt, scheint schon der Umstand zu beweisen, daß ein Kirchenskribent (Epiphan. *Haeres. Th. 1. S. 127*) sich erzählen läßt, er habe auf dem Totenbett das Christentum angenommen. Die Richtung Hillels war aber im Gegenteil entschieden gegen das Christentum, und eine, wie es scheint, selbst von Zeitgenossen mißverstandene Stelle zeigt, mit welchen tüchtigen Waffen er kämpfte. – Um diese Zeit flammte auch das Feuer über die Mysterien des Christentums auf: verschiedene Parteien müdeten sich ab es zu verstehen und verständlich zu machen: Personen, die nach ihrem Alter, Geschlecht und Beschäftigung am wenigsten befähigt waren zu urteilen, am wenigsten geübt in abstrakten Schlüssen, versuchten sich über diese Fragen; und Tertullian rühmt, daß ein gewöhnlicher christlicher Arbeiter dergleichen Fragen, die die weisesten griechischen Philosophen verwirrt machen würden, leicht zu beantworten imstande sei! Den Juden stellte sich eine solche Lehre durchaus als unverständlich dar. Wenn dort der Glaube den Verstand in die Grenzen eines nicht zu fassenden Verständnisses hineindrängte oder die Hoffnung erregte, daß man endlich doch zum Verständnisse gelangen werde, so zeigte sich dem Juden von vornherein eine nicht zu beseitigende Unmöglichkeit. – Und diese polemische Richtung liegt in ihrer Ausdehnung auf das Verhältnis der Polemisierenden dem obigen, auch auf das Allgemeine der Lebensverhältnisse anwendbaren Spruche, zugrunde. „Sondere dich nicht ab von der Gemeinde“, eine treffliche Aufforderung zur Teilnahme an der Gesellschaft und zur Beförderung ihrer Zwecke; aber auch die Mahnung festzuhalten an Glauben und Glaubensbrüdern, und mit ihnen ihre verschiedenen Lagen zu teilen. „Traue dir nicht bis an den Tag deines Todes“ und „verurteile nicht deinen Nächsten bis du in seine Lage gerätst“: neben ihrem allgemeinen tiefen Sinn auch anwendbar auf jene, die den Glauben mit geistigen Waffen verteidigen, daß sie auf ihrer Hut seien und sich nicht des Sieges gewiß einer sorglosen Sicherheit hingeben. Hingegen möge aber auch niemand über sie, wenn ihnen etwa in der Hitze der Diskussion ein zweideutiger oder zu Mißverständnissen Anlaß gebender Ausdruck entfährt, vorschnell ein verdammendes Urteil fällen. Den Schwerpunkt aber bildet: „sage nicht von einer Sache, die unmöglich zu verstehen ist usw.“ Dieses ist die stärkste polemische Waffe des Judentums: und es schließt der Spruch mit der allgemeinen, hier noch ein besonderes Gewicht gewinnenden Aufforderung zum Studium der Lehre: in ihm findet das Judentum Ersatz für Leiden und Kraft zur Ausdauer, und es darf daher nicht erst für die Stunde der Muße aufgeschoben werden.

II

Die Geschichte der Juden harret noch des Meisters, der den Geist der dahingegangenen Geschlechter heraufbeschwöre, den toten Geschichtsmonumenten Leben einhauche, den, Juden und Judentum nach seinen mannigfachen Ausströmungen begeisternden und erhebenden Gedanken auffinde, die Pulsadern und Pulsschläge dieses Lebens uns so bemerkbar und fühlbar mache, daß wir sie gleichsam schlagen hören und uns nach ihrer höheren Intonation oder Deprimierung mit ihnen gehoben oder niedergedrückt fühlen. Der Unstern, der von jeher über dem Juden waltete, Verkennung, waltet auch über seiner Geschichte, über seinem eigentlichen Geschichtsstoff. Die Kritik hat seit *Niebuhr*⁷ nachgewiesen, daß die als historisch ausgegebenen Anfänge des römischen Staates der historischen Unterlage entbehren und in den Kreis der Sagen zu verweisen sind. Doch seien auch diese Angaben nur auf den Boden der Wirklichkeit übertragene Dichtungen, sie haben dennoch ein Reales: den römischen Geist mit seiner glühenden Vaterlandsliebe und seiner gewalttätigen Rücksichtslosigkeit, wie er sich bis in den letzten Tagen des eigentlichen Roms manifestierte. Die Geschichtswerke über Juden und Judentum, wie sie uns bis jetzt vorliegen, zeigen das umgekehrte Verhältnis: sie bringen Tatsachen, aber kein Leben, der Geist, der über diesen Tatsachen schwebt, wird vermißt, es ist eine Wanderung durch verbrannte trostlose Steppen: und diese Wanderung um so ermüdender, als auch zuweilen die Tatsachen entstellt sind. *Josephus* schrieb eine Geschichte seines Volkes, mehr Chronik als Geschichte; trockene Nebeneinanderreihung der Begebenheiten, selten durch ein lebendiges Moment gehoben. Er nahm vielleicht, da er für Römer schrieb, die römischen Geschichtswerke, in denen Begebenheiten das vorwiegende Element, zum Muster; aber er übersah wie verschieden der römische Staat nach Anlage und Entwicklung vom jüdischen Staate sei, und daß daher auch die Geschichte dieser beiden Staaten in verschiedenem Geiste erfaßt werden müsse. Rom war seit seinem Entstehen erobernd und diesen Plan verfolgte es stets, sein Lebensprinzip lag in dem Gegensatze ihm widerstehender Völker: als dieser Gegendruck aufhörte, und es ihn höchstens nur an den äußersten entfernten Grenzen fühlte, mußte es in sich zusammensinken. Der jüdische Staat auf sein Inneres, auf die hohe Aufgabe das Göttliche zu wahren angewiesen, konnte nie in Eroberungen seinen Schwerpunkt finden: den Versuchen Davids, die Waffen weit zu tragen, folgte eine verheerende Pest (2. Sam. 24), und nie wird auf ihn als den kriegerischen, erobernden, sondern als auf den frommen gottbegeisterten König zurückgesehen. Die Geschichte des jüdischen Staates ist in dessen innerer Entwicklung und dem Widerstande den er gegen außen leistete, zu finden; und wie tief hat sich *Josephus* auch an der Wahrheit versündigt, als er seine Geschichte für *die Römer* schrieb und den Bestrebungen seines Volkes häufig gerechte Anerkennung versagte! Es ist zwar für ihn manche Entschuldigung

⁷ [B. G. Niebuhr, 1776–1831, Geschichtsforscher, Verf. „Römische Geschichte“.]

aufzufinden, und er hat in seiner Apologie gegen Apion eine teilweise Sühne abgetragen; aber sein Geschichtswerk gewinnt hierdurch nicht, und kann den Namen einer Geschichte der Juden nur einseitig beanspruchen. – Was von den entstellenden Berichten der Kirchenväter und späterer nie ganz von Religionshaß befreiten Schriftsteller zu halten sei, wurde schon früher bemerkt; und wenn in neuerer Zeit ein kritischeres Verfahren (obschon noch immer nicht den Anforderungen einer genauen Sichtung ganz entsprechend) hervortreten scheint, so harrt der in den tiefsten Schichten jüdischen Lebens waltende Geist noch immer vergebens auf seine Erlösung. Der Versuch, ihn nach modernem Zuschnitt und modernen Ansichten zu messen, führt nur zu unwürdiger Verkennung und Entstellung: der Geist der jüdischen Geschichte muß aus sich selbst erforscht und erkannt werden; die eigentliche Quelle bilden, wie oben bemerkt wurde, die talmudischen Schriften.

Die *Sprüche der Väter* enthalten Geschichtsmonumente oder geben über diese Aufschluß: sie haben oft neben ihrer allgemein religiösen oder moralischen Seite eine tiefe historische Beziehung. Auf solche Beziehung haben die Sprüche der großen Synagoge bis auf Antigonus aus Socho geleitet: mit dem Tode des Antigonus tritt ein neuer Wendepunkt ein, sowohl hinsichtlich der geschichtlichen Hindeutung, die nun zumeist sich ausschließlich auf das innere Staatsleben richtet, als hinsichtlich der Träger dieser Sprüche, die nicht wie früher einzeln aufeinander folgen, sondern von denen je zwei durch einen Zeitraum von etwa 160 Jahren nebeneinander leben. Diese je zwei hervorragenden Zeitgenossen waren nach der Mischna (Chagiga 16) Häupter des Synhedriums: der je zuerst genannten *Nasi* (Synhedralpräsident), der nach ihm Genannte *Ab-Bet-Din* (Vizepräsident). *Jose ben Joëser* aus Zereda und *Jose ben Jochanan* aus Jerusalem eröffnen die Reihe. Jose ben Joëser stellte den Spruch auf (Abot 1, 4): „Laß dein Haus ein Versammlungshaus der Weisen sein, lagere dich im Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte.“ Jose ben Jochanan sprach (das. 1, 5): „Laß dein Haus weit geöffnet und Arme deine Hausleute sein, und laß dich nicht zu sehr in Gespräch ein mit der Frau.“ Diese allgemein gehaltenen und auf sittlicher Grundlage ruhenden Gnomen rufen den Spruch Simon des Frommen: „Auf drei Dingen beruht die Welt: auf der Lehre, auf dem Opferdienst und auf Ausübung der Liebespflichten“ (vgl. oben S. 205) zurück. Jose ben Joëser hebt das erste dieser Trias „die Lehre“ hervor, will häufigen Umgang mit Weisen und Belehrung aus ihrem Munde; Jose ben Jochanan nimmt das andere Ende „die Liebespflichten“ auf, und empfiehlt Gastfreundschaft und Spenden an Arme: das mittlere Glied „der Opferdienst“ fehlt sowohl in dem Spruche des einen als des andern. Gehen wir jedoch näher auf die Begebenheiten der Zeit ein, in der diese Männer lebten, so wird hierüber Aufschluß, und es wird zugleich die wichtige geschichtliche Frage über die Zeit der Entstehung des Synhedriums ihre Erledigung finden.

Jose ben Joëser war eine hervorragende Persönlichkeit *in den Tagen des makkabäischen Religionskampfes*. Er starb als Märtyrer, besiegelte den Glau-

ben dem verräterischen Hohenpriester *Alkimus* gegenüber mit seinem Blute, erzählt der Midrasch (Bereschit rabba 65); und es drückt die einfache prunklose Weise mit der sein geduldiges Leiden als sich selbst verstehend, ja fast nur als Nebensache referiert wird, der Erzählung das unverkennbare Zeichen der Wahrheit auf. Als halachische Lehren sind von ihm drei Vorschriften (Edujot 8, 4) enthalten, die sowohl durch ihr altaramäisches Idiom, als daß eine dieser Vorschriften sehr dunkel ist und die spätere Zeit kaum mehr hierüber Bescheid wußte (Aboda Sara 37), sich als authentisch zeigen. Er war Priester (Chagiga 18), und naher Anverwandter des ebenfalls aus Zereda oder Zeredot stammenden abtrünnigen Alkimus, der ihn bei der Vorbereitung zu seiner Hinrichtung spöttisch fragte, wo das Siegerroß sei, auf das ihn sein Herr (Gott) gesetzt, und der dann aber durch das stille Ertragen Jose's sich selbst den Tod gegeben haben soll⁸. Jose wird auch als *Chasid* in der Priesterschaft gerühmt; und wenn im ersten Buch der Makkabäer (2, 42) erzählt wird „und es versammelte sich zu ihnen – dem Mattathias und seinen Söhnen – eine Versammlung der Chasidäer; wenn ferner im zweiten Buch der Makkabäer (14, 6) der verräterische Alkimus dem syrischen Könige Demetrius auf dessen Frage, auf welche Kräfte sich die widerspenstigen Juden stützen, antwortet: „Sie die genannt werden die Chasidäer der Juden usw. nähren den Krieg“, so wird wohl in diesen Stellen auch auf Jose und vielleicht auf ihn zumeist gezielt. War er doch Präsident des Synhedriums! Auch wird im ersten Buch der Makkabäer (7, 12 ff.) berichtet, „daß Schriftgelehrte und Chasidäer zu Alkimus und dem, auf dessen Anstiften das Land mit einem Kriegsheere überziehenden syrischen Feldherrn Bacchides, gekommen und um Frieden gebeten. Alkimus gewährte scheinbar ihre Bitte, ergriff aber hierauf sechzig Mann von ihnen und ließ sie hinrichten.“ Hierauf scheint die obige Erzählung des Midrasch hinzuzielen; und erlitt damals Jose ben Joëser den Märtyrertod.

Jose lebte also in der unglücksvollen Zeit, in welcher der lange im Innern gährende Zwiespalt zwischen religiöser Nationalität und eingedrungenem Griechentum zum Ausbruch kam, die zum Hellenismus sich hinneigende Partei mit ihrem Plan, dem ererbten Kultus ganz abzusagen, offen hervortrat. In solcher Zeit galt es um so mehr, daß die Frommen und Treugebliebenen sich um die Lehrer und Schirmer des Glaubens scharten, die Reihen der Frommen sich eng aneinander drängten und eine feste Vereinigung gegenüber den frevlerischen, hellenischen Sitten und Lehren huldigenden Griechlingen bildeten. Und darum der mahnende Spruch des Jose ben Joëser „Laß dein Haus ein Versammlungshaus der Weisen sein usw.“ „Weise“ der gewöhnliche Ausdruck für „Lehrer“; hier also die dringende Aufforderung zum kräftigen Anschließen an den Glauben und die ihn vertretende Partei. – Auch der Spruch seines Zeitgenossen „Laß dein Haus usw. Arme deine Hausleute sein“ will einen Gegensatz zu den bacchantischen griechischen Orgien aussprechen; nicht

⁸ Ber. rab. aaO, woselbst zu vergleichen die Beziehung des Siegesrosses. Alkimus ist das gräzisierte hebräische אלקימ, im Midrasch kurz יקי.

schwelgende Symposien sollen dein Haus und deinen Tisch entweihen, sondern Arme sich an deinem Mahle und deinen Spenden laben. Und diese Mahnung gewinnt noch eine tiefere Bedeutung, bedenkt man, daß der Gegensatz der in Wollust und Üppigkeit sich wiegenden griechischen Partei zu den mit Entbehrungen und Mühseligkeiten kämpfenden Nationalen wohl manchen in solchem Kampfe Ermüdenden auf die andere Seite hinüber zog: eine Vermutung, die durch den diese Zeitumstände schildernden Ps. 73 fast Gewißheit erhält⁹. Auch der Nachsatz „Laß dich nicht zu sehr in Gespräch usw.“ dürfte eine historische Beziehung auf die durch Hetären entsittlichten griechischen Gelage haben, vielleicht auch ein Ausdruck des Abscheues gegen manche Frauen sein, die wie von einer das Heiligtum (den Altar) frech verhöhnenden Priestertochter erzählt wird, zu dem der weiblichen Phantasie viel Reizendes darbietenden Griechentum übergegangen sein mochten¹⁰.

Überblicken wir nun die inhaltsschweren Zeiten von dem Eindringen hellenischen Lebens und Lehrens bis zu dem völligen Ausbruche des Nationalkampfes und forschen, wer die eigentlichen Vertreter des väterlichen Glaubens waren, so dürften sie in den Reihen der Priester, wenn auch später der Aaroneide Mattathias und seine gottbegeisterten Söhne sich für Rettung des Glaubens und des Vaterlandes erhoben, vergebens gesucht werden. Wie früher die Priester, nur den eigenen Vorteil berücksichtigend, sich gegen die das Entstehen des neuen Staates bedrohenden Samaritaner freundlich bewiesen hatten, so hatten jetzt viele von ihnen mit dem Feinde gemeinschaftliche Hand gemacht. Welche Schmach brachten Hohepriester wie Jason, Menelaus, Alkimus über Israel, und wie würdigten sich die Priester selbst, indem sie Tempel und Opfer vernachlässigten und an dem unwürdigen antinationalen Treiben teilnahmen (vgl. 2. Makk. 4, 14), herab! Jenes mittlere Glied, „der Opferdienst“, konnte daher nicht mehr anempfohlen werden. Die diesen Dienst zu verrichten hatten, waren einer großen Anzahl nach nicht Diener Gottes, ihre Hand verunreinigte die Opfer.

Jose ben Joëser, der Chasid – Fromme – unter den Priestern wurde um die Zeit vor dem Einfall des Antiochus und der darauf erfolgten Erhebung des Mattathias, Präsident – Nasi – des Synhedriums. Zu ihm hatte man, obschon Priester, wegen seiner ausgezeichneten Frömmigkeit Vertrauen; doch wurde der Vorsitz, den früher ausschließlich der Hohepriester annahm, geteilt, und man ernannte einen Vornehmen¹¹ aus Jerusalem, Jose ben Jochanan, zum Mit- oder Vizepräsidenten (Ab-Bet-Din). Diese beiden Männer suchten denn auch den Volkssinn zu stärken und den griechischen Einfluß moralisch zu

⁹ Vgl. vorzüglich Ps. 73, 11–14. Daß dieser Ps. Beziehung zu dieser Zeit habe, ist in unserer Schrift: Über den Einfluß der paläst. Exegese, S. 233 nachgewiesen worden.

¹⁰ Vgl. Succa zu Ende. Doch ist hierdurch keineswegs in Abrede zu stellen, daß auch Frauen den Märtyrertod erlitten. Vgl. 1. Makk. 1, 60 u. sonst.

¹¹ Wie der Ausdruck (יְדוּשִׁלִּים) אִישׁ besagt.

brechen. Von ihnen hat sich die Verordnung erhalten, daß der Boden des Auslandes als levitisch unrein zu betrachten sei (Schabbat 14); ferner sprachen sie eine levitische Unreinheit hinsichtlich der Glasgeschirre aus (das.). Die abgefallene Partei hatte Heiligtum und Opfer entweiht und verunreinigt; die Vorschriften der levitischen Reinheit sollten nun eine Scheidewand zwischen den Treugebliebenen und den Abtrünnigen bilden, gleichsam das Lösungswort sein, an dem die beim Glauben Ausharrenden einander erkennen und in sich das Gefühl der Selbständigkeit und des Widerstandes gegen griechischen Einfluß erwecken. Vielleicht wollte auch die Vorschrift hinsichtlich des ausländischen Bodens dem häufigen Verkehr mit Syrien entgegentreten: dorthin, zu den in dessen Hauptstadt residierenden Großen, zogen häufig die jüdischen Griechlinge und suchten deren Gunst zu erschleichen oder mit Verrat des Vaterlandes zu erkaufen. Auch die Vorschrift hinsichtlich der Glasgeschirre scheint Ähnliches beabsichtigt zu haben: es sollte der verderbliche, den Hang zur griechischen Lebensweise fördernde Luxus gehemmt werden, auf daß die alte Einfachheit Scheidewand und Schutzwehr gegen das Eindringen schädlicher Elemente bilde.

Die Wirksamkeit Jose ben Joëfers und Jose ben Jochanans, mit denen die Rekonstituierung des Synhedriums beginnt, fällt also in eine der größten Epochen und übte auf den Befreiungskrieg einen unberechenbaren Einfluß: sie stehen an der Spitze der dem Glauben Treugebliebenen. Jose ben Joëfer selbst erleidet für ihn den Tod. Die historischen Schriftsteller dieser Zeit – Verfasser der Bücher der Makkabäer und Josephus – schweigen über diese Männer; ihr geräuschloses Wirken verschwindet neben den glänzenden Kriegstaten des makkabäischen Juda und seiner Heldenbrüder: aber die jüdische Geschichte, die zumeist sich nach innen wendet und verkünden will, wie das Glaubensschiff gebaut und ausgerüstet wurde, daß es unversehrt durch die wilden Strömungen und Klippen der großen Reihe unheilvoller Jahrhunderte ging, räumt diesen Männern einen hohen Rang ein. Gestalten, die am inneren Bau des Glaubens wirken und mit Anhänglichkeit und Treue für ihn erfüllen, daß die Gegenwart sich an den Riß stelle und Stürme und feindlichen Andrang abwehre, und die Begeisterung sich noch auf viele Geschlechter hinaus ergieße, sind die eigentlichen Träger des in der Geschichte der Juden waltenden inneren Geistes.

Das syrische Joch wurde endlich abgeschüttelt, Judäa erlangte als Preis der großen aufopfernden Kämpfe seine Selbständigkeit wieder: unter Simon dem Makkabäer (170–178 der seleuc. Ära) und seinem Sohne Jochanan Hyrcan (178–210) erhob sich das Reich zu ungemeiner Blüte. In dieser Zeit standen *Josua ben Perachja* und *Nittai* aus Arbel an der Spitze des Synhedriums: sie werden als Nachfolger des Jose ben Joëfer und Jose ben Jochanan angegeben. Josua ben Perachja stellte den Spruch auf (Abot 1, 6) „Verschaffe dir einen Lehrer, erwirb dir einen Freund, und beurteile jeden Menschen nach der bessern Seite.“ Nittai sprach (das. 1, 7): „Halte dich fern von einem bösen Nach-

bar, laß dich in keine Verbindung mit dem Bösen ein, und gib nicht die Hoffnung auf Vergeltung auf“ (daß den Bösen die Strafe ereile; der von ihm gebrauchte Ausdruck פורענות hat die Bedeutung: diesseitige Bestrafung, Unglückszeit. Der Spruch des Nittai trägt in seinem letzten Teile das fast unverkennbare Zeichen einer historischen Beziehung; und nicht wenig frappiert auch der Gegensatz dieser beiden Sprüche. Der Spruch des Josua ben Perachja ist vom Geiste der Milde und menschenfreundlicher Belehrung durchweht; er drückt sich positiv aus, mahnt, an dem Guten zu halten und von jedermann das Beste zu denken. Nittai spricht abmahnend, streng, zurückstoßend: „Halte dich fern, laß dich nicht ein mit Bösen usw.“: es ist hier eine gewisse Härte unverkennbar. – Holen wir uns Aufschluß aus den Zeitereignissen. Die griechische Partei war besiegt und aus den festen Plätzen, die sie inne hatte verjagt (1. Makk. 13 ff.): Judäa wurde wieder der Sitz des alten Glaubens. Und dennoch war eine sadduzäische Partei zurückgeblieben, die sich nicht lange hierauf bei einem weiter zu erwähnenden Vorfall zur Herrschaft und Macht erhebt! Wie befremdend, daß, da der große makkabäische Kampf ein religiöser war und der Erhaltung und Behauptung des Glaubens galt, die Partei, die ihn hervorgerufen, geduldet und nicht bis auf die letzten Spuren von den Siegenden vernichtet wurde! Hieß nicht solche Schonung, die überhaupt bei Religionskriegen selten, den Feind im Schoße des Glaubens hegen und ihn an dessen Mark zehren lassen? – Es scheint jedoch, daß wenn später der Name Sadduzäer (Zeduki) als Benennung für den nur die Lehre der Peruschim, die Tradition, in Abrede Stellenden galt, es in früherer Zeit unter den Sadduzäern selbst Abstufungen gab: manche standen fast außer dem Judentum und es bedurfte nur einer äußeren Regung, wie der unter Antiochus, daß sie dem Judentum ganz absagten; andere verharrten innerhalb desselben, mochten sich zwar mit der Lehre der Peruschim (Pharisäer) nicht befreunden, waren aber auch ebenso fern von einem eigentlichen Aufgeben des Glaubens. Diese Partei wäre wahrscheinlich, da sowohl die Forderung der Fortentwicklung des Glaubens als der Wille des Volkes für die Peruschim sprach, mit dieser allmählich zusammengeschmolzen, wenn nicht die unselige Politik mancher hasmonäischen Könige sie zur eigentlichen Partei erhoben und den Sektengeist genährt hätte. Es ist falsch anzunehmen, daß diese Sekten der Politik die Richtung gegeben, sondern es rief vielmehr die Politik die Sekten wach. Als daher seit Herodes die Politik anderswo ihren Schwerpunkt suchte, nimmt der Sektenhaß bedeutend ab; sadduzäische Hohepriester werden geduldet, die Peruschim gehen – welches nach der früheren großen Kluft kaum denkbar – mit ihnen um, und die Sadduzäer verlieren sich endlich (wie anderswo nachgewiesen werden wird) im peruschäischen Judentum. – Nach den makkabäischen Siegen wandte sich der Zorn des Volkes gegen die Abtrünnigen: Jene, die im Glauben verblieben waren, mit dem Feinde nicht gemeinschaftliche Hand gemacht hatten und die nur in Meinungen abwichen, die sie wohl jetzt nicht zur Schau trugen, wurden geschont oder blieben vielmehr unbeachtet. War doch das Land

reichlich mit Bürgerblut getränkt, der langwierige Kampf hatte Tausende hinweggerafft: ein neuer Bürgerkrieg würde das Land vollends verödet und es zur leichten Beute seiner, wie die Geschichte zeigt, noch immer lauerten syrischen Feinde gemacht haben. Die Einsichtigeren und von der Sorge für das Wohl des Vaterlandes wahrhaft Durchdrungenen mochten daher wohl gern den Geist der Milde und Versöhnlichkeit vorherrschen lassen: und dieser Geist dürfte in den Worten des Josua ben Perachia, des als Synhedralpräsidenten einflußreichen und das Vaterland vertretenden Mannes zu vernehmen sein. Er mahnt einen Lehrer und Freund zu erwerben, daß man sowohl beim Erlernen als im vertraulichen Umgange sich nur an der einen, rechtmäßigen Glaubensquelle laben: doch beurteile man nichtsdestoweniger jeden mit Nachsicht, man sei nicht sogleich bereit, ein Verketzerungsurteil auszusprechen und auf einen Verdacht jemanden als Parteigänger der Abtrünnigen, als Feind des Glaubens und des Vaterlandes zu verdammen: „beurteile jedermann nach der bessern Seite“ ist der Schlußstein seines Spruches. – Aber dieser Geist der Versöhnlichkeit wurde von oben herab verscheucht, an seine Stelle Parteihaß und Sektiererei vom Thron aus ins Leben gerufen. Jochanan Hyrcan lud einst die Peruschim, denen eifriger Anhänger er war, zur Tafel und gab ihnen seine Ergebenheit so sehr zu erkennen, daß er sie aufforderte, im Falle sie ein Unrecht an ihm wüßten, es offen auszusprechen. Ein Peruschi erhob sich hierauf und sagte, daß er sich der Hohepriesterwürde begeben möge, da seine Mutter zur Zeit der Schwangerschaft mit ihm bei den Feinden gefangen gewesen sei¹². Jochanan wurde, weil die Peruschim nicht den Redner mit Tode bestrafte, aufs äußerste aufgebracht, ließ die Lehrer hinrichten und warf sich dem Sadduzäismus in die Arme¹³. Ob Josua ben Perachja dieses unselige Ereignis erlebt, ist schwer zu ermitteln; aber wohl scheint der andere Synhedralpräsident, Nittai aus Arbel, Zeuge dieser Katastrophe gewesen zu sein: Zeuge wie gegen die Peruschim, die mit ihrem Blute Glauben und Vaterland gerettet, gewütet wurde, der Herrscher vergessend, wem er den Thron verdanke, die Sadduzäer als dessen Stützen berief, und sie die früher erfahrene Schonung schlecht vergalt. Welche Früchte hatte jener Geist der Versöhnlichkeit getragen! Darum die vorwaltende Strenge im Spruche Nittais: „Halte dich fern von bösen Nachbarn und verbinde dich nicht mit dem Bösen“; keine Annäherung, kein Umgang, keine Verbindung mit ihnen, die jetzt die Machthaber und – wie verschieden von den früheren Tagen des Josua ben Perachja – jetzt an allen Seiten hervortreten! „Und gib nicht die Hoffnung auf auf Vergeltung!“ ein Hinblick auf Jochanan Hyrcan selbst: ihn, den grausamen und dankbaren Fürsten, wird wohl noch der Lohn seiner Handlungen ereilen!

Dieser trübe Zustand der Peruschim währte bis zu der Regierung des Alexander Jannai, Sohnes des Jochanan Hyrcan. Jannai war Schwestermann des

¹² Und also ein Zweifel über die Legitimität seiner Geburt obwalte.

¹³ Diese Erzählung findet sich Kidduschin 66, und stimmt mit ihr Joseph. Alterth. 13, 10 bis auf einige Nebenumstände überein.

Simon ben Schetach, der nun mit *Jehuda ben Tabbai* an der Spitze des Synhedriums steht: Jehuda ben Tabbai ist *Nasi*, Simon ben Schetach *Ab-Bet-Din*¹⁴. Simon war einer der größten Männer: er imponierte durch seine Energie dem wilden Jannai, war für Jugenderziehung, indem er für Schulen sorgte, tätig, traf gesetzliche Einrichtungen und ragt vorzüglich als Wiederhersteller der Rechtspflege hervor. Sein Spruch und der Spruch seines Genossen Jehuda beziehen sich auf die richterliche Ausübung des Rechtes und sind – wie wir es in ähnlicher Weise bei den Sprüchen der Männer der großen Synagoge wahrgenommen haben –, Aufschriften für die Aufgabe, die diese Männer sich gesetzt hatten. Es würde weit die Grenzen eines literarischen Aufsatzes überschreiten, diese Sprüche, die mit dem Gerichtsverfahren des talmudischen Rechts tief zusammenhängen, nach ihrem eigentlichen Inhalt wiederzugeben; wir ziehen daher vor, an deren Stelle manchen Zug hervorzuheben, der uns mit dem Geiste dieses Zeitalters bekanntmachen soll. Unter Simon ben Schetach hatte das Zauberunwesen überhand genommen, und da er sich saumselig in dessen Bestrafung zeigte, so wurde, erzählt die Sage, einem Frommen im Traume mitgeteilt: An der Schwelle des Gehinnam (Hölle) schwebt eine gewisse Mirjam zur Strafe wegen ihrer Sünden, bis Simon ben Schetach kommen und ihre Stelle einnehmen wird. Auf die Frage, welche Sünden diese Mirjam begangen habe, erhielt der Fromme zur Antwort: sie fastete und posaunte allenthalben diese ihre Kasteiung aus.“ Wie charakteristisch für den Abscheu, den man gegen Scheinheiligkeit hegte und welche Ansicht über deren Straffälligkeit das Maß der Strafe, das sie erwartete, herrschte! Es muß also die so oft wiederholte „pharisäische Werk- und Scheinheiligkeit“ doch nicht so allgemein gewesen sein: Leben und Lehren der Peruschim beschämen häufig die christlichen und ihnen nachbetenden jüdischen Geschichtsschreiber, die Geist und Geschichte verkennend nur auf solche Grundlage eine Geschichte der Lehrer des Judentums konstruieren. – Simon übte hierauf sein Amt mit Strenge und bestrafte die Zauberinnen nach der mosaischen Vorschrift (Ex. 22, 17 und sonst). Deren Verwandte suchten sich an ihm zu rächen, und stellten zwei Zeugen auf, die gegen den Sohn des Simon aussagten, daß er ein der Todesstrafe schuldiges Verbrechen begangen habe. Das Todesurteil wurde über denselben gesprochen und er wurde zur Richtstätte hinausgeführt. Die Zeugen, von Reue über das durch sie veranlaßte Los des Unschuldigen ergriffen, sagten nun aus, daß sie falsche von den Feinden Simons gedungene Zeugen seien. Nach dem mosaisch-talmudischen Recht kann jedoch ein Zeuge seine einmal abgelegte Aussage nicht zurücknehmen. Der Vater fing an schwankend zu werden; doch der Sohn rief: „Laß mich, mein Vater, als Opfer der Unantastbarkeit des Gesetzes sterben!“¹⁵ Roms Geschichtsschreiber feiern ihre Decius und Brutus, und sie werden von Groß und Klein bewundert; ein

¹⁴ Vgl. hierüber Kidduschin 66. j. T. Berachot 7, 1, vgl. auch j. T. Chagiga 2, 2, wo diskutiert wird wer von diesen beiden Nasi und wer Ab-Bet-Din war.

¹⁵ Vgl. j. T. Chagiga 2, 2, j. T. Synhedrin 6, 3.

jüdischer Jüngling erleidet für Aufrechterhaltung des Gesetzes willig beim Bewußtsein seiner Unschuld den Tod: eine größere Aufopferung als die für die Rettung des Vaterlandes, und sie wird nur selten erwähnt! – Diese Tat gehört ganz in das Gebiet der jüdischen Geschichte, deren Schauplatz nach innen: in ihr spiegelt sich der Geist des Rechtsgefühls und der Hochachtung vor dem Gesetz ab, der das ganze jüdische Recht durchzieht.

Auf Jehuda ben Tabbai und Simon ben Schetach folgten die zwei Synhedralvorsteher *Schemaja* und *Abtaljon*. Schemaja stellte den Spruch auf: „Liebe die Arbeit, hasse die Bevorzugung (Herrschaft), und gib dich nicht der Willkür preis.“ Wir verweilen vorerst bei diesem Spruche, der zwar wie alle früheren Sprüche eine allgemeine moralische Beziehung hat, aber nichtsdestoweniger auf einer historischen Grundlage und vielleicht auf dieser zumeist ruht. Der jüdische Staat wurde unter den Hasmonäern von zwei Gewalten getragen: vom König und vom Synhedrium. Das Synhedrium war die gesetzgebende, eigentlich die die alte – mosaische – Gesetzgebung überwachende Gewalt: hinsichtlich der sich neu gestaltenden in der mosaischen Gesetzgebung nicht bestimmten Verhältnisse, ferner hinsichtlich der Unternehmungen gegen außen, als des Eingehens von Bündnissen, der Kriegsführung und Herbeischaffung der Mittel hierzu, der Friedensschlüsse usw. stand der König an der Spitze der Staatsverwaltung. Zwischen diesen beiden Gewalten brachen häufig Konflikte aus: die Könige standen durch das Gesetz in mancher Beziehung unter dem Synhedrium, und wie unwillkommen mochte nun solche Subordinierung ihnen sein, die doch oft sich über das Gesetz stellten und ihren Willen, ihre Willkür zum Gesetze machten! Diese Konflikte endigten nicht selten zum Nachteil des Synhedriums, da die Könige die Macht in ihrer Hand hatten. Das Amt eines Synhedralmitgliedes war also zwar ehrenvoll, aber reich an Gefahren und Beschwerden. Schemaja war Präsident des Synhedriums wie ihn dieses hohe Amt forderte: ein Mann der höchsten Energie und Unerblichkeit, der es wagte, gegen Herodes das Todesurteil zu sprechen, als die andern Synhedralmitglieder feige schwiegen¹⁶. Daher seine Mahnung: „Liebe die Arbeit“, bleib in dem gewöhnlichen ruhigen Stande des von seiner Arbeit sich nährenden Bürgers; „hasse die Bevorzugung“, strebe nicht nach Größe, Herrschaft, wie sie in Beamtung etwa eines Synhedralmitgliedes sich zeigt; „und gib dich nicht preis der Willkür“, Willkür ist hier das Königtum benannt: ein prägnanter Ausdruck im Munde Schemajas, der nur zu deutlich erfahren hatte, wie die Könige nicht nach Gesetz, sondern nach Willkür herrschen. Zu ihnen sich hinneigen, ihren Dienst suchen ist ein Preisgeben seiner selbst, und daher die Abmahnung in dem Ausdruck „sich preisgeben, aufgeben“, die indirekt auch gegen das Synhedrium, dessen Mitglieder sich mitunter ängstlich bewiesen und sogar auf die Seite des Königs übergangen, gerichtet ist.

Mehr noch weist auf eine historische Beziehung der Spruch des andern dieser

¹⁶ Josephus Alterth. 14, 9.

Synhedralvorsteher, des Ab-Bet-Din *Abtaljon* hin. „Weise (Lehrer), seid vorsichtig in euren Reden! Vielleicht werdet ihr gezwungen auszuwandern und werdet wandern nach einem Ort böser Wasser, und die Schüler nach euch werden trinken und so wird der Name des Himmels (Gottes) entweiht werden.“ Dieser Spruch ist eine Hieroglyphe, für die die Zeitumstände des Redners wohl die Entzifferung boten und die daher die Hörer leicht zu finden vermochten: je größer aber die Entfernung der Zeit und Anschauung, desto mehr kommt die Deutung abhanden und es können sich nur *Vermutungen* aufdrängen. Blicken wir auf das Gebiet der damaligen Geistesbeschäftigungen in Palästina, so bildete das Gesetz, die Lehre, den Inhalt des Denkens und Forschens. Lag doch der eigentliche Schwerpunkt des Staates in der Lehre, er war auf sie, in ihr gegründet, zog aus ihr den Lebensstoff; sie gab ihm eine Selbständigkeit, die weder ein innerer noch äußerer Feind antasten konnte, und mochte auch das Staatsgerüst zusammenstürzen, der innere Bau war, weil er eine göttliche Unterlage hatte, für alle Zeit gesichert. Darum durfte aber auch Gesetz und Lehre nicht das Eigentum einiger Bevorrechteter werden; dieser Gesetzesstaat soll von jedem Bürger mitgetragen, in jedermann eine Gewähr seines Bestehens finden: und es kann auch der Bürger hier nicht einen andern für sich eintreten lassen, die Pflicht der Aufrechterhaltung liegt jedermann persönlich ob. Eine doppelte Forderung machte sich hier geltend: Forschung und Ausübung. Die Ausübung Waffe und Schirm dieses Staates; und sie wird gehoben durch die ihr vorangehende Forschung und die Beschäftigung mit dem Gesetz; durch die auf dessen Erkenntnis gerichtete geistige Tätigkeit gewinnt das Gesetz selbst an tiefer Anhänglichkeit und Liebe. Diese Tätigkeit war auf das Praktische, auf die Ausübung gerichtet: sie beschäftigte sich mit dem Gesetz nach seiner formellen Seite. Es leiten aber auch Spuren darauf, daß bei manchen Bevorzugten die Forschung sich auch nach der metaphysischen Seite richtete¹⁷. Aber Untersuchungen dieser Art eigneten sich nicht für den allgemeinen Vortrag; wie leicht konnte der für metaphysische Spekulationen weniger Empfängliche irre werden und auf diesem Wege verlorengelassen! Am meisten scheinen die *Essäer* der metaphysischen Spekulation obgelegen zu haben: sie wurzelten im Gesetze und der auf das Praktische zielenden Forschungsweise, zogen aber auch metaphysische und selbst theosophische Grübeleien in den Kreis ihrer geistigen Beschäftigung. Doch während die *Essäer* Palästinas nicht in Opposition gegen das Gesetz und dessen Ausführung traten, hatte sich ein anderer Zweig des *Essäismus* in Ägypten gebildet, der, wie es den Einsichtigen nicht entgehen konnte, eine allmähliche Unterwühlung und Umsturz des Gesetzes herbeiführte. Dieses waren die am *Maritischen See* unweit Alexandrien lebenden Therapeuten, von denen Philo berichtet¹⁸. Diese Therapeuten, zusammengefloßen aus metaphysierenden

¹⁷ Unter der Benennung *מעשה מרכבה* und *סתרי תורה* begriffen.

¹⁸ Vgl. dessen *de Vita contemplativa*. Die Lehre der Therapeuten spiegelt sich häufig in seinen Schriften ab.

ägyptischen Juden und platonisierenden Griechen, nahmen zwar die mosaische Lehre zur Unterlage ihrer Spekulationen; aber die Lehre war ihnen sowohl ihrem historischen als gesetzlichen Teile nach Allegorie, eine Hülle, hinter der sich transzendente, nur dem Eingeweihten erfaßbare Wahrheiten verbergen. Hier wurde aus den verschiedenartigsten Philosophemen des Morgen- und Abendlandes ein Religionsgebäude gebildet, das nur dem Namen nach die Benennung Monotheismus trug: und nur die ausschweifendste Phantasie, nur die glühende in rasendem Fluge hinaus über alle Regionen des Verstandes sich stürzende Schwärmerei vermochte in dieser Ekstase, in dieser Selbstversenkung in dem Menschen unzugängliche Gebiete Erhebung und Gottesannäherung zu erblicken: in diesem finsternen Mystizismus ging die eigentliche Lebenstätigkeit und das Gesetz verloren, von hier aus wurden für eine lange Reihe von Jahrhunderten der Menschheit Glaubensfesseln geschmiedet, die das Judentum nach seinem Lichtglauben von sich weisen mußte. Wenn also die palästinischen Lehrer nicht dem Essäismus entgegentraten, so mußten sie sich nur mit dem tiefsten Unwillen von den Therapeuten abwenden: von dorthier drohte sowohl dem köstlichsten Inhalt des Glaubens als dem Gesetze – der Ausführung – die größte Gefahr.

Der Verkehr zwischen Palästina und Alexandrien war übrigens sehr stark; es gingen, wie aus Josephus und den Talmuden bekannt, Vornehme und Lehrer nicht selten nach Alexandrien: die Lehrer mußten oft unter den Hasmonäern dorthin flüchten, und auch Abtaljons Vorgänger Jehuda ben Tabbai (und Simon ben Schetach) waren daselbst einige Zeit gewesen. – Und so erhält der Spruch Abtaljons einiges Licht: „Weise, seid vorsichtig in euren Reden“; Vorsicht in metaphysischen Forschungen und Belehrungen; „vielleicht werdet ihr auswandern müssen“, die Lehrer mußten, wie bemerkt, zuweilen flüchten, „und ihr werdet wandern an den Ort böser Gewässer“, dieser Ausdruck scheint nicht absichtslos gewählt; an dem Maritischen See bei Alexandrien lebten die Therapeuten: „und die Schüler nach euch werden trinken und werden sterben“, dem Glauben absterben, ihm jene Lehren und Deutungen unterlegen; „und so wird der Name des Himmels entweiht werden“; diese Entstellung und allegorisierende Unterwühlung, welche Entweihung der Gottheit und ihrer Lehre!

Noch sind uns Sprüche von zwei Synhedralvorstehern aufbewahrt: von *Hillel* und *Schamai*. Diese sind die zwei letzten Präsidenten: Herodes hatte die Axt an das Synhedrium gelegt und alle Mitglieder bis auf die oben genannten Schemaja und Abtaljon hinrichten lassen; das Synhedrium erhob sich seitdem nicht mehr zu bedeutendem Ansehen. Überhaupt war durch die Herodianische Dynastie ein merklicher Umschwung sowohl gegen innen als nach außen eingetreten. Die hasmonäischen Herrscher waren, wie auch Rachsucht, Parteihaß und andere Ausbrüche wilder Leidenschaftlichkeit ihre Regierung entstellten, Könige *ihres* Volkes, erinnerten sich, daß ihre Väter mit diesem Volke für die Unabhängigkeit gekämpft und mit ihm den Sieg errungen

hatten, sie wurzelten in diesem Boden, in diesem Vaterland, in diesem Glauben, für den sie eine tiefe angeerbte Ehrfurcht hegten. Den idumäischen Herodianern waren ihre Untertanen, die Juden, wie deren religiöse und vaterländische Erinnerungen fremd: Herodes, ein grausamer Wüterich in seinem eigenen Hause, war es noch mehr gegen die Juden, aus deren Stamm und Mitte er nicht entsprossen war; und noch weniger kannte er Anhänglichkeit an den Glauben, für den seine Vorfahren nicht geblutet und zu dessen Annahme sie durch Jochanan Hyrcan gezwungen worden waren. Die Herodianer waren also nur *fremde* Herrscher; aber selbst den Namen Herrscher konnten sie nicht beanspruchen, sie waren im Grunde nur römische Statthalter: und hierin standen sie abermals weit hinter den Hasmonäern zurück, die bis zu dem Einzug des Pompejus selbständig regierten. Von Hillel und Schamai ab, die zur Zeit des Herodes dem Synhedrium präsidierten, verliert auch das Synhedrium jede politische Bedeutung: es ist nun nur eine gelehrte Körperschaft. Daher wird auch in den Sprüchen Hillels und Schamais eine historische Beziehung kaum zu suchen sein. Diese Sprüche sind tiefen moralischen Inhalts, gehen aber hierüber nicht hinaus. Merkmalen der Wirksamkeit dieser Männer begegnet man anderswo und auf anderem Gebiete: in vielen von ihnen erhaltenen praktischen Lehren (Halachas) und in den von ihnen gestifteten Schulen.

Doch dürfte noch die Aufmerksamkeit zu richten sein auf den Spruch Hillels: „Sei von den Schülern (der Schule) Aarons: liebe den Frieden und strebe dem Frieden nach“ (Abot 1, 12). Dieser Spruch hat zu Erklärungen, die einen trefflichen Tugendkranz um Aaron, den Bruder Moses winden, Veranlassung gegeben (vgl. Abot des R. Nathan Kap. 12), aber es fehlte ihnen die historische Grundlage. Forscht man jedoch, welche Stellung die Priester in den so häufigen Parteikämpfen einnahmen, so zeigen sie sich als die Friedenspartei, die dem jedesmaligen Könige Gehorsam leistete. Sehr bemerkenswert ist hier auch der Spruch des R. Chanina, *Vorstehers* (רִבְבִּי) *der Priesterschaft*: „Bete für das Wohl der Regierung; denn wenn nicht die Furcht vor ihr wäre, so würde einer den andern lebendig verderben“ (Abot 3, 2). Dieser R. Chanina lebte etwas vor (und während) der Zerstörung des Tempels: die damals herrschenden letzten Herodianer waren durch ihre Schwäche und feile Gleichgültigkeit verachtet, die im Lande hausenden römischen Prokonsuln durch ihre Unmenschlichkeit verhaßt. Und selbst in solchem Zustand mahnt noch dieser Lehrer, der Vorsteher der Priester, zur Anhänglichkeit an die Regierung: Anarchie, sagt er, ist das schrecklichste Übel! Diesem, lange von den Priestern vertretenen Prinzip huldigte seiner sanften geduldigen Gemütsart nach auch Hillel, und darum seine Anempfehlung: „Sei von den Schülern Aarons . . .“

Wir haben nun auf diesem Gebiet manche Anzeichen und Handhaben für die jüdische Geschichte gefunden. Sie bieten zwar nicht historische Gewißheit, aber sie helfen manches Dunkel aufhellen. Ruhen doch selbst sogenannte historische Data zuweilen nur auf Kombinationen: und hier zeigt sich der

Vorteil, daß auf diesem Wege allmählich der Geist der jüdischen Geschichte erkannt werden wird. Denn nicht wenig bieten auch Halachas und Hagadas Stoff zur Auffassung geschichtlicher Begebenheiten und des sich in ihnen kundtuenden jüdischen Lebens. Die einheimischen Quellen sollen benutzt werden, muß auch erst nach ihnen tief gegraben werden; und fließen sie auch dann noch sparsam, so sind sie dennoch häufig untrüglicher und ergiebiger als die fremden meist getrüben Gewässer. – Wenden wir uns zum Schluß zu einem haggadisch-exegetischen Spruche, der eine tiefe historische Notiz enthält. Dreimal heißt es (Hohelied 2, 7 ff.) „Ich beschwöre euch“, und dieses beziehe sich, erklärte R. Jose ben Chanina: „Israel sei beschworen, daß es nicht gewaltsam hinaufziehe (Palästina gewaltsam wieder erobern wolle); ferner sei Israel beschworen, daß es sich nicht gegen die Völker (unter denen es lebt) gewaltsam erhebe; endlich seien die Völker beschworen, daß sie nicht Israel zu sehr unterdrücken“ (Ketubot 111). Dieser Erklärung, der auch R. Sera beigestimmt haben soll (das.) steht zu auffallend, zu abgerissen da, als daß nicht auf irgendeine Veranlassung, die sie hervorgerufen, zu schließen wäre. Aber wir finden diese Veranlassung, so wir die Zeit befragen, in der diese Autoren lebten, und erlangen zugleich Licht über eine geschichtliche Begebenheit. Der Zustand Palästinas war von Severus an bis zum Tode Diocletians (193–313) mit mancher kurzen Unterbrechung ziemlich erträglich: die Juden erfuhren keine Bedrückung, und es waren sogar mehrere Edikte zu ihren Gunsten erlassen. Konstantin nahm das Christentum an: und der Einfluß der neuen, dem Judentum feindlichen Staatsreligion fing an unter ihm sich geltend zu machen. Unter seinem Sohne Konstantius regierte schon vom Throne herab ein fanatischer gegen die Juden gerichteter Haß, den der August und der Cäsar zugleich teilten. Konstantius hatte wider seinen Willen seinen Neffen *Gallus* zum Cäsar und Gebieter der römischen östlichen Provinzen ernennen müssen. Gallus, nur in den Künsten der Wollust und der grausamsten Bedrückungen erfahren, war, der Gegensatz zu seinem Bruder Julian, ein eifriger Christ; und die Juden fühlten doppelt die Schwere seines auf den von ihm regierten Provinzen lastenden Druckes. Die Juden fügten sich in vieler Hinsicht, aber der Druck ging aus Unduldsamkeit, aus dem Verlangen, die Juden durch Eingriffe in ihrem Glauben zu kränken, hervor. Die Unterdrückten verloren die Geduld: zu einem allgemeinen Aufstande kam es zwar nicht; die jüdischen Quellen sprechen mehrfach von der damaligen trüben Zeit, erwähnen aber nie eine allgemeine Erhebung. Doch mögen mehrere Juden das Joch unerträglich gefunden und sich zum Widerstande entschlossen haben; und da zu jener Zeit die oströmischen Provinzen unaufhörlich von den Persern bedroht wurden, so mochten sie sich auch der Hoffnung hingeben, daß es ihnen durch Hilfe der Perser gelingen werde die Unabhängigkeit Palästinas wieder herzustellen. Die Lehrer, welche erkannten, daß jede Erhebung nur ein willkommener Vorwand sein werde, um die Juden völlig zu vernichten, mahnten hiervon ab. Die Schrift, und was irgend aus ihr hervorgeleitet wurde, war dem Volk göttliche

Stimme und Befehl: Rat und Macht und Leitung, die es auf Erden verloren hatte, fand es dort wieder; dieses Heiligtum war sein Schutz, in seinem Schatten ruhte es aus. „Israel ist beschworen, nicht gewaltsam hinaufzugehen, Israel ist ferner beschworen, sich nicht gegen die Völker zu empören“, erklärte mit Anlehnung an die Schrift der um diese Zeit noch lebende R. Jose ben Chanina (und wie noch triftiger diese Worte in dem Munde des R. Sera, der die religiöse Unterdrückung vor seinen Augen sah); „aber die Völker sind auch beschworen, Israel nicht zu sehr zu unterdrücken“, fügte er tröstend hinzu, und es werde wohl die Unterdrückung bald enden.

ZACHARIAS FRANKEL

- 1801 Am 30. September in Prag geboren.
Jüdische Studien in Prag.
- 1825–1831 Universitätsstudien in Budapest.
- 1832–1836 Kreisrabbiner in Leitmeritz, Böhmen.
- 1836–1854 Oberrabbiner in Dresden.
- 1840 *Die Eidesleistungen bei den Juden in theologischer und historischer Beziehung*. Dresden, X, 170 S. (2. Aufl. 1847).
- 1841 *Historisch-kritische Studie zu der Septuaginta*. Leipzig, XV, 275 S.
- 1844–1846 Herausgeber der *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*.
- 1846 *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Recht*. Berlin, VIII, 542 S.
- 1851 *Über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die Alexandrinische Hermeneutik*. Leipzig, X, 354 S.
- 1852 Begründung der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1852–1939). Herausgeber bis 1868.
- * 1852 *Über den Lapidarstil in der talmudischen Historik*, MGWJ (I), 403–421.
- 1854–1875 Rektor des Jüdisch-theologischen Seminars in Breslau.
- 1859 *Darke Ha-Mischna (Hodegetica in Mischnam)*, Leipzig, X, 342 S. (3. Aufl. Hrsg. Isaac Nissenbaum. Tel-Aviv 1959, VIII, 392 S.)
- 1860 *Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts*. Jüdisch-theologisches Seminar. Breslau, Jahresbericht. (= Seminar Breslau), 47 S.
- 1865 *Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen*. Seminar Breslau, 95 S.
- 1867 *Nachträge und Register zu Darke Ha-Mischna*. Leipzig, 68 S.
- 1870 *Einleitung in den Palästinensischen Talmud* [Hebräisch], Breslau, VIII, 158 S.
- 1872 *Zu dem Targum der Propheten*. Seminar. Breslau, 47 S.
- 1874–1875 *Ahabat Zion*. (Kommentar mit Text zu den Traktaten des palästinensischen Talmuds: Berachot, Pea, Demaj.), Wien, X, 92 Bl. und Breslau, 2, 38 Bl.
- 1875 Am 13. Februar in Breslau gestorben.

Bibliographie: M. Brann in MGWJ 45, 1901, S. 336–352, 325 Nummern

ÜBER „DIE MÄNNER DER GROSSEN VERSAMMLUNG“ *

„Die Propheten überlieferten die Thora den Männern der großen Versammlung (Keneset haggedolah).“ So lautet ein Bericht der Mischna Abot I, 1, der, wie im „Magazin“ 1881 S. 173 ff. und in der Abhandlung „die erste Mischna“ (Beilage zum Berliner Seminar-Programm 1881/82 S. 26 ff.) nachgewiesen wurde, zur ersten, von den Schülern Schammais und Hillels etwa drei Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung redigierten Mischna gehört. Dieselbe Quelle teilt uns auch drei Sprüche dieser „großen Versammlung“ mit. Leider aber hat uns diese alte Mischna keine weiteren Nachrichten über dieses anscheinend so wichtige Institut aufbewahrt, und wir sind in bezug auf die weiteren Details auf die undeutlichen zu mehr oder weniger Zweifeln anregenden Mitteilungen späterer Lehrer angewiesen, die zu einer Zeit lebten, als notorisch in den Lehrhäusern die Chronologie der jüdischen Geschichte der Zeit, in welche die Wirksamkeit der „großen Versammlung“ fällt, unbegreiflicherweise gänzlich in Vergessenheit geraten war, weshalb die aus diesem Kreise stammenden historischen Nachrichten ihrer zuverlässigsten Stütze beraubt erscheinen.

Doch hören wir zuvörderst die Nachrichten und Bemerkungen der talmudischen Weisen über die „große Versammlung“.

Eine Baraita in B. bathra 15 a meldet, daß „die Männer der großen Keneset“ die vier biblischen Bücher: Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, Daniel und Esther geschrieben haben. In derselben Baraita wird auch von den Männern Hiskias (vgl. Prov. 25, 1) berichtet, daß sie die Bücher: Jesaja, Proverbien, Hohelied und Kohelet geschrieben haben. Es erschien auffällig, daß die drei letzteren Bücher, als deren Autor allgemein der König Salomo anerkannt wurde, erst von den Männern Hiskias geschrieben worden sein sollten. Daher hat der Verfasser des Abot de R. Nathan diese Nachricht der Baraita so erklärt, daß die Männer Hiskias nur die Aufnahme dieser Salomonischen Schriften in den Kanon zustande gebracht haben, indem man vorher den Inhalt dieser Bücher beanstandet und deren Aufnahme in den Kanon verweigert hatte. Die Männer Hiskias erklärten die anstößigen Stellen in befriedigender Weise und die Schriften wurden infolgedessen kanonisiert.

* Magazin für die Wissenschaft des Judentums, 10, 1883, 45–63.

[Um mehrere Anmerkungen gekürzt und einige Transkriptionen, Übersetzungen und geringfügige stilistische und orthographische Verbesserungen vorgenommen.]

Hiernach dürfte die Nachricht über die „Männer der großen Versammlung“ auch in dem Sinne zu verstehen sein, daß sie die betreffenden Bücher in den Kanon der heiligen Schrift aufgenommen haben. Betreffs des Buches „Esther“ ist aus dem im Talmud Megilla 7 a Erzählten zu ersehen, daß man sich nur schwer dazu entschloß, dies als eine kanonische Schrift anzuerkennen. Hinsichtlich des Buches Ezechiel sind aber noch in späterer Zeit Bedenken erhoben worden, so daß man dasselbe „verbergen“ wollte (Sabbat 13 b). Die Aufnahme dieses Buches unter die kanonischen Schriften bedurfte daher nach der Ansicht der Baraita einer behördlichen Sanktion. Die Kanonisierung des Buches Daniel und der zwölf kleinen Propheten wurde aber deshalb den Männern der großen Versammlung zugeschrieben, weil wahrscheinlich nach der Baraita Daniel und die letzten der kleinen Propheten selbst Mitglieder der großen Versammlung waren.

Eine fernere Tradition, daß die Männer der großen Versammlung die „Achtzehn Benediktionen“ des täglichen Gebets verfaßt haben, ist nach einigen ein Ausspruch eines Amoräers (R. Jochanan oder R. Jirmija), nach anderen die Lehre einer Baraita (Megilla 17 b).

Was sonst über die Männer der großen Versammlung in den Talmuden und Midraschim vorkommt, sind Aussprüche von Amoräern. Die ältesten unter diesen letzteren sind wohl die Aussprüche des R. Josua ben Levi, R. Jochanan und R. Jonathan. Ersterer meint, die Versammlung habe deshalb den Namen „Große Versammlung“ erhalten, weil sie nach Moses zum ersten Male den Gebrauch der drei Epitheta „der Große, der Mächtige, der Erhabene“ von Gott wieder eingeführt haben (b. Joma 69 b; j. Berachot VII 11 c; Megilla III 74 c; Midrasch zu Ps. 19). Derselbe berichtet ferner, daß die Männer der großen Versammlung vierundzwanzig Tage gefastet haben, auf daß die Schreiber von Gesetzrollen, Tephillin und Mesusoth nicht reich werden mögen (b. Pesachim 50 b). R. Jochanan wieder berichtet, daß die Männer der großen Versammlung angeordnet haben *ברכות ותפלות קדושות והברלות* (b. Berachot 33 a). Auch R. Josua b. Levi, der (b. Berachot 26 b) *תפלות כנגד תמידין תקנו* *ום* behauptet, scheint, wie Raschi erklärt, die *אכה'ק* als Urheber der *תפלות* betrachtet zu haben. Im Namen des R. Jonathan teilt R. Samuel bar Nachman mit, daß 85 Älteste, darunter einige und dreißig Propheten (wohl die Männer der großen Versammlung) gegen die Annahme des neuen Gebotes vom Purim Bedenken erhoben (j. Megilla I 70 d, Midr. Ruth IV zu 2, 4). R. Jonathan (nach and. R. Levi) tradiert im Namen der Männer der großen Versammlung die Regel: *וידי אינו אלא לשון צער* (b. Megilla 10 b).

Jüngere Amoräer sowie anonyme Aussprüche im Talmud und Midrasch geben über das Wesen und die Wirksamkeit der Großen Versammlung noch weitere Auskunft. Nach T. b. Sanhedrin 104 b haben die Männer der großen Versammlung alle diejenigen Männer aufgezählt, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben. Nach T. b. Megilla 2 a haben die Männer der großen Versammlung in den Tagen Mordechais und Esthers die verschiedenen Zeiten

für die Vorlesung der „Megillat Esther“ festgestellt, wobei die Mischna den Dorfbewohnern gestattet, sich an einem dem Purimfeste vorangehendem Montag oder Donnerstag die Megilla vorlesen zu lassen, da an diesen Tagen nach einer Anordnung Esras (b. Baba-Kamma 82 a) in den Städten Gerichtssitzungen und Thora-Vorlesung stattfinden und die Dorfbewohner in den Städten sich versammeln. – Der jerusalemische Talmud (70 b) wirft hier die Frage auf: „Wie ist es möglich, daß Mordechai und Esther bei ihrer Zeitbestimmung auf die *später* von Esra getroffene Anordnung Rücksicht genommen haben?“ Die Antwort lautet: 'מי שסידר את המשנה סמכה למקרא משפחה ומשפחה וגו'. Der Sinn dieser Antwort ist wohl, daß die Zeitbestimmung nicht (wie der babylonische Talmud meint) von der großen Versammlung, den Zeitgenossen Mordechais und Esthers, herrühre, sondern erst von den späteren Weisen *nach* Esra, und der Redaktor der Mischna habe für diese spätere Bestimmung in einem Schriftvers aus dem Buche Esther eine Stütze gefunden. Nach dem Jeruschalmi haben also die Mitglieder der großen Versammlung, die *vor* Esra gleichzeitig mit Mordechai und Esther lebten, bloß das Purimfest am 14. und 15. Adar angeordnet (j. Megilla 70 d).

Wir sehen hieraus, daß viele Talmudlehrer die Wirksamkeit der Männer der großen Versammlung in eine frühere Zeit, als die Esras, setzen. Noch in andern, *älteren* Quellen wird die Wirksamkeit Esras von der der Keneset hagedolah unterschieden. Es werden dem Esra viele Anordnungen (Tekanot) zugeschrieben, ohne daß dabei der großen Versammlung Erwähnung geschieht. In einer Baraita in b. Baba kamma 82a und j. Megilla IV, 75 a werden dem Esra *zehn* Tekanot zugeschrieben. Rabbi Simon b. Elasar (ein Zeitgenosse des Mischna-Redaktors) tradiert ebenfalls über eine Anordnung Esras betreffs der Thora-Vorlesungen (b. Megilla 31 b). Nach R. Jose (b. Sanhedrin 21 b, j. Megilla 71 b) hat Esra die Schrift der Thora verändert. Nach der bereits oben zitierten Baraita in Baba batra 15 a hat Esra *sein* Buch (das Buch „Esra“) nebst einem Teile der Chronik geschrieben; letzteres Buch wurde dann von Nehemia vollendet. In allen diesen Berichten erscheint also die Wirksamkeit Esras als eine besondere, von der der „großen Versammlung“ verschiedene¹. Außerdem scheint hier vorausgesetzt zu sein, daß die Männer der großen Versammlung einer früheren Zeit angehören als Esra.

Dagegen wird an vielen Stellen die große Volksversammlung, von der in Neh. 8–10 berichtet wird, die unter dem Vorsitze Esras feierlich gelobte, zu wandeln in der durch Moses gegebenen göttlichen Thora, als die große Versammlung erklärt und die damals von den Leviten gesprochenen Worte (Neh. 9, 5 ff.) im Namen der Männer der großen Versammlung angeführt. So schon in dem oben zitierten Ausspruch des R. Josua b. Levi, der auf die in Neh. 9, 32

¹ Nach der Vorstellung, daß „die große Versammlung“ eine Behörde war, der Esra präsierte oder als Mitglied angehörte, ließe es sich kaum erklären, wie Esra ohne diese Behörde so viele wichtige Anordnungen trifft und Bücher in den Kanon aufnimmt.

Gott beigelegten Epitheta sich bezieht. An vielen Stellen wird bemerkt, daß die Männer der großen Versammlung den Erzvater Abraham אַבְרָם ohne ה' genannt haben (Jerusch. Berachot I, 4 a; Beresch. r. c. 46; 78; Jalkut I, 81; II, 1071; 1073), mit Bezugnahme auf Neh. 9, 7. Ferner wird im Namen der Männer der großen Versammlung zitiert Neh. 9, 10 in Schemot r. 41 und Tanchuma ki tissa 14; Neh. 9, 6 in Beresch. r. 6, Jalkut I, 10, II, 593, 1071; Neh. 9, 5 in Tanchuma Schemot 2. In Schemot r. 51 werden auch die Worte Nehemias in Neh. 1, 7 als Worte der Männer der großen Versammlung zitiert. Im Midrasch Ruth (IV zu 2, 4) werden ebenfalls die in Neh. X von der Versammlung gefaßten Beschlüsse den Männern der großen Versammlung zugeschrieben.

Auch sonst wird Esra und auch Nehemia zu den Männern der Keneset haggedolah gezählt. Im Targum zum Hohenliede 7, 1 werden beide mit Serubabel, Josua und Mordechai als אַנְשֵׁי כְנֶסֶת רַבְתָּא bezeichnet, und auch aus das. zu 6, 4 geht hervor, daß unter Keneset haggedolah die Versammlung von Neh. 8–10 verstanden ist. Im Midrasch zum Hohenlied 7, 14 wird „Männer der großen Versammlung“ statt des in der Parallelstelle Wajikra r. c. 2 befindlichen „Gemeinschaft Esras“ gesetzt. Im Midrasch zu Ps. 36 wird gesagt, daß die Männer der großen Versammlung sich des הַמְפֹרֵשׁ שׁ bedient haben, was im T. b. Joma 69b von Esra behauptet wird. Es scheint auch, daß die Männer der großen Versammlung mit den Sopherim, an deren Spitze der Sopher Esra stand, identifiziert wurden. Demgemäß werden sie als die Begründer von Midrasch, Halachot und Agadot gepriesen (Jeruschalmi Schekalim V, 48c) und von ihnen behauptet, daß sie öffentlich die Thora gelehrt haben (Tanchuma Vajakhel 8). Die Generation der Männer der großen Versammlung wurde mit der durch Thorakennntnis und Frömmigkeit besonders ausgezeichneten Generation des Königs Hiskia verglichen (Bereschith r. c. 35).

Wer mit den Quellen vertraut ist, wird sofort einsehen, daß hier in keinem Falle angenommen werden darf, es haben zwei verschiedene Überlieferungsströme existiert, von denen der eine der großen Versammlung, der andere aber speziell dem Sopher Esra die Restauration des Gesetzes und die Organisation der jüdischen Gemeinde nach dem Exil zuschrieb. Es ist hier vielmehr der Weg der Harmonistik der einzig richtige, den man einschlagen muß, um die verschiedenen Ansprüche zu erklären. Den talmudischen Lehrern ist die große Versammlung die Behörde, die seit dem Beginn des zweiten jüdischen Staates und vielleicht noch während des Exils in Israel die religiösen Angelegenheiten leitete. Diese Behörde bestand eine lange Reihe von Jahren vor und auch nach Esra. Zur Zeit Esras aber stand dieser an der Spitze derselben, und alle während dieser Zeit getroffenen Anordnungen werden an den Namen dieser hervorragenden Größe geknüpft.

Diese Beobachtung allein verbietet uns entschieden die Annahme, daß unter der großen Versammlung nur die in Neh. 8–10 geschilderte große Volksversammlung verstanden sei. Wenn auch ein sehr junger Midrasch (Midr. Esther

VI) die Teilnehmer an der nach Megillat Taanit (letzter Abschn.) am 23. Schebat gehaltenen großen Volksversammlung des Buches Richter 20, 1 ebenfalls als Männer der großen Versammlung bezeichnet, so kann dies selbstverständlich über den Sinn dieses Ausdrucks in den Talmuden und Midraschim oder gar in der alten Mischna nicht im geringsten entscheiden. Es zeigt dies nur, daß der spezielle Begriff in späterer Zeit auch in generellem Sinne gebraucht wurde.

Es ist vielfach hervorgehoben worden, daß die Mitgliederzahl, die von den talmudischen Quellen den Männern der großen Versammlung zugeschrieben wird, mit der Zahl der in Neh. 10 verzeichneten Häupter der dortigen großen Versammlung einigermaßen übereinstimmt. Während nämlich der babylonische Talmud die Zahl der Männer der großen Versammlung auf „120 Senenim, unter denen viele Propheten“, bestimmt (Meg. 17 b), hat der jerus. Talmud (Meg. I, 70 d) die Angabe „85 Älteste und unter ihnen etliche und 30 Propheten“. Eben dieselben Zahlen hat Midr. Ruth (IV zu 2, 4). Jerusch. Berachot II, 4 d hat: 120 Älteste, unter ihnen etliche und 80 Propheten. Nun ließe sich vermuten, die im jerus. Talmud genannte Zahl von 85 oder etlichen und achtzig Ältesten entspräche der Anzahl der in der Urkunde von Neh. X unterschriebenen Häupter der Volksversammlung. Es sind dort allerdings, wenn man auch Parosch und Pachat-Moab (Verse 15) für zwei Personen zählt, nur 84 Unterschriften; allein man könnte entweder noch *Esra* hinzunehmen oder in V. 10 vor „und Jeschua“ noch einen Leviten supplieren (die syr. Peshitto hat noch einen Priester namens Schefatja, der im hebr. Text nicht vorkommt). Die Zahl 85 könnte also leicht in Neh. X ihre Bestätigung finden; es würde so auch die andere unbestimmte Zahl „etliche und achtzig“ durch die nicht genau zu bestimmende Aufzählung in Neh. X ihre hinreichende Erklärung finden.

Indessen sagt eine andere Jeruschalmi-Stelle (Chagiga III, 79 d) bestimmt, daß in der Urkunde von Neh. X nur 83 Unterschriften vorhanden sind. Außerdem läßt sich die Zahl von etlichen und 30 Propheten aus dem in Neh. 8–10 Erzählten nicht ohne willkürliche Annahmen erklären. Diese Zahlangabe muß demnach in anderen Umständen ihren Grund haben, und es ist daher auch wahrscheinlicher, daß die Angabe von 85 Ältesten nicht aus Neh. X geschöpft ist. In der Tat findet man auch bei viel späteren Versammlungen und Beschlüssen die Anzahl von 85 und etlichen und 30 Ältesten. Eine Versammlung von 85 Ältesten wird erwähnt in Babli Jebamot 121 b und in der Tosefta Kelim b. batra II, 4; eine von etlichen und 30 im Jerusch. Jebamot I, 2 c; XVI, 15 d; Kidduschin III, 64a, Sota II, 18 b. Im Sifre Chukkat 124 und Tosefta Mikwaot, Ende, ist bestimmter eine Versammlung von 32 Ältesten erwähnt. – Es waren demnach auch in späterer Zeit Versammlungen von 85 oder etlichen und 30 Weisen nicht selten, und es ist nicht nötig anzunehmen, daß der jerus. Talmud die Zahl 85 aus Neh. X entnommen hat.

Wäre auch dies der Fall, so wäre auch weiter nichts bewiesen, als daß nach dem Talmud bei jener großen Volksversammlung die Männer der großen

Versammlung an der Spitze des Volkes standen und die Versammlung leiteten. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß die Häupter jener Versammlung, welche in Neh. X, 1 „unsere Obern, unsere Leviten, unsere Priester“ genannt werden, bereits in früherer Zeit an der Spitze des Volkes standen. Wenn nun auch die Anzahl der Männer der großen Versammlung aus der bei Gelegenheit dieser Versammlung unterzeichneten Urkunde entnommen wurde, so ist daraus noch keineswegs erwiesen, daß auch nur der Name „Keneset haggedolah“ von dieser Versammlung seinen Ursprung hat.

Bei dieser Bemerkung habe ich vorzüglich eine Deduktion von A. Kuenen im Auge, der in einer ausführlichen Abhandlung „über die Männer der großen Synagoge“² durch eine, wie ich glaube, nicht wahrscheinliche Voraussetzung zu dem Resultat gelangte, daß alle talmudischen Angaben über die „große Keneset“ in einer unhistorischen Vorstellung ihren Ursprung haben und demgemäß keinen historischen Wert beanspruchen dürfen.

Kuenen untersucht allerdings mit Recht zuerst, welche Vorstellung der erste Autor, der den Namen „Keneset haggedolah“ gebrauchte, mit demselben ausdrücken wollte, um dadurch zu einem richtigen Urteil über den historischen Wert der an diesen Namen geknüpften talmudischen Nachrichten zu gelangen. Wenn er aber weiter glaubt, der Ausdruck „Keneset“ sei in späterer Zeit fast nur von gottesdienstlichen Versammlungen gebraucht worden, und da dem Unbekannten, der zuerst den Namen „Keneset haggedolah“ gebrauchte, unzweifelhaft die Erzählung in Neh. 8–10, wo von einer großen gottesdienstlichen Volksversammlung berichtet wird, bekannt war, so sei es allerwahrscheinlichst, daß der erste Autor mit dem Namen „Keneset haggedolah“ nur jene Versammlung bezeichnet hatte, – so geht er dabei von einer grundfalschen Voraussetzung aus. – Der Name „Keneset“ hat nur in der Verbindung „Beth Hakneset“ (wofür man allerdings mitunter gekürzt „Keneset“ setzte) die spezielle Bedeutung einer gottesdienstlichen Versammlung, sonst hat er in den talmudischen Schriften ebenso wie das aramäische כְּנִישְׁתָּא dieselbe Bedeutung wie das hebräische עֵרָה (Gemeinde), das auch von den Targumim stets mit כְּנִישְׁתָּא übersetzt wird. Das so häufig vorkommende כְּנִישְׁתָּא יִשְׂרָאֵל bedeutet dasselbe wie עֵרַת יִשְׂרָאֵל.

Wir wollen indessen, bevor wir die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks „Männer der großen Versammlung“ untersuchen, uns eine andere Frage beantworten. Es ist nämlich sicher, daß die ganze talmudische Literatur die Existenz des Sanhedrin als des obersten Gerichtshofes in Israel bereits in den Zeiten des ersten Tempels voraussetzt. Nach dem Talmud existierte ein solcher oberster Gerichtshof zu allen Zeiten in Israel, wie dies ja das pentateuchische Gesetz (Deut. 17, 8 ff.) ausdrücklich vorschreibt. Dies ist aber nicht bloß die Ansicht der späteren Rabbiner, sondern auch die pharisäischen Gesetzeslehrer

² Over de mannen der Groote Synagoge. Bydrage van A. Kuenen. Separatabdruck aus den Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 2de Reeks. Deel VI. (Amsterdam 1876).

zur Zeit des Tempelbestandes müssen diese Ansicht bereits gelehrt haben, da wir dieselbe auch bei Josephus finden. Auch nach Josephus stand zu jeder Zeit an der Spitze des israelitischen Religions- und Gerichtswesens eine oberste Behörde, die er „Gerusia“ nennt (Jos. Ant. 4, 8, 14). Der König sollte, wie Josephus das Gesetz auslegt, stets Gott und den Gesetzen folgen und *nichts ohne den Rat des Hohenpriesters und der Gerusiasten tun* (Ant. 4, 8, 17). Nach Josuas Tode war zwar eine Anarchie in Israel, während welcher Zeit auch keine Gerusia bestand (Ant. 5, 2, 7); allein später nach 18 Jahren wurde die alte Ordnung wiederhergestellt (Ant. 6, 5, 4), und zur Zeit Elis finden wir wieder die Gerusia zusammen mit dem Hohenpriester zu Schilo (Ant. 5, 11, 2). Speziell für die Zeit, nachdem die Israeliten aus dem Exil heraufgezogen waren, zeugt das ohne Zweifel noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels von einem Pharisäer verfaßte Buch Judith, daß allgemein für jene Zeit eine über ganz Israel herrschende Gerusia mit dem Hohenpriester an der Spitze vorausgesetzt wurde. Denn kurz nachdem das Volk aus der Gefangenschaft heraufgezogen, erhält und befolgt es die Befehle, die ihm der Hohepriester und die Gerusia des ganzen Volkes Israel, die zu Jerusalem saß, erteilte (Judith 4, 3; 8; 15, 8). Um die heiligen Gaben aufzehren zu dürfen, bedurfte es erst eines Erlasses von seiten dieser Gerusia (Judith 11, 14). Hiernach ist es kaum zweifelhaft, daß auch die talmudischen Lehrer insgesamt der Ansicht waren, daß in derselben Zeit, in der die Männer der großen Versammlung wirkten, auch ein oberster Gerichtshof, ähnlich dem späteren Synedrium, in Israel bestand. Nun drängt sich uns von selbst die Frage auf: Ist die „Keneset haggedolah“ mit der obersten Behörde, die wir, wie das Buch Judith, „Gerusia“ nennen wollen, identisch oder glaubten die talmudischen Gesetzeslehrer, es waren dies zwei ganz verschiedene Institute, die nebeneinander bestanden haben?

Wir müssen entschieden behaupten, daß neben einem Kollegium wie die Keneset haggedolah, das die Traditionslehre empfängt und weiter überliefert, das die Gebete verfaßt und einführt, heilige Schriften kanonisiert und das Purimfest anordnet, das überhaupt, wenigstens in religiösen Angelegenheiten, als oberste Instanz entscheidet, – daß neben einem solchen Kollegium für eine Gerusia, die doch auch nach dem Buche Judith (11, 14) die oberste Religionsbehörde ist und nach Mischna und Talmud ohne Zweifel in allen religiösen Angelegenheiten die oberste Entscheidung hatte, absolut kein Raum ist. Selbst wenn wir von den späteren talmudischen Berichten ganz absehen und uns bloß an die Mischna Abot halten, wonach die Männer der großen Versammlung bloß die Empfänger und Überlieferer der Tradition waren, so dürfen wir nicht vergessen, daß auch die folgenden Traditions-Vermittler der Mischna Abot, die sogenannten „Paare“, in der Mischna als Häupter des Synedrions erscheinen und auch die vorhergenannten Propheten nach Josephus an der Spitze der Gerusia standen (vgl. Jos. Ant. 4, 8, 14 und Magazin 1878 S. 97). Sonach hat allerwahrscheinlichst auch die Mischna Abot die Männer der großen Versammlung mit den Häuptern der Gerusia identifiziert.

Allerdings wird man uns entgegenhalten, daß die Anzahl der Mitglieder beider Institute nach dem Talmud nicht übereinstimmt, da die Gerusia ebenso wie das Synedrion nach der im Talmud geltenden Norm aus 71 Männern bestehen mußte, die große Versammlung aber 120 Mitglieder gehabt haben soll. Allein es könnte gerade durch die größere Anzahl der Mitglieder die ältere Gerusia sich von dem späteren Synedrion unterschieden haben. Es mag auch die große Versammlung aus der Gerusia von 72 Mitgliedern (vgl. Mischna Sebachim I, 3) und den beiden kleineren Gerichtshöfen am Eingang des Tempelberges und des Vorhofes (M. Sanhedrin 11, 2) zusammengesetzt gedacht worden sein.

Jetzt bleibt uns noch übrig, die Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes Keneset haggedolah zu beantworten. Wird es sich finden, daß dieser Ausdruck durch seine Bedeutung bei den alten Mischna-Lehrern zur Bezeichnung der alten Gerusia angemessen war, so werden alle Gründe dafür sprechen, die große Versammlung mit dem obersten Gerichtshof für identisch zu erklären.

Nun ist es sicher, daß das spätere Synedrion noch zur Zeit des Tempelbestandes in aramäischer Sprache כְּנִישְׁתָּא genannt wurde. Der Grundtext der „Megillat Taanit“, die nach Übereinstimmung aller Geschichtsforscher noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels schriftlich aufgezeichnet wurde, nennt das Synedrion, indem es (Kap. 10) berichtet: בְּעֶשְׂרִים וּשְׁמֹנֶה יְתִיבָא כְּנִישְׁתָּא עַל דִּינָא. Man mag den Satz wie immer erklären, so viel steht fest, daß unter כְּנִישְׁתָּא hier nur das Synedrion verstanden sein kann. Daher haben die Tannaiten das mit dem aramäischen כְּנִישְׁתָּא gleichbedeutende hebräische עֲרָה als „Sanhedrin“ erklärt. So meint Sifra zu Lev. 4, 13, das עֲרַת יִשְׂרָאֵל in diesem Verse bezeichne „das große Synedrion“, das in der „Lischkath Hagasith“ (Quaderhalle) seinen Sitz hat. Diese Erklärung ist im Mischna-Traktate Horajot von sämtlichen Tannaim einstimmig akzeptiert. Noch an vielen anderen Stellen wird das Wort עֲרָה von den talmudischen Weisen als „Synedrion“ erklärt³. Merkwürdig ist es, daß auch Josephus in seiner Vita das während des letzten Krieges den Staat leitende Synedrion τὸ κοινὸν (Vita 52, 60) oder τὸ κοινὸν τῶν Ἱεροσολυμιτῶν (Kap. 38, 49, 65, 70) nennt, das vollständig dem hebräischen עֲרָה entspricht.

Da nun der Ausdruck כְּנִישְׁתָּא הַגְּדוֹלָה zum erstenmal in der noch vor der Tempelzerstörung redigierten „ersten Mischna“ gebraucht wird, zu einer Zeit, als der oberste Gerichtshof zu Jerusalem עֲרָה und כְּנִישְׁתָּא genannt wurde, so hat der Autor des Namens „Keneset haggedolah“ ohne Zweifel damit eine dem Synedrion ähnliche Behörde bezeichnen wollen, der er nur noch das Attribut „gedolah“ beilegte, weil er sie für wichtiger und bedeutender als das spätere Synedrion hielt. Der erste, der den Namen Keneset haggedolah gebrauchte, bezeichnete also dieselbe Behörde, die das Buch Judith (4, 8) ἡ γερουσία παντὸς δήμου Ἰσραήλ nennt.

³ Auch die syrische Übersetzung des NT übersetzt συνέδριον mit כְּנִישְׁתָּא.

Mit der Bezeichnung dieser „Keneset“ als einer „Gedolah“ wurde zugleich deren Traditionen und Institutionen eine besondere Wichtigkeit und Heiligkeit vindiziert. Schon zur Zeit der Makkabäerfürsten beriefen sich die pharisäischen Gesetzeslehrer auf die „Tradition der Väter (παράδοσις oder διαδοχή τῶν πατέρων, Jos. Ant. 13, 10, 6), die auch „Tradition der Ältesten“ (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, Jos. Ant. X, 4, 1 und sehr oft im NT) genannt wurde. Diese διαδοχή (= תורת) der Ältesten war nur die Fortsetzung der genauen und zuverlässigen Überlieferung der Propheten (ἀκριβής διαδοχή τῶν προφητῶν, Jos. c. Ap. I, 8). Unter den Vätern oder Ältesten, deren Anordnungen schon in frühester Zeit ähnlich den der Propheten für besonders heilig gehalten wurden⁴, verstand man zunächst die Ältesten der obersten Religionsbehörde in den ersten Zeiten des zweiten Tempels, und es ist leicht erklärlich, warum die ersten Redaktoren des Traktats Abot oder vielleicht schon die früheren Gesetzeslehrer diese Behörde als eine Keneset hagedolah bezeichneten⁵. Als letzter Repräsentant dieser „großen Versammlung“ wird wohl in der Tradition Simon der Gerechte gegolten haben, mit dem man die Periode der alten Sopherim, der Schüler Esras, für abgeschlossen hielt.

Die Mitglieder dieser Behörde sind es allerwahrscheinlichst, welche in der Urkunde von Neh. X unterzeichnet sind. Dies geht unter anderem schon daraus hervor, daß die Unterzeichner in drei Klassen eingeteilt sind: Obere, Leviten, Priester oder Häupter des Volkes (Neh. X, 1; 9; 10; 15). Gerade dieselbe Einteilung in drei Klassen finden wir aber auch bei dem nach der Chronik von Josaphat kreierte Obersten Gerichtshof; die Mitglieder des obersten Gerichtshofes sind dort Leviten, Priester und „Häupter“. Gewiß bestand noch zur Zeit des Chronikers der oberste Gerichtshof aus solchen drei Klassen; noch später lehrt Sifre zu Deut. 17, 9: Es ist geboten, daß beim Obergerichte Priester und Leviten seien (vgl. auch M. Sanhedrin 4, 2). Wenn der König Josaphat bereits ein solches Obergericht in Jerusalem eingesetzt hat, so ist es wahrscheinlich, daß die in Spr. 25, 1 genannten „Männer Chiskijas“, die für die Erhaltung der Spr. Salomos sorgten, die Mitglieder des Obertribunals waren. Wenigstens hat sie die Baraita in B. bathra 15 a, die ihnen, ähnlich wie den Männern der großen Versammlung die Kanonisierung von 4 Büchern, der heiligen Schrift zuschreibt, für solche gehalten.

Scheinbar dem Berichte über die „Keneset hagedolah“ widersprechend, allein, wie sich später zeigen wird, in Wirklichkeit denselben bestätigend ist die alte Notiz in Mischna Pea II, 6, wonach die „Suggot“ (Paare) unmittelbar von den Propheten die Lehre empfangen haben; die Männer der „Keneset hagedolah“ sind also hier scheinbar übergangen⁶. Um aber zu unterscheiden, ob

⁴ Eine Anordnung der Propheten hieß מועשה נביאים, eine Anordnung der Ältesten nach Esra מועשה זקנים, so in der Diskussion zwischen den alten Tannaim R. Josua und R. Tarphon in M. Jaddajim IV, 3.

⁵ Dazu kam noch der Umstand, daß in dieser Behörde auch Propheten waren, die Inhaber der ἀκριβής διαδοχή.

⁶ Noch merkwürdiger ist, daß der bab. Talmud in Nasir 56 b es moniert und zu

dies in Wirklichkeit der Fall ist, müssen wir zuerst fragen: wer sind denn eigentlich die Suggot? Freilich wird allgemein angenommen, daß unter den Suggot *nur* die in Abot I genannten *fünf Paare* von Schriftgelehrten von Jose b. Joëser bis Hillel und Schammai verstanden sind. Sagt doch die Tosefta (Chagiga II, 8) ausdrücklich: „Es gibt fünf Paar“. Allein dort ist nur die Rede von *den* Paaren, die miteinander *kontroversierten*. Der Bericht des Jeruschalmi (Maaser scheni V, 56d, Sota IX, 24a), wonach Johann Hyrkan העמיר זונות, würde, wenn das העמיר nicht etwa als „wiederherstellen“ gefaßt wird, zu viel beweisen, denn hiernach könnten auch die beiden Jose nicht zu den „Suggot“ gerechnet werden.

Vielleicht wird eine andere Tradition uns hierüber Aufklärung geben. Nach einer Baraita im Jeruschalmi Sota IX, 24a standen zu allen Zeiten „Suggot“ an der Spitze des obersten Gerichtshofes und zwar bis Jose b. Joëser lauter solche, die ganz makellos waren. Wer könnte auch daran zweifeln, daß auch vor Jose b. Joëser „Paare“ an der Spitze des Obertribunals standen, da 2. Chron. 19,9 ausdrücklich berichtet, daß der König Josaphat den Hohenpriester und den Fürsten des Hauses Juda an die Spitze des obersten Gerichtshofes gesetzt hat? Aus welchem Grunde sollte denn diese Institution des Königs Josaphat später abgeschafft worden sein?

Indessen haben Babli Temura 15b und Tosefta Baba kamma 8, 13 in der eben angeführten Baraita „Ha-Eschkelot“ statt „Ha-Suggot“. Hiernach also hätten nicht Suggot, sondern Eschkelot vor Jose existiert. Auch die Mischna Sota 9, 9 berichtet: „Mit dem Tode des Jose, des Sohnes Joëser aus Zereda, und des Jose, des Sohnes Jochanans, aus Jerusalem, hörten die Eschkelot auf.“ Welchen Sinn hätte aber die Baraita, wenn sie sagt: „Alle *Eschkelot* von Moses bis Jose usw. waren ganz makellos, von da an und weiter aber war irgendein Makel an denselben“, da doch nach der Mischna mit dem Tode der beiden Jose überhaupt die *Eschkelot* aufgehört haben? Deshalb hat auch wohl der Jeruschalmi „Ha-Suggot“ emendiert. Die Baraita sagt demnach: „Die *Eschkelot* bis Jose usw. waren makellos, von da an und weiter war an ihnen, nämlich an den „Suggot“, die von jetzt ab an der Spitze des Sanhedrin standen, irgendein Makel zu finden.“ Wir lernen hieraus, daß bis zu den beiden Jose „Eschkelot“ an der Spitze des Obergerichts standen.

Dieses Wort „Eschkelot“ muß aus einer uralten Tradition oder vielleicht gar aus einer schriftlichen Urkunde stammen, in der als die letzten der „Eschkelot“ die beiden Jose aufgeführt waren. Was war ursprünglich die Bedeutung dieses Wortes? Es ist wohl zweifellos, daß man in späterer Zeit mit „Eschkol“ einen großen Mann überhaupt bezeichnete. Bemerkt doch Sifre zu Deut. 32, 32: „Eschkol bedeutet: ein Großer“. In diesem Sinne sagt auch der Jerusch. (in Sota l. c.): „Erst mit R. Akiba stand ein Eschkol auf.“ Allein so wie das Epitheton „Gaon“ ursprünglich ein Titel bestimmter Personen war, später aber

erklären sucht, warum in dieser Mischna Josua und Kaleb übergangen sind, dagegen das Fehlen der Männer der großen Versammlung nicht auffallend findet.

zur Bezeichnung großer Männer, die den „Geonim“ glichen, gebraucht wurde, so mag auch „Eschkol“ ursprünglich eine bestimmte Bedeutung gehabt haben. Und in der Tat haben auch die Forscher sich bemüht, den Ausdruck „Eschkelot“ in diesem Sinne zu erklären. Ich will jedoch ihre verschiedenen Erklärungen nicht anführen, weil sie sämtlich nicht befriedigen. Ich vermute, daß „Eschkol“ ein altes aramäisches Wort ist, das dieselbe Bedeutung hatte wie „Sug“ im jüngeren Aramäisch. Letzteres Wort ist bekanntlich griechischen Ursprungs (von ξέφυγος, Joch, Gespann, Paar) und ist allerwahrscheinlichst erst nach der griechischen Herrschaft im Orient ins Chaldäische eingedrungen. Dann aber mußte vor dieser Zeit ein anderes Wort zur Bezeichnung von „Paar“ gedient haben. Im Hebr. heißt „Paar“ – „Zemed“ (auch bei Menschen wird das Wort gebraucht 2. Kön. 9, 25). In dieser Bedeutung wird das Wort stets vom Chaldäer mit „Sug“ und vom Syrer mit „Tyrēn“ übersetzt (bloß bei בקר übersetzen sie es mit פר). Für das Hebräische „Zemed“ haben aber auch Chaldäer und Syrer die Übersetzung „Eschkar“ (vgl. diese verss. zu Jes. 5, 10 und Syr. auch zu 2. Sam. 23, 11, wo derselbe wahrscheinlich צמד statt חלקת gelesen hat). „Eschkar“, das leicht in „Eschkol“ übergeht, hatte also dieselbe Bedeutung wie das hebr. „Zemed“ und das griechische ξέφυγος und das jüngere aramäische „Sug“.

Mit den beiden Jose, die wahrscheinlich zur Zeit der hellenistischen Hohenpriester vor den Makkabäerkämpfen an der Spitze der Gerusia standen, hörten die „Eschkelot“ auf. Es trat ein Interregnum ein. Das Obergericht, das von den ersten Makkabäern kreiert wurde, wurde von ihnen selbst geleitet. Es standen keine „Suggot“ an dessen Spitze. Erst unter Johann Hyrkan kamen wieder zwei berühmte Gesetzeslehrer, Josua b. Perachja und Nitai aus Arbel ins Synedrium und seit dieser Zeit ist der Name „Suggot“ gebräuchlich, weshalb eine alte Baraita (in Jerusch. Sota I. c.) von Johann Hyrkan berichtet: „Er errichtete die Suggot“. Der alte Name „Eschkol“ wurde später, wie oben gezeigt, als Epitheton für berühmte Gesetzlehrer gebraucht. Es darf uns daher nicht wundernehmen, wenn nach dem oben angeführten Jeruschalmi (Sota IX, 24a) seit uralten Zeiten „Suggot“ an der Spitze des Sanhedrin standen, da die „Eschkelot“ ja auch „Suggot“ genannt werden konnten. Deshalb sagt auch die oben zitierte Mischna in Pea II, 6, daß die Suggot von den Propheten das Gesetz empfangen haben. Hier ist „Suggot“ nicht im beschränkten Sinne von den 5 in Abot aufgezählten „Paaren“ gebraucht; vielmehr sind damit alle „Paare“ gemeint, die seit dem Entstehen der „Keneset Haggedola“ an deren Spitze standen. „Suggot“ bezeichnet hier demnach dasselbe wie „Männer der großen Versammlung“ im engeren Sinne, nämlich die Häupter der Gerusia, während im Talmud der Begriff „Männer der großen Versammlung“ oft im weiteren Sinne, wie „Große Versammlung“, die ganze Gerusia in sich faßt.

Aus unserer Untersuchung resultiert also Folgendes: In der letzten Zeit des zweiten Tempels hieß das Synedrium oder der oberste Gerichtshof zu Jerusalem: כנישתא (הכנסת), hebr. העדה, griechisch τὸ κοινόν. Es war aber allgemein die Tradition verbreitet, daß eine solche oberste Behörde zu allen Zeiten

in Israel existiert hatte. Die griechisch schreibenden Autoren nannten diese Behörde bis zu einer gewissen Zeit (noch zur Zeit der Makkabäer) „γεγονοια“. Die Traditionslehrer, welche viele Lehren und Einrichtungen bis auf die „Ältesten“ der ersten Zeit des zweiten Tempels zurückführten, nannten die oberste Behörde vom Ende des Exils bis zu einer gewissen Zeit (wahrscheinlich bis Simon den Gerechten) „Keneset haggadolah“. An der Spitze der obersten Behörde standen nach der Tradition stets zwei Männer, die man „Suggot“ nannte. In alten Quellen fand sich auch der Name „Eschkelot“ für diese „Paare“, der aber später (wahrscheinlich nach Jose b. Joëser) außer Gebrauch kam. In der letzten Zeit der Mischna (am Ende des 2. Jahrhunderts) diente das aus uralten Traditionen bekannte „Eschkol“ zur Bezeichnung berühmter Gesetzlehrer, an denen kein „Makel“ gefunden wurde.

 DAVID HOFFMANN

- 1843 Am 30. November in Verbó, Ungarn, geboren.
Studien an der Rabbinerschule von Esriel Hildesheimer in Eisenstadt und an der Universität Tübingen.
- 1870 Dr. phil. Tübingen.
- 1873 *Mar Samuel, Rektor der jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien.* Leipzig, VI, 18 S.
- 1871–1873 Lehrer an der Israelitischen Realschule in Frankfurt/M.
- 1873–1921 Dozent für Talmud und Pentateuchexegese am Rabbinerseminar in Berlin. Seit 1899 dessen Rektor.
- 1874 *Die Zeit der Omerschwingung und des Wochenfestes.* Rabbiner-Seminar Berlin, Jahresbericht. (= Rabbiner-Seminar Berlin), 58 S.
- 1876–1893 Herausgeber, gemeinsam mit Abraham Berliner: *Magazin für die Wissenschaft des Judentums.*
- 1878 *Abhandlungen über die Pentateuchischen Gesetze.* Berlin, 92 S.
- 1882 *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim.* Rabbiner-Seminar Berlin, 54 S.
- * 1883 *Über die ‚Männer der großen Versammlung‘.* Magazin f. d. Wissenschaft des Judentums (10), 45–63.
- 1885 *Der Schulchan Aruch.* Berlin. VI, 149 S. (2. vermehrte Aufl. 1895).
- 1888 *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim.* Rabbiner-Seminar Berlin, 92 S.
- 1893–1898 *Die Mischna-Ordnung Nesikin übersetzt und erklärt.* Mit Einleitung, XXIV, 384 S.
- 1897 *Neue Collektaneen aus der Mechilta zu Deuteronomium.* Rabbiner-Seminar Berlin. VI, 36 S.
- 1904 *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese.* Rabbiner-Seminar Berlin, 154 S.
- 1905 *Die Mechilta des Rabbi Simon b. Jochai.* Frankfurt/M., XVI, 180 S.

- 1905–1906 *Das Buch Leviticus*. Berlin, Bd. I, 1–2.
1908–1909 *Midrasch Tannaim zum Deuteronomium*. Berlin, Heft I, II.
1910–1921 *Die Mischna-Ordnung Toharot* (bis Negaim III, 7), VIII, 257 S.
1913–1922 *Das Buch Deuteronomium* übersetzt und erklärt. Berlin, 2 Teile.
1921 Am 20. November in Berlin gestorben.

Bibliographie: Leopold Fischer. In: *Festschrift zum 70. Geburtstag David Hoffmanns*.
Berlin 1914, VII–XXXIV.

MICHAEL GUTTMANN

BERÜHRUNGSPUNKTE ZWISCHEN TALMUDISCHEM
UND UMWELTLICHEM DENKEN*

Bei aller Verschiedenheit individuell möglicher Denkformen ergibt sich doch auch manch Stereotypes, wenn man nur die Denkreise selbst mit entsprechender Genauigkeit zieht: sie einerseits fachtheoretisch vorsichtiger abgrenzt, andererseits auf Zusammenstimmung von Zeit und Ort achtet. Innerhalb solcher Kreise wird man nicht selten Übereinstimmungen finden auch dort, wo man sie weniger erwartet, auf dem Gebiet rein intuitiver und glaubensmäßig gebundener oder folkloristisch orientierter Denktätigkeit. Und man wird sie auch, was noch viel weniger vermutet wird, zwischen Geisteswerken finden, die einander ganz fremd gegenüber zu stehen scheinen, wie dies im allgemeinen vom Talmud und seinen zeitgenössischen Literaturen angenommen wird. Nach dieser Richtung ist bereits viel Wertvolles von jüdischer Seite geleistet worden. Hier soll bloß unser Jubilar, Immanuel Löw, im besonderen genannt werden, dessen wissenschaftliche Tätigkeit von Beginn an vergleichstheoretisch gerichtet war, und dem es gelungen ist, die vergleichstheoretische Methode auf einem wichtigen naturwissenschaftlichen Gebiet, auf „die Flora der Juden“ bis in ihre letzten Einzelheiten durchzuführen. – In den nun folgenden Zeilen sollen bloß einige Legenden Aufnahme finden, deren außerjüdische Gegenstücke bisher weniger Beachtung gefunden haben. Nicht ohne Absicht wählen wir die Beispiele aus naturgeschichtlichem Gebiete.

Vom ethischen Instinkt der Tiere. – Im Talmud sind einige Legenden aufbewahrt, die Tieren besonders frommer Menschen einen eigenen ethischen Instinkt beilegen. So z. B. hat der Esel des R. Pinchas b. Jair kein Futter zu sich nehmen wollen, von dem das Zehnt nicht entrichtet war. (Chull. 7 ab.) – Der Esel des R. Chanina b. Dosa wurde von Räubern gestohlen, nahm aber von den neuen Besitzern kein Futter an. Sie sahen sich veranlaßt, das Tier wieder zurückzustellen (Abot di R. Nathan § 8 Ende). Diese Stellen wurden von Eisenmenger (Entdecktes Judentum I, 421 f.) als jüdische Kuriositäten ausgebeutet. – Vergleichsgeschichtlich steht die Sache anders. Hieronymus, Leben des heiligen Einsiedlers Hilarion (Migne XXIII, 29–54) c. 28, hat uns eine ganz ähnliche Legende aufbewahrt. Da heißt es wörtlich (zitiert nach der Übersetzung von Schade, Bibliothek der Kirchenväter, Hieronymus I, 55–56): „Einen Bruder, der ungefähr fünf Meilen weiter als er (Hilarion) wohnte,

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 78, 1934; 180–183.

hatte er ganz aus seinen Augen entfernt. Es war ihm nämlich zu Ohren gekommen, daß dieser ein gar zu vorsichtiger und furchtsamer Wächter seines Gartens sei und auch etwas Geld besitze . . . Eines Tages brachte er einen Büschel grüner Erbsen mit, so wie sie auf dem Felde stehen. Hesychius trug sie am Abend auf, aber der Greis (Hilarion) rief, er könne ihren Geruch nicht ertragen und fragte nach ihrer Herkunft. Hesychius gab zur Antwort, daß ein Bruder seinen Mitbrüdern die Erstlinge seines Feldes geschenkt habe. Bemerkest du nicht, hieß es, den garstigen Gestank? Spürst du nicht, daß die Erbsen nach Geiz riechen? Wirf sie den Ochsen vor, gib sie den unvernünftigen Tieren und siehe zu, ob sie davon fressen! Dem Befehle gemäß schüttelte er die Erbsen in die Krippe, aber die Ochsen erschrakten, brüllten mit ungewohnter Heftigkeit, zerrissen die Ketten und suchten nach verschiedenen Richtungen das Weite.“ – An eine unmittelbare Entlehnung ist hier kaum zu denken, wohl aber an eine gewisse Gemeinsamkeit der Denkrichtung.

Man vergleiche noch folgende Einzelheiten:

Die Speisung Eliahus durch Raben wiederholt sich bei den Einsiedlern Paulus und Antonius. „Während die beiden so zusammenredeten, bemerkten sie, daß ein Rabe sich auf einem Ast eines Baumes niedergelassen hatte. Von dort flog er sanft herab und legte zu ihrem Erstaunen ein ganzes Brot vor sie hin.“ (aaO, c. 10, S. 28–29). Hier liegt geradlinige Entlehnung vor. Anders in folgendem Beispiel:

Zwei Löwen, die dem hl. Antonius beim Anfertigen eines Grabes behilflich waren, kamen nach getaner Arbeit „die Ohren bewegend, mit gesenktem Nacken zu Antonius und leckten seine Hände und Füße. Er verstand sofort, daß sie um seinen Segen baten“ (aaO, c. 16, S. 32).

Das Tier und der Götzendienst. – Die Kamele Abrahams wollten in keiner Herberge ausruhen, in der Götzenbilder sich befunden haben, daher mußte Laban den Platz für den Diener Abrahams und seine Tiere ‚räumen‘ (Gen. 24, 31. Ab. de R. Nathan aaO). – Weit anschaulicher ist das gleiche Motiv in der midraschischen Ausgestaltung des Kampfes zwischen dem Propheten Eliahu und den Propheten des Baal. Unter anderem sollen die zwei Farren, deren einer dem Ewigen, der andere dem Baal geopfert werden sollte, ein Zwiegespräch mit Eliahu geführt haben (Tanch. Massei 8). Auch diese Tierlegende wird von Eisenmenger als etwas rein Jüdisches gebucht. Und doch hat sie ihre guten Parallelen in der altchristlichen Legendenliteratur. Hier nur ein Beispiel aus dem „Leben des hl. Paulus, des ersten Einsiedlers“ (Migne XXIII, 17–28) in der Hieronymusübersetzung der schon erwähnten Bibliothek der K.-V. c. 8, S. 26, wo das Fabelmenschlein mit Hörnern und Bocksfüßen vor dem hl. Antonius erscheint. Diese mythologische Gestalt tritt gleichsam aus ihrem tausendjährigen Rahmen hervor und bittet im Namen ihrer Artgenossen, die als Faunen, Satyrn und Inkuben verehrt wurden, um die Fürsprache des Heiligen. Antonius stieß mit dem Stabe auf den Boden und sprach: „Weh dir Alexandria, weil du anstelle Gottes Götzenbilder verehrst! Weh dir, buh-

lerische Stadt usw. Die Tiere sogar bekennen Christus und du verehrst anstelle Gottes Götzen.“

Tierhyperbel in Wunder umgesetzt. – Ein ganz merkwürdiger Fall liegt vor in der bekannten Hyperbel vom Elefanten, der durch ein Nadelöhr durchgezängt wird. Der übertriebene Scharfsinn der Pumpeditaner wird ad absurdum geführt durch die hyperbolische Redensart, daß sie einen Elefanten durch das Nadelöhr bringen (B. Mez. 38 b). Nahezu dieselbe Hyperbel liegt auch Mt. 19, 24 vor: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“ Die Hyperbel will an beiden Stellen etwas Unmögliches ausdrücken. An einer anderen Talmudstelle tritt das Moment der Unmöglichkeit noch deutlicher hervor. Den Spruch Jonathans, daß man auch im Traume Udenkbares nicht zu sehen bekommt, erläutert Raba durch die Bemerkung, daß man eine (Natur)palme aus Gold oder einen Elefanten, der durch ein Nadelöhr geht, auch im Traume nicht zu sehen bekommt (Berach. 55 b).

Demgegenüber kennt die altchristliche Legende das Wunder von der leibhaftigen Verwirklichung dieser Hyperbel. In den Akten des Petrus und Andreas erklärt der reiche Onesiphorus, daß er nur dann bereit sei, dem Gotte des Petrus zu folgen, wenn ihm dieser das Wunder vorführt, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht. Petrus erfüllt seinen Wunsch und läßt ein Kamel zu wiederholten Malen durch ein Nadelöhr gehen. Man vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I² 1913, S. 571. Den Text selbst vgl. in der engl. „Ante-Nicene Christian Library“ T. u. T. Clark, Bd. XVI, S. 371 f.

Schon die wenigen Beispiele zweier glaubensmäßig und ethnisch gesonderten Kreise, die sich vielfach vermehren lassen, zeigen Deckungen oder zumindest Schnittpunkte, die vor allzu weitgehender Individualisierung von Denkformen warnen. Insbesondere mahnen sie zur Vorsicht bei Beurteilung legendärer und folkloristischer Elemente altjüdischen Schrifttums. Man ist nur allzu leicht geneigt, sie isoliert aus sich selbst heraus zu erklären und abzuwerten. Wie falsch dieser Weg ist, zeigt die vergleichstheoretische Methode am deutlichsten. Sie wird mit Recht in neuerer Zeit auf immer weitere Wissensgebiete ausgedehnt. Es wäre zu wünschen, daß man sich ihrer auch bei Erforschung altjüdischer Materien mehr als bisher bedienen möchte. Würde sich ein Eisenmenger die Aufgabe gestellt haben, die durch Jahrzehnte gesammelten altjüdischen und jüdisch-mittelalterlichen Archaismen vergleichsgeschichtlich zu beleuchten, er würde ein noch weit größeres Werk geschaffen haben. Allerdings hätte er für sein Lebenswerk einen anderen Titel wählen müssen. Statt des „Entdeckten Judentums“ wäre die entdeckte Menschheit oder die entdeckte Menschen- oder Volksseele zur Darstellung gekommen.

MICHAEL GUTTMANN

- 1872 Am 7. Februar in Félégyháza, Ungarn, geboren.
Ausbildung an Talmudhochschulen und Landesrabbinerschule in Budapest.
- 1903–1907 Rabbiner in Csongrad, Ungarn.
- 1907–1922 Dozent für Talmud an der Landesrabbinerschule in Budapest.
- 1903–1913 *Zur Einleitung in die Halacha I. II.* Landesrabbinerschule, Budapest, Jahresbericht. 93 S. Auch ungarisch erschienen.
- 1910 *Mafteach Ha-Talmud (Clavis Talmudis) I.* Budapest, 648 S.
- 1912–1913 Herausgeber: *Lehrbuch der Geometrie des Abraham bar Chijja.* [Hebr.] (Mekize Nirdamim) Berlin, XXXII, 132 S.
- 1917 *Mafteach Ha-Talmud (Clavis Talmudis) II.* Budapest, 480 S.
- 1922–1934 Dozent für Talmud und Seminarrabbiner am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.
- 1924 *Mafteach Ha-Talmud (Clavis Talmudis) III, 1.* Breslau, 48, 312 S.
- 1924 *Asmakhta* [Hebr.] Jüd. theol. Seminar Breslau, Bericht (= Seminar Breslau). 48 S.
- 1927 *Das Judentum und seine Umwelt.* Berlin, XII, 400 S. (Das Werk war auf hebr. auf 3 Bde. berechnet, davon erschien aus dem Nachlaß ein Teil in: *Jewish Studies in Memory of M. G.* Budapest 1946, Sec. II, S. 3–92.)
- 1928 *Bechinat Ha-Mizvot.* Seminar Breslau, 67 S.
- 1930 *Mafteach Ha-Talmud (Clavis Talmudis) III, 2.* Breslau, 156, 219 S.
- 1931 *Bechinat Kijjum Ha-Mizvot.* Seminar Breslau. 112 S.
- * 1934 *Berührungspunkte zwischen talmudischem und umweltlichem Denken.* MGWJ (78), 180–183.
- 1934–1942 Professor für Talmud an der Landesrabbinerschule, Budapest.
- 1942 Am 7. November in Budapest gestorben.

Bibliographie: A. Scheiber, List of Writings of M. G. (1900–1946).

In: *Jewish Studies in Memory of M. G.* Budapest 1946, XXXIII–L. 278 Nummern.

VIKTOR APTOWITZER

ZUR KOSMOLOGIE DER AGADA*

Licht als Urstoff

R. Simon b. Jozadak fragte den R. Samuel b. Nachman: Da ich von dir gehört habe, daß du ein Agadist bist, sage mir, wie schuf Gott die Welt. Er antwortete: Als Gott die Welt erschaffen wollte, hüllte er sich in Licht und schuf die Welt, wie es heißt (Ps. 104, 2): Der sich in Licht hüllt wie in einen Mantel, und nachher heißt es: den Himmel ausspannt wie ein Zelttuch¹.

Höchstwahrscheinlich besagt die Theorie, daß das Licht vor der Welt erschaffen wurde, ebenfalls nichts anderes, als daß Licht Urstoff war. Dieser Zusammenhang zwischen beiden Theorien wird schon in einer alten Agadaquelle vorausgesetzt, indem unmittelbar nach dem Ausspruche R. Samuel b. Nachmans fortgesetzt wird: R. Jehuda sagt: Wem ist dies gleich? Einem Könige, der sich einen Palast errichten wollte, aber auf dem dazu bestimmten Platze herrschte Finsternis. Der König ließ daher Lampen anzünden und dann erbaute er seinen Palast. So war auch, als Gott die Welt erschaffen wollte, alles Finsternis, Gott hüllte sich nun in Licht und schuf die Welt².

Die Anschauung, daß die Welt aus dem Licht geschaffen worden, finden wir auch bei anderen Tannaiten, die aber den Gedanken nicht ausdrücklich aussprechen. In einer Baraita³ heißt es: „R. Elieser der Große sagt: Dies ist die Entstehung des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden zur Zeit, als Gott der Herr Erde und Himmel erschaffen (Gen. 2, 4). Die Produkte der Himmel wurden aus dem Himmel geschaffen und die Produkte der Erde wurden aus der Erde geschaffen. Die Gelehrten sagen: Sowohl diese wie jene sind von Zion aus geschaffen worden, wie es heißt (Ps. 50, 1): Ein Psalm Asaphs. Gott der Herr redet und ruft die Erde vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang. Dann heißt es: Aus Zion, der Krönung der Schönheit, strahlt Gott auf. Von dort aus wurde ausgestaltet die Schönheit der Welt.“

Diese beiden Theorien sind jede an sich klar und verständlich. R. Elieser meint, die Welt sei aus zwei Urstoffen entstanden, aus dem einen die Himmel, aus dem anderen die Erde. Die Gelehrten erklären, die Welt ist von Zion aus erschaffen worden, d. h. vom Mittelpunkte aus, der Urstoff breitete sich vom Ausgangspunkte der Schöpfung nach allen Seiten gleich aus – zen-

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 72, 1928, 363–370.
[Um exkursartige Anmerkungen gekürzt.]

¹ Tanchuma ed. Buber בראשית § 10; ויקהל § 7 (§ 6).

² Tanchuma ed. Buber בראשית § 10; ויקהל § 7 (§ 6); Ex. r. XV 22; L Anf.

³ Joma 54 b.

trifugale Bewegung, im Gegensatz zu jener Ansicht, nach der die Weltbildung in zentripetaler Richtung erfolgte. Wie aber können diese Theorien im Gegensatz zueinander stehen? Sei es nun, daß die Kontroverse in der Form stattgefunden hat, in der sie uns vorliegt, sei es, daß Spätere die beiden Ansichten zu These und Antithese vereinigt haben, in jedem Falle ist die Gegenüberstellung der beiden Ansichten als gegensätzliche Theorien ganz unbegreiflich. Der Behauptung R. Eliesers betreffend *die Materie*, aus der die Produkte des Himmels und der Erde geschaffen wurden, stellen seine Gegner eine Theorie über den *Ausgangspunkt* der Schöpfung entgegen. Will man nun in dieser Baraita nicht ein Vorbeidisputieren annehmen, so muß die Theorie der Gelehrten sich ebenfalls auf die Materie beziehen. Während nun R. Elieser zwei Urstoffe annimmt, den einen für den Himmel und seine Produkte und einen anderen für die Erde und ihre Produkte, behaupten die Gelehrten, daß Himmel und Erde aus *einem* Stoffe erschaffen wurden – aus Zion, so daß Zion die Bezeichnung sowohl für den *Urstoff der Schöpfung* wie auch für deren Ausgangspunkt ist.

Was bedeutet aber Zion im Sinne von Urstoff? Nichts anderes als *Licht*. Das Licht ist nämlich in Zion an der Stätte des Heiligtums geschaffen worden. Also behaupten die Gelehrten, daß die Welt aus Zion, d. h. aus dem Licht geschaffen wurde. Warum aber nennen die Gelehrten den Stoff nicht bei seinem eigentlichen Namen? Weil man sich scheute, die Theorie, daß die Welt aus dem Licht geschaffen wurde, öffentlich vorzutragen⁴.

Eine Stütze für diese meine Erklärung ist folgende Agada: „Und woher hat er sie (die Welt) erschaffen? Aus Zion, wie es heißt: Aus Zion, der Krone der Schönheit, d. i. die Krone der Schönheit der Welt. Was bedeutet *הוֹפִיעַ*? Er erleuchtete, denn *הוֹפִיעַ* bedeutet nichts anderes als Licht (erleuchten), wie es heißt: Er beleuchtet sie mit dem Lichte seiner Wolken (Job. 37, 16). Und woher wissen wir, daß von der Schöpfung der Welt die Rede ist? Hier heißt es Krönung (Vollendung) *מִכֹּלֵל* und Gen. 2, 1 heißt es *וַיְכַוֵּן* es wurden gekrönt (vollendet) Himmel und Erde und ihr ganzes Heer. Aus dieser Wort-analogie ergibt sich, daß auch in der Psalmstelle von der Welterschöpfung die Rede ist.“⁵

Hier ist es also deutlich: Die Welt wurde von Zion aus geschaffen, und zwar aus dem Licht. So verstand unsere Stelle schon der Verfasser des Sohar Chadasch: „R. Rechumai sagt: Aus Zion, der Krönung der Schönheit, von Zion aus wurde die Welt gegründet, wie es heißt: Ein Psalm Asaphs. Gott der Herr redet und ruft die Erde vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang. Und weiter heißt es: Aus Zion, der Krönung der Schönheit, strahlt Gott auf. Es sprach R. Simlai: Als Gott die Welt schaffen wollte, brachte er hinein Licht ins Licht und kleidete eines ins andere und erschuf die Himmel, wie es heißt: Er hüllt sich in Licht wie in ein Kleid und spannt die Himmel wie ein Zelttuch.

⁴ Tanchuma ed. Buber בראשית § 10.

⁵ Mid. Ps. L, 1.

Dieses Licht wird das Licht seines Gewandes genannt, das Urlicht, das Gott anzog. Dieses Licht verbreitete sich in Hod und Hadar und so wurde die Welt erschaffen.“⁶ Also auch hier ganz deutlich, die Welt wurde von Zion aus geschaffen, und zwar aus dem Lichte.

Daß Zion Ausgangspunkt der Schöpfung war, beruht auf der Ansicht, daß Zion, genauer die Altarstätte, Mittelpunkt der Erde ist, nach dem Weltbild der Agada – die Welt eine Kugel, deren eine Hälfte die Erde mit scheibenförmiger Fläche und deren andere Hälfte der Himmel ist⁷ – zugleich Mittelpunkt der Welt. Es ergibt sich also als Ansicht der Gelehrten: die Erde wurde vom Mittelpunkte aus in zentrifugaler Richtung gebildet, Mittel- und Ausgangspunkt der Schöpfung zugleich Urstoff – Licht.

In der Tat sind die „Gelehrten“, die Zion als Ausgangspunkt der Schöpfung erklären, identisch mit *R. Jehuda*. *R. Jehuda* aber lehrt, wie wir gesehen, daß die Welt aus dem Licht geschaffen worden.

Diese Doppeltheorie der Gelehrten (*R. Jehuda*) erinnert an die Kosmogonie der *Pythagoräer*: Zuerst soll sich nämlich im Kern des Weltganzen das Feuer der Mitte gebildet haben... die Hestia, der Herd oder der *Altar* des Weltalls... Von hier aus sollten sofort die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten... angezogen und durch diese Anziehung begrenzt worden sein, bis durch immer weitere Fortsetzung und Ausbreitung dieser Wirkung das Weltgebäude zum Abschluß gelangt war. Licht als Urstoff auch bei *Philo*, und zwar bildet seine Ausführung eine merkwürdige Parallele zu dem am Eingange unseres Aufsatzes angeführten Aussprüche *R. Samuel b. Nachmans*.

„Das herrschende Prinzip ist umglänzt von strahlenartigem Lichte, und mit Recht mag man von Gewändern umkleidet es glauben. Es hat aber das älteste Geschöpf des wahrhaft Seienden, der Logos als Gewand sich umkleidet, das Weltall, Erde und Wasser und Luft und Feuer und was aus ihnen ist, umhüllt es sich.“⁸

Licht als Urstoff, und zwar mit der Theorie vom „Licht im Licht“ – eine merkwürdige Parallele oder Quelle zu *Sohar Chadasch* – und mit der Vorstellung, daß Gott sich mit dem Licht umhüllt – gleich *Philo* und *Samuel b. Nachmani* – liegt in folgender Ausführung des *slawischen Henoch* vor⁹.

„Und ich beschloß aber aufzustellen ein Fundament und zu schaffen die sichtbare Kreatur. Und ich gebot, daß im Obersten herabkomme von dem Unsichtbaren ein Sichtbares. Und es kam herab der überaus sehr große Adoel¹⁰.

⁶ *Sohar Chadasch* zu *Ruth* Anf., ed. Livorno 93 a.

⁷ Vgl. *Abodah Sarah* III *Mischna* 1 und *Jerusch z. St.* (42 c).

⁸ *De fuga* § 110 (I 562 M). Vgl. *Freudenthal*, *Hellenistische Studien* I 71.

⁹ *Slawischer Henoch* XXIV–XXV. Übers. von *Bonwetsch*, *Texte und Untersuchungen* 44, III. Reihe, Bd. III, *Abhandlung* 2, S. 23 f.

¹⁰ Es liegt nahe, Adoel sei Verschreibung von „Or El“ (אור אל). Nun aber kennen wir die Ansicht der *Chachanim*, daß die Welt aus Zion = Heiligtum = Licht erschaffen wurde, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Adoel gleich ist *Ariel* (אריאל) = Altar = Hestia. In der Tat gibt es in der kürzeren Redaktion des *slaw. Henoch*

Und ich schaute ihn an, und siehe, im Leib jener habend ein großes Licht. Und ich sprach zu ihm: Löse dich auf, Adoel, und es werde sichtbar ein aus dir Abgetrenntes. Und er löste sich auf und es ging hervor ein sehr großes Licht, und ich aber inmitten des Lichtes. Und als irgendwie das Licht sich bewegte, ging aus dem Licht hervor ein großer Aeon, offenbarend die ganze Kreatur, die ich beschlossen hatte, zu schaffen. Und ich sah ‚daß gut‘. Und ich stellte mir hin einen Thron und setzte mich auf ihn. Und zum Licht aber sprach ich: Gehe du hinauf höher als der Thron und befestige dich und werde das Fundament dem Obersten. Und nicht ist höher als das Licht irgend etwas anderes.“

Aus dieser Darstellung ergibt sich folgender Vorgang der Schöpfung. Aus dem Unsichtbaren kam das Urlicht – Adoel – hervor. Aus dem Urlicht kam das zweite Licht hervor, aus dem die Welt erschaffen wurde. Dadurch läßt sich auch der Widerspruch lösen, der in den Quellen in bezug auf die an R. Samuel b. Nachmani gerichtete Frage besteht. In der einen Quelle lautet die Frage: Wie hat Gott die *Welt* erschaffen¹¹; in einer anderen Quelle aber lautet die Frage: Wie hat Gott das *Licht* geschaffen¹². Ich glaube nun, daß hier nicht ein Gespräch in zwei verschiedenen Versionen vorliegt, sondern daß von ein und demselben Gespräche jede Quelle je einen Teil aufbewahrt hat. Das Gespräch bestand aus zwei Fragen. Die erste Frage bezog sich auf die Schöpfung der Welt. Die Antwort lautete: Gott hüllte sich in Licht und erschuf seine Welt. Damit war gesagt, daß noch vor der Schöpfung das Licht vorhanden gewesen, daher die zweite Frage: Woher schuf Gott das Licht? Antwort: Gott hüllte sich in Licht wie in ein Kleid und die ganze Welt erstrahlte von seinem Glanze.

Also die Schöpfung des Lichtes aus dem Lichte, das Urlicht emanierete das zweite Licht, den Urstoff der Welt.

VIKTOR APTOWITZER

- 1871 In Tarnopol geboren.
Studium an der Israelitisch- theologischen Lehranstalt und Universität in Wien.
- 1906–1915 *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*. Teil I–V. (I–II: Akademie d. Wissenschaften in Wien. Phil.-Histor. Klasse., Sitzungsberichte, Bd. 153, no. 6.; Bd. 160, no. 7.; III–V: Israel. Theol. Lehranstalt Wien, Jahresberichte no. 18, 22).

(Bonwetsch das. S. 79) zu Adoel eine Variante Adael, dies erinnert an *הר אל* Ez. 43, 15, LXX *Ἀοληλ*

¹¹ Tanchuma ed. Buber *בראשית* § 10; ויקהל § 7 (§ 6); Ex r. XV 22; L Anf.

¹² Pes. ed. Buber 145 b vgl. Gen. r. III 4; Lev. r. XXXI 7; Mid. CIV § 4, s. a. XXVII 1.

- 1907 *Beiträge zur mosaischen Konzeption im armenischen Recht.* Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte. Bd. 157, Abhdlg. 4, 42 S.
- 1909 *Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht.* Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte. Bd. 163, Abhdlg. 6, 108 S.
- 1909–1938 Professor für Midrasch und Religionsphilosophie an der Israel.-theol. Lehranstalt in Wien.
- 1912–1935 Herausgeber: *Sefer Rabbah des R. Elieser ben Joel Halevi.* Mit Einleitung. Berlin u. Jerusalem, 2 Bde.
- 1922 *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hell., christl. und mohammed. Literatur.* Wien, VIII, 184 S.
- 1927 *Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen u. pseudoepigraphischen Schrifttum.* Wien, XXX, 325 S.
- * 1928 *Zur Kosmologie der Agada. Licht als Urstoff.* MGWJ (72), 363–370.
- 1933 Herausgeber: *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes.* Wien, 308, 305 S.
- 1938 Übersiedlung nach Jerusalem.
- 1942 In Jerusalem gestorben.

Zahlreiche Aufsätze in MGWJ und anderen Zeitschriften, Jahrbüchern und Festschriften

ISRAEL LEWY

EIN VORTRAG ÜBER DAS RITUAL DES PESACHABENDS*

Das älteste uns bekannte Fest, das Israel schon in Ägypten in der Erwartung seiner baldigen, mit dem Tagesanbruch eintretenden Erlösung am Abend des 14. Abib, des Frühlingsmonats, beging, das erste Opfer, das Israel in seiner Gesamtheit als den ersten Gottesdienst ohne Priester und Tempel und Altar auf fremdem Boden in den eng gezogenen Kreisen seiner Familien veranstaltete, wobei das Haus das Heiligtum, der Vater den Priester vertrat, war das Pesachopfer, das Pesachfest. Mit diesem Feste hat Israel seine Weihe empfangen, seinen Eintritt in die Geschichte gefeiert; es bildet die Grenzlinie zwischen einer alten und einer neuen Zeit, eröffnet eine neue Ära, eine neue Zeitrechnung nicht ausschließlich für die Geschichte Israels, und der Monat Abib, oder, wie er später nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil genannt wurde, der Monat Nisan, ist darum auch der erste in der Reihe der Monde, der Frühlings- und Befreiungsmonat. An die Erlösung Israels als an die Vorbedingung und den Ausgangspunkt für die Gestaltung und Entwicklung des israelitischen Lebens und Geistes – denn Freiheit und Würde der Person bilden die Grundlage für Religion, Recht und Gesittung – knüpft die Offenbarung am Sinai, knüpfen die meisten Gebote der Tora an und, wie jeder Israelit die erhabene Weisung, Gott den Ewigen und Einen mit voller Innigkeit, Hingebung und Kraft zu lieben, sich und seinen Kindern stets einschärfen und als Gedenkzeichen an Haupt und Arm binden soll, so soll er auch die Befreiung Israels aus Ägypten sich und seinen Kindern durch Wort und Zeichen stets vergegenwärtigen. Steht an der Spitze der jüdischen Religion die Lehre von der Einheit Gottes, so steht an der Spitze der jüdischen Geschichte der Auszug aus Ägypten und, wessen Herz von der Religion seiner Väter beseelt ist, dessen Sinn kann für deren Geschichte nicht stumpf und erkaltet sein. Die Geschichte eines Volkes steht mit seiner Denkart und Überzeugung in innigem Zusammenhange, so daß dessen Taten und Geschehnisse zumeist von den in ihm waltenden Kräften und Ideen abzuleiten sind und, wenn dies schon allgemein von jedem Volke gilt, um wieviel enger und inniger müssen die Beziehungen zwischen der Geschichte und der Religion Israels sein, dessen eigentliche von der Vorsehung ihm zuerteilte Bestimmung und Bedeutung in der Erkenntnis und Betätigung göttlicher Ideen, in der Entfaltung und Förderung religiöser

* Beilage zum Jahresbericht des Jüdisch-theologischen Seminars in Breslau 1904. 1–22 (Die nicht unmittelbar mit dem Thema verbundene Einleitung wurde fortgelassen.)

Wahrheiten zu suchen ist. Israel sollte nicht aus Ägypten ziehen, um ein mächtiges Staatswesen zu gründen, sondern um zur Höhe der Gesittung emporzusteigen, nicht, weil nun einmal jede selbständige Gemeinschaft ihre Verfassung, ihr Gesetz haben muß, hat das frei gewordene Israel die Lehre am Sinai erhalten, sondern damit es die hohe Lehre empfangen, wurde es frei und selbständig, und die Erlösung Israels hat darum mehr einen sittlich-religiösen als einen politisch-nationalen Charakter. Das zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten eingesetzte Pesachfest konnte darum auch das israelitische Staatswesen überdauern, und wir feiern es noch heute nach Jahrtausenden unter den verschiedensten Völkern auf den verschiedensten Punkten der Erde. Es ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen im Geschichtsleben Israels, daß es bei allem Wechsel der religiösen Formen, wie er durch die veränderten Zeit- und Raumverhältnisse, durch die Umgestaltung der häuslichen und öffentlichen Einrichtungen, besonders aber durch den Verlust der politischen Unabhängigkeit notgedrungen herbeigeführt werden mußte, dennoch ihren eigentlichen Sinn, ihren Kern festzuhalten wußte und zuweilen auch fast unbewußt, von innerem Drange getrieben, neue Formen schuf, in denen der alte Geist in verjüngter Gestalt mächtig und klar hervortrat und nachhaltig wirkte. Israel blieb immer im stetigen Zusammenhange mit seiner Geschichte, und so begehen wir noch heute mit dankerfülltem Herzen das Schabuoth –, das Wochenfest ohne Omer und Erstlingsfrüchte, in seliger Zerknirschung das Versöhnungsfest ohne die vorgeschriebenen Sühnopfer, indem wir nicht etwa mit dem Symbole die Idee aufgeben, sondern ein Symbol durch das andere zu ersetzen gesucht haben, und wir feiern noch heute in heiterer Andacht das Pesachfest ohne Pesachopfer und, wenn auch nicht mehr ganz in derselben Weise, so doch immer in derselben Gesinnung, mit derselben Weihe.

Schon die Vorkehrungen zum Pesachfeste wurden in früherer Zeit, als der Tempel zu Jerusalem bestand, in einer anderen Weise, als jetzt, getroffen. Wir feiern dieses Fest in der eigenen Behausung und überlassen die Vorbereitungen zu demselben zumeist unseren frommen Hausfrauen, die hierin oft unsere Erwartungen und Vorschriften zu übertreffen pflegen; damals aber sollte dieses Fest als Wallfahrtsfest in Jerusalem veranstaltet werden, und man schickte sich frühzeitig, womöglich mit der ganzen Familie, zur Reise an. Bald nach dem Purimfeste, am 15. Adar, wurden daher während des Bestehens des zweiten Tempels, welche Zeit insofern hier besonders in Betracht kommt, als aus ihr vorzugsweise unsere jetzigen Bräuche und Einrichtungen sich gestalteten, seitens der öffentlichen Behörden die während des Winters unwegsam gewordenen Landstraßen für die Pilger geebnet, wie überhaupt für alle öffentlichen Bedürfnisse Sorge getragen. Gleichzeitig wurde Gelegenheit gegeben, die jährliche, für alle Steuerpflichtigen gleichmäßige Tempelsteuer mit einem halben Sekel, etwa 1¹/₄ Mark, zu entrichten, nachdem 14 Tage vorher eine öffentliche Aufforderung hierzu ergangen und in den Synagogen der entsprechende Abschnitt aus der Tora (Ex. 30, 11–16) ver-

lesen worden war. Ebenso wurde gewöhnlich an dem auf das Purimfest folgenden Sabbat die Parascha, der Abschnitt „Para“ (Num. 19) verlesen, um an die für das Pesachopfer vorzunehmende levitische Reinigung zu erinnern. Acht Tage darauf wurde wieder der Abschnitt Ex. 12 verlesen, um den Eintritt des Monats Nisan zu verkünden und an die Vorbereitungen für das kommende Fest zu ermahnen. Zur Erinnerung daran werden noch jetzt die genannten Abschnitte an den angegebenen Sabbaten in den Synagogen verlesen. Einige Wochen vor dem Feste wurden auch die näheren halachischen Bestimmungen über dasselbe in den Lehrhäusern erörtert, und in späterer Zeit wurden an dem dem Feste vorangehenden Sabbat in der Synagoge, die oft zugleich als Lehrhaus diente und „die Schule“ genannt wurde, die Vorschriften über die allgemein üblichen Festriten durch Pijut und Vortrag besprochen; dieser Sabbat heißt in nachalmudischer Zeit *שבת הגדול* „der große Sabbat“, sowie auch der Sonnabend vor Ostern in dem Ritual der Kirchenväter (nach Zunz) der große Sabbat genannt wird.

Die Festzeit rückte immer näher heran, auf den Feldern wogte bereits hier und da die reifende Saat, von Frühlingslüften durchweht, und die Straßen Palästinas füllten sich mit frommen Pilgerscharen, die von nah und fern, wie wahrscheinlich von Kleinasien, Alexandrien, Cyrene, Syrien und Babylonien Haus und Habe verlassend mit vertrauensvoll sorglosem, gehobenem Sinn, gemeinschaftlich hinaufzogen nach Zijon, nach dem Tempelberge des Herrn. In Jerusalem wurden inzwischen die nötigen Anstalten getroffen, um die zahlreichen auswärtigen Brüder unentgeltlich und gastfreundlich zu empfangen und zu bewirten. Der Tempel und Altar wurden zum Pesachfeste frisch angestrichen, und der Unterschied zwischen den *חברים*, den religiösen Genossenschaften, die es sich zur Aufgabe gestellt, streng nach den Gesetzen levitischer Reinheit zu leben, und den *עמי הארץ*, den Unkundigen aus dem Volke, die sonst diese Gesetze weniger beachteten und darum auch in dieser Beziehung für unzuverlässig galten, wurde für die Festzeit zumeist aufgehoben mit dem Bemerkten: Jerusalem vereinige *כל ישראל חברים* ganz Israel zu Genossen. Die zu einem gemeinsamen Zwecke vor Gott Versammelten, mögen sie sonst in einzelnen Punkten noch so sehr voneinander abweichen, haben bereits dadurch, daß sie sich gemeinschaftlich vor Gott vereint haben und somit einheitlich fühlen und denken, genugsam ihre Zusammengehörigkeit bekundet, daß sie sich gegenseitig als *חברים* Freunde und Genossen anerkennen sollen. Diese Worte wurden später anderweitig verwertet und bilden bekanntlich das Motto für die All. Isr. Univ. Am Rüsttage zum Feste, dem 14. Nisan, den man als einen Halbfeiertag beging, wurde jede schwere Arbeit gemieden, und, nachdem man noch im Laufe des Vormittags vor der für die Veranstaltung des Pesachopfers festgesetzten Zeit alles „Gesäuerte“ vernichtet hatte, schritt man nachmittags, gewöhnlich um $\frac{1}{2}$ 3 Uhr, nach der Mincha zur Darbringung des Pesachopfers. Eine nähere Beschreibung hiervon während des Bestehens des ersten Tempels unter der Regierung der Könige Ezechia und

Josia findet sich in der Bibel; für die Zeit des zweiten Tempels besitzen wir hierüber, von sonstigen Notizen abgesehen, einen kurzen Bericht in der Mischna. Hiernach wurden die Pesachopfer in drei Abteilungen dargebracht, indem der Tempelvorhof nicht die Zahl aller Opfernden gleichzeitig fassen konnte. Nach einer Mitteilung des Josephus, mit der auch talmud. Quellen im ganzen übereinstimmen, sollen einmal behufs einer auf Veranlassung des Statthalters von Syrien, namens Cestius Gallus, vorzunehmenden ungefähren Volkszählung, wahrscheinlich ums Jahr 65 n. üb. Zr., also kurz vor dem Ausbruch des „jüdischen Krieges“, die geopferten Pesachlämmer gezählt worden sein, wobei sich nach der gewöhnlichen Leseart die Zahl von 256 500 Opferrämmern ergeben hätte; nun kamen auf jedes Lamm mindestens 10 Personen, öfter aber sogar 20, so daß damals gegen 3 Millionen in Jerusalem anwesend gewesen sein müssen.

Es kann uns hiernach nicht befremden, wenn man es als ein Wunder ansah, daß so viele in Jerusalem ihr Unterkommen fanden, ohne sich über Mangel an Raum und Bequemlichkeit nur zu beklagen. So nun die erste Abteilung den Tempelvorhof gefüllt hatte, wurden dessen Tore geschlossen, worauf der Trompetenschall ertönte zum Zeichen, daß man mit dem Opfern beginnen möge. In Reihen waren die Priester aufgestellt, um die goldenen und silbernen Opferschalen schnell einander zuzureichen, und die Levitenchöre stimmten den Hallel-Gesang an, begleitet von den sanften, schmelzenden Tönen der bei den Juden beliebten Flöte und dem Chorale der Gemeinde. Nachdem nun auch die zweite und dritte Abteilung in gleicher Weise die Opfer dargebracht hatte, die Passahlämmer gebraten – die beweglichen tönernen Öfen hierzu wurden wohl von der Tempelverwaltung zur Verfügung gestellt – und die noch sonstigen Vorbereitungen getroffen worden waren, neigte sich bereits die Sonne ihrem Untergange zu, und als es Abend geworden, begab man sich zum Mahle. Daß man damals vor der Mahlzeit einen öffentlichen Abendgottesdienst in den Synagogen abgehalten hätte, läßt sich nicht nachweisen, obschon die Tos. und der jer. Talm. einen solchen kennen. Ein größerer Kreis von Verwandten und Freunden, deren Zahl schon früher festgesetzt sein mußte, hatte sich eingefunden. – Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Arme hierzu eingeladen wurden; in talmudischer Zeit wurde den Armen Weizen zu den ungesäuerten Festbrotten verabreicht, später auch Mehl oder Mazzoth-Brote selbst und R. Mat., Gaon in Pumbedita ums Jahr 860, berichtet, daß man früher nach einer Stelle im Talmud bei offenen Türen die Bedürftigen zum Pesachabend eingeladen hätte mit den Worten: ... *הוּא לְחֶמֶת עֲנִיָּא* „Das ist das Brot der Armut, jeder Bedürftige komme und genieße es mit“, welcher Brauch auch später, bis auf unsere Tage beibehalten wurde. Nur hätte man sonach diese Worte bald zu Anfang noch vor Kiddusch sprechen sollen.

Drei niedrige, mit mehreren Polsterkissen versehene Sofas, *מטות* „Betten“ genannt, vor die dann kleine Tischchen gestellt wurden, waren an den drei Seiten des Zimmers angebracht, indes die vierte Seite für die Bedienung zum

Auftragen der Speisen frei blieb. Der erste Platz auf dem mittleren Sofa wurde dem Ehrwürdigsten in der Gesellschaft angewiesen, der wahrscheinlich auch, wie man zu sagen pflegt, „den Seder gab“, die Ritualordnung leitete, oder, nach talmudischem Sprachgebrauch: „die Haggada sagte“; die übrigen Tischgenossen begaben sich nach einer bestimmten Rangordnung auf die anderen Plätze, auf denen man nach der freien Griechen und Römer Art, mit dem linken Arm auf das Polster gestützt, um die rechte Hand frei bewegen zu können, bei Tafel angelehnt lag; Frauen und Kinder hingegen saßen bei Tisch. Eine solche Tafelordnung, die sonst wohl nur in vornehmen jüdischen Häusern oder bei besonderen Festlichkeiten stattfand, bezeichnete man mit dem Ausdruck *הסבה* „Umringung, rings herum liegen“, und die Mischna bemerkt, daß an dem Pesachabend auch die Dürftigsten in Israel nicht anders als in der erwähnten Weise bei der Tafel angelehnt liegen sollen, zum Zeichen der Würde und Freiheit. Zunächst wurde nun Wasser zum Händewaschen gereicht, welche hübsche Sitte, vor und nach der Mahlzeit die Hände zu waschen, wohl bei vielen gebildeten Völkern des Altertums verbreitet war, zumal man damals ohne Messer und Gabel aß und auch das Brot nicht schnitt, sondern brach. Hierauf wurde das Mahl, oder richtiger der Vortisch, mit einem Becher gemischten Weines, gewöhnlich bestehend aus zwei Teilen Wasser und einem Teil Wein, eingeleitet, und bei diesem Becher, womit eben die Tafel begann, wurde der Kiddusch, die Heiligkeit des Tages, verkündet, das Fest begrüßt, um dessen willen das Mahl feierlich veranstaltet wurde. Denn selbst die Vornehmsten, die sonst nicht, wie die übrige Bevölkerung, am Abend, sondern zwischen 3 und 4 Uhr zu speisen pflegten, sollten an diesem Tage, wie überhaupt beim Eintritte der Sabbate und Festeszeiten erst abends das Mahl nehmen. Am Ausgange der Sabbate und Festtage hingegen pflegte man allgemein kurz vor Abend das Mahl zu nehmen, als *סעודה שלישית* die dritte Mahlzeit – sonst nämlich speiste man gewöhnlich nur zweimal täglich –, so daß man beim Schluß des Mahles, beim Tischgebet, wozu wieder ein Becher Wein gereicht wurde, die „Habdala“ sprach, den Abschiedsgruß an den Sabbat oder den Festtag richtete. Nach Beendigung des Mahles wurde alsdann das bis dahin entbehrte Licht und das im Morgenlande nach Aufhebung der Tafel willkommene Kohlenbecken, mit Spezereien bestreut, hineingetragen, worüber noch zwei Lobsprüche gesagt wurden, erstens: „Gepriesen seist Du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Du erschaffen das Licht des Feuers“, das durch des Menschen Geist und Hand künstlich hervorgebrachte Licht, im Gegensatz zu dem Tageslichte, wofür täglich *יוצר המאורות* „der Schöpfer der Lichtkörper“ gepriesen wird, und zweitens, gepriesen seist Du . . . der Du (nächst den schmackhaften Speisen) auch Wohlgerüche erschaffen. Nach dem Weine pflegte man zum Voressen *פרפרת* verschiedene, die Eßlust und die Verdauung befördernde Speisen aufzutragen, wie gesalzene Fische, Eier, namentlich aber Salat *חוררת*, der als die beliebteste Art der Bitterkräuter, *טרור*, an diesem Abend ausnahmsweise noch einmal auf die Tafel kommen sollte.

Den Salat, wie auch andere Kräuter, pflegte man damals in eine aus mehreren Ingredienzien, wie aus gestoßenen oder geriebenen Feigen, Datteln, Äpfeln, Mandeln, Nüssen, Zimt und anderen Gewürzarten bestehende, mit Wein oder Weinessig kompakt und lehmartig zubereitete, pikant und säuerlich schmeckende Mischung zu tauchen, die *חרוסת* genannt wurde – nicht unwahrscheinlich von *חרם* Ton, Lehm – und es ist daher erklärlich, wie man nachher hierin eine symbolische Beziehung zur Arbeit in Lehm finden konnte, die unsere Vorfahren in Ägypten leisten mußten. Sonst wurde zu dieser Mischung noch Mehl hinzugenommen, was für Pesach um der „Säuerung“, des *חמץ*, willen unterbleiben mußte. Eine solche Art zu genießen nannte man schlechtweg *טיבול*, das „Eintauchen“. Bei den Vorgerichten sollte man aber nicht lange verweilen, damit nicht die Kinder, die man auch durch Nüsse und gebrannte Ähren wach zu halten suchte, inzwischen einschlafen. War es doch beim Pesachfeste vorzugsweise auf die religiöse Belehrung und Erziehung der Kinder abgesehen und die unter dem Namen Haggada, „Sagen, Verkündigung“ bekannte Liturgie verdankt Ursprung und Namen der Vorschrift der Tora: „Und Du sollst verkünden an diesem Tage deinem Sohne“... (Ex. 13, 8). In späterer Zeit nahm man sogar an, daß manche bereits auffallende Zeremonie lediglich deswegen eingesetzt worden sei, damit den hierüber verwunderten Kindern Anlaß zum Fragen, und somit dem Vater Gelegenheit zum Antworten gegeben werde, nur paßt hierbei nicht immer die Antwort zur Frage. Mit einer solchen Annahme begründete man den eben erwähnten Brauch, vor der Mahlzeit Salat in *חרוסת* zu tunken und, indem es hiernach lediglich auf das den Kindern auffallende Eintauchen abgesehen sein sollte, zog man dem Salat andere Kräuter vor, wie man gewöhnlich dafür *כרפס* „Petersilie“ nimmt. Denn nichts dürfte tiefer auf das kindliche Gemüt wirken als ein heiteres, religiöses Familienfest, wobei das Kind sich herzlich freut, aber zugleich einen höheren Gedanken ahnt, heilige Gefühle empfindet. Zur Erhöhung der Fest- und Familienfreude wurden auch einst am Festtage die einzelnen Familienglieder beschenkt, und es wäre wohl noch jetzt angemessen, diese Sitte zu beachten. Nach Beendigung des Voressens wurde zur eigentlichen Mahlzeit das ganze Pesachlamm gebraten aufgetragen, bei größerer Gesellschaft noch Festopferfleisch, „Chagiga“, ungesäuertes Brot „*מצה*“ und zum zweitenmal Salat als *מרור* samt der dazugehörigen *חרוסת*. Nach der Zerstörung des Tempels wurden anstatt Pesach und Chagiga zwei Gerichte „*תבשילין*“ vorgesetzt, wie überhaupt zu jeder Mahlzeit mindestens zwei Gerichte gehört zu haben scheinen, weswegen man auch bei der letzten Mahlzeit vor dem Fasttage des 9. Ab zum Zeichen der Trauer nicht, wie sonst, zwei Gerichte genießen soll, und für den Sabbat, dem ein Festtag unmittelbar vorangeht, man schon am Donnerstag zwei Gerichte als *עירובי תבשילין* vorzubereiten hat. Wir pflegen jetzt zur Erinnerung daran symbolisch ein gebratenes Ei und ein Stückchen gebratenes Fleisch an einem Knochen, *זרוע* „Arm“ genannt, weil man es gewöhnlich vom Arme, von der Schulter nahm – auf den Tisch, oder die „Seder-

schüssel“, zu legen. Von diesen vorschriftsmäßigen Speisen מרור מצה פסח sollte aber nichts eher gekostet werden, als bis ihre Bedeutung besprochen würde, und man schenkte jetzt den zweiten Becher ein, um ihn nach Beendigung dieser feierlich religiösen Unterhaltung über die Befreiung aus Ägypten (wie vielleicht überhaupt über das wunderbare Walten der göttlichen Vorsehung über die Geschichte Israels) zu leeren. Begabte Kinder mochten nun von selbst nach der Bedeutung der Festriten gefragt haben; geschah es nicht, so sollten sie vom Vater darauf aufmerksam gemacht werden. Daß man aber damals schon früher etwa in der Schule den Kindern beigebracht hätte, was sie zu Hause bei der Tafel fragen sollten, ist nicht anzunehmen. Ein Formular für solche Fragen, auf die der Vater sein Kind aufmerksam zu machen habe, besitzen wir in der Mischna und in dem daraus entlehnten bekannten Stücke der Haggada: מַה נִּשְׁתַּנֵּה, das in späterer Zeit der jüngste Knabe im Hause zu lernen und am Sederabend aufzusagen pflegte. In der Mischna erstrecken sich diese Fragen nach der ursprünglichen Leseart, wie sie sich im palästinensischen Talmud und in noch einigen Texten erhalten hat, sachgemäß auf den Genuß des Passahlammes, der ungesäuerten Brote und des Bitterkrauts. Die letzte Frage wurde nach damaliger Sprachweise folgendermaßen ausgedrückt: Warum taucht man (ißt man Salat, Bitterkraut) an diesem Abend zweimal (vor und während der Mahlzeit), während man sonst nur einmal, vor der Mahlzeit, Bitterkraut zu genießen pflegt. In späterer Zeit wurde jedoch mit der veränderten Sitte diese Redeweise anders aufgefaßt und man änderte einerseits die erwähnten Worte in die Fassung: „Warum man nun zweimal eintaucht, während man sonst auch nicht einmal eintaucht“, und man fügte andererseits noch eine auf das Bitterkraut sich beziehende Frage hinzu mit den Worten: „Warum wir sonst beliebige Kräuter essen und am Pesachabend nur Bitterkraut“: indes man doch sonst sowohl Bitterkraut, wie am Pesachabend auch andere Kräuter genießt, welche Schwierigkeit bereits Raschi hervorgehoben hat. Die Frage bezüglich des Pesachopfers kann freilich in unseren Tagen keine Anwendung finden, wie wiederum die später hinzugekommene Frage: „Warum wir an diesem Abend ausnahmsweise angelehnt liegen“, für das Altertum nicht paßt. Die Antwort auf diese Fragen erteilte das Familienoberhaupt oder der Ehrwürdigste in der Versammlung in freier Weise, so gut es ein jeder vermochte. Diese Antwort nahm aber allmählich eine festere Form an, zumal sie bereits in der Tora deutlich gegeben war, und es gestaltete sich somit, daß man einen bestimmten Text aus der Tora, Deut. 26, 5 bis wahrscheinlich 9 einschließlich, zugrunde legte, denselben versweise anführte und Wort für Wort nach der damaligen Auslegungsweise midraschartig näher erläuterte. Dieser Text mochte um so geeigneter erscheinen, als ihn die Tora selbst anlässlich der Darbringung der Erstlingsfrüchte zu verlesen gebietet, und er die Erzählung von der Einwanderung Israels in Ägypten, von seinem Auszuge aus diesem Lande und der Besitznahme Palästinas kurz enthält; den letzten Vers, der lautet: „Und er brachte uns an diesen Ort, und er gab uns dieses Land, ein Land,

fließend von Milch und Honig“, lassen wir nunmehr, als für unsere Zeitverhältnisse ungeeignet, weg. Die Mischna äußert sich darüber in folgender Weise: Nach der Fassungsgebe des Kindes unterweist es der Vater; er beginnt כנגנות, mit den Tagen der Erniedrigung, und endet כשכה, mit der Zeit der Erhöhung, und erläutert von den Worten: ארמי אכר אבי („ein herumirrender Aramäer war mein Vater“ Deut. 26, 5) bis gegen Schluß des Abschnittes. Diese Worte: Er beginnt כנגנות „mit Tadel“, wurden nun vom talmudischen Lehrer Rab so aufgefaßt, daß man mit der Urgeschichte Israels, wo unsere Vorfahren noch gleich den übrigen Heiden Götzendienst trieben, anfangen solle, also etwa mit den Worten: „Anfangs waren unsere Vorfahren Götzendiener“, wie es heißt Josua 24, 2: Und Josua sprach zum ganzen Volke: So spricht der Ewige, der Gott Israels: Jenseits des Stromes wohnten eure Vorfahren von jeher, Terach, der Vater Abrahams und der Vater Nachors, und sie dienten fremden Göttern und ich nahm euren Vater, den Abraham, von jenseits des Stromes und führte ihn durch das ganze Land Kanaan, vermehrte seine Nachkommen und gab ihm den Isaak und gab dem Isaak den Jaakob und Esau, gab dem Esau das Gebirge Sëir, es zu besitzen, und Jaakob und seine Söhne zogen hinab nach Ägypten“, woran sich dann die Verse Deut. 26, 5–9 ... ארמי: „Ein herumirrender Aramäer war mein Vater, und er zog hinab nach Ägypten“ usw. anschließen mochten; von Raba aber wurden die Worte der Mischna so verstanden, daß man mit der Erzählung vom Sklavenstande Israels anhebe, also mit Deut. 6, 21: Knechte sind wir gewesen dem Pharao in Ägypten, und der Ewige hat uns herausgeführt aus Ägypten mit starker Hand. Unsere Haggada, die wohl in nachtalmudischer Zeit, vielleicht etwa im achten Jahrhundert redigiert wurde und einst gewissermaßen als Anhang der Mechilta einverleibt war, mochte nun diesen beiden Erklärungen Rechnung tragen; sie beginnt daher mit der Antwort: „Sklaven sind wir gewesen dem Pharao in Ägypten“, setzt aber diesen Gedanken nicht weiter fort, sondern unterbricht ihn alsbald und spricht gleichsam einleitend über die uns allen obliegende Verpflichtung, die Befreiung aus Ägypten uns und unseren Kindern zu vergegenwärtigen, die sie abgesehen von einer uns sonst nicht mehr erhaltenen Baraita ... מעשה, durch Belege aus der Mischna und der Mechilta zu erhärten sucht. Bevor sie anführt jene bekannte Stelle: כנגד ארבעה כנים דברה תורה „Von vier verschiedenen Kindern spricht die Tora“, sieht sie sich veranlaßt, zuvor Gott für die Offenbarung der Tora zu danken mit den Worten: ברוך ... המקום „Gepriesen sei der Allgegenwärtige, gepriesen sei er, gepriesen sei, der die Tora seinem Volke Israel gegeben, gepriesen sei er“, – wobei die hinzugefügte Euphemie ברוך הוא „gepriesen sei er“ in einem mit ברוך „gepriesen sei“ schon beginnenden Satze, hier, wie auch weiter in der Redewendung: „Gepriesen sei, der da bewährt seine Verheißung an Israel, gepriesen sei er“, an die Zeit der Geonim erinnert – dann aber läßt sie erst folgen die von Rab erwähnte Antwort: Am Anfange waren Götzendiener unsere Vorfahren usw. Um aber zum Texte: ... ארמי „Ein herumirrender Aramäer war mein

Vater“ hinüberzuleiten, bedient sie sich einer künstlichen Verbindung; nach den aus Josua 24, 1–4, angeführten Versen preist sie Gott, der seine Verheißung an Israel erfüllt, seine Verheißung, die sich stets an uns bewährt hat, indem nicht Einer (Pharao) allein sich gegen uns erhoben hat, uns zu vernichten, sondern man Geschlecht für Geschlecht gegen uns aufträte, uns zu vernichten, der Heilige, gepriesen sei er, uns aber rette, wie es zu entnehmen sei aus der Geschichte Labans, des Aramäers, worauf die Worte ... ארמי' in der Bedeutung: „Der Aramäer wollte meinen Vater vernichten“ bezogen wurden. Diese Verbindung mag uns immerhin nicht natürlich erscheinen, aber die Worte an und für sich sind darum nicht minder wahr, und wir pflegen gerade bei diesen Worten den Becher zu erheben, und mit ihm unser Herz, unser Haupt. Es wäre ungeziemend, hier ein Bild der namentlich in den Tagen mittelalterlicher Verfolgungssucht an Israel verübten Greuelthaten zu entrollen; wir haben längst verziehen, wir empfinden keinen Groll, keinen Haß und wünschen nichts sehnlicher, als daß man uns mit denselben Gesinnungen und Gefühlen, die wir hegen, begegne; aber wie sollten wir nicht gehobenen Sinnes Gott dafür preisen, daß wir diese schwere Zeit siegreich überwunden haben. Wie sollten wir nicht mit dem heiligen Sänger der Hallelpsalmen ausrufen (Ps. 116, 3, 4, 13, 17) ... צרה ויגון „Not und Elend trafen mich und den Namen des Ewigen rief ich an“, nun aber „erhebe ich den Kelch des Heiles und den Namen des Ewigen rufe ich an“. „Dir bringe ich Dankopfer dar und den Namen des Ewigen rufe ich an“? Treten aber auch jetzt Widersacher gegen uns auf, die uns anzufeinden nicht ermüden, so wollen wir zunächst Gott dafür danken, daß Verfassung und Gesetz uns davor schützen, daß solche nicht mehr, wie einst, mit roher Gewalt uns zu überfallen und anzugreifen wagen, sodann aber hoffen, daß die krankhaft erregten Leidenschaften der Verleumdungssucht und des Hasses unserer Zeit allmählich einer besseren Erkenntnis, einem gesteigerten Rechtssinn, einer höheren Gesittung, der Stimme des eigenen erwachenden Gewissens weichen werden. Daß man keine falschen Beschuldigungen erhebe, keinen Haß schüre, dafür sollte der Pesach-Abend eine warnende Ermahnung sein. Es dürfte wohl wahr sein, daß von wegen des Pesachfestes Menschenblut gezapft, ja in Strömen vergossen wurde, aber dies geschah nicht etwa heimlich in einer Synagoge oder in einem jüdischen Schlachthaus, sondern öffentlich vor aller Welt; denn es war jüdisches Blut, das da floß. Oh, daß man Schamgefühl genug hätte, uns nicht mehr an die an Israel verübten Greuelthaten zu erinnern, daß es nicht mehr zeitgemäß wäre, zu sagen: „Geschlecht für Geschlecht tritt man gegen uns auf.“¹

Bei dem Texte: Ein herumirrender Aramäer usw. angelangt, führt die Haggada, einiger Zusätze und abweichender Lesearten ungeachtet, die in Siphre

¹ An dieser Stelle mag ich es nicht unterlassen, Herrn Professor *Herm. L. Strack* meinen aufrichtigen Dank auszusprechen für sein mannhaftes Auftreten gegen die „Blutlüge“, womit er im Grunde einen größeren Dienst der Christenheit als den Juden erwiesen hat.

zur Stelle gegebene Erklärung an, fügt dann aber wieder eine Stelle aus der Mechilta hinzu, und hierzu wiederum eine jüngere, eigenartige Betrachtung über die vielfach uns von Gott erwiesenen Wohltaten, welche letztere Stücke in der Haggada des Maimuni fehlen. Eine noch kürzere Fassung der Haggada, die erst mit den angeführten Versen aus Josua beginnt und den erklärenden Midrasch der Siphre wegläßt, hält der dagegen eifernde R. Natronai ben Holai (im 9. Jahrhundert) Gaon in Sura vielleicht nicht mit Unrecht für karäisch. Hierauf kehrt die Haggada zur Mischna zurück, wo es heißt, daß nach der Ansicht des R. Gamliel noch die symbolische Bedeutung des Pesachopfers, der ungesäuerten Brote und des Bitterkrautes, wohl als entsprechende Antwort auf die drei früher genannten Fragen, insbesondere angegeben werden müßten, führt diese Mischna womöglich wörtlich an, die dort angeführte Begründung mit der ihr voraufgehenden Überschrift: Es sagt R. Gamliel bis zu den die eigentliche Haggada abschließenden, den Hallel-Gesang einleitenden Worten: Deswegen sollen wir preisen, loben und verherrlichen den, der unseren Vätern und uns allen diese Wunder getan, uns geführt aus Knechtschaft zur Freiheit, von Kummer zur Freude, von Trauer zur Festesfeier, aus Finsternis zum Licht und so wollen wir ihm anstimmen Hallelujah. Die sonst übliche Benediktion vor Hallel ließ man, vom richtigen Takte geleitet, daß dieser Segensspruch hier den Zusammenhang stören würde, weg, obwohl sich mehrere Stimmen dagegen erhoben, und man begann alsbald den Hallel-Gesang. Es wurden jedoch nicht sogleich alle zum Hallel gehörigen Psalmen gesungen, indem der Gesang dem Mahle folgen, die Haggada, die Erzählung, aber demselben vorgehen und nur mit einer Hymne schließen sollte und wir rezitieren somit nach der Ansicht der Schule Hillels jetzt die zwei ersten Hallel-Psalmen; im Sinne der Schule Schamais aber sollte jetzt nur der erste Psalm gelesen werden, indes der darauffolgende auf den Auszug aus Ägypten sich beziehende erst nach Mitternacht gesungen werden sollte zur Zeit, als einst in der Pesach-Nacht jenes letzte, die Erlösung herbeiführende Wunder in Ägypten bereits stattgefunden hat. Man pflegte nämlich am Pesach-Abend lange aufzubleiben, einzelne durchwachten sogar die ganze Nacht. Jedenfalls reiht sich an den zweiten also beginnenden Psalm: „Als Israel aus Ägypten zog, das Haus Jaakobs von dem Volke fremder Zunge, da ward Jehuda sein Heiligtum, Israel seine Herrschaft“ der Segensspruch für die einstige Erlösung Israels aus Ägypten passend an, und dieser Segensspruch erhielt nach der Zerstörung des Tempels einen von R. Akiba herrührenden Hinweis auf die künftige, messianische Erlösung, die er während des Bar Kochba-Krieges als nahe bevorstehend erwartete. Durch Psalm- und Segensspruch erhielt die Haggada einen geeigneten, poetisch erhebenden Abschluß, und man trank jetzt den zweiten Becher, den Kelch für die Erlösung. Nun schritt man zur Mahlzeit und aß zuletzt vorschriftsmäßig das Passahlamm, ungesäuertes Brot und Bitterkraut, jedes für sich, oder, wie Hillel getan, alles zusammen. In späterer Zeit, wie es auch bei uns üblich, begann man das Mahl mit der Mazza und dem Bitterkraut; um aber

auch der älteren Bestimmung zu genügen, aß man noch zuletzt etwas Mazza, ungenau אפיקומן genannt. An eine größere Mahlzeit pflegte man nämlich griechischer Sitte gemäß einen Nachtisch, bestehend aus verschiedenen Früchten und Näschereien, und ein Tischgelage anzuschließen, wobei junge Leute öfter unter Begleitung von Spiel und Tanz einen jubelnden Umzug auf der Straße hielten; ein solcher wohl gewöhnlich in Rausch und Trunkenheit ausartender und darum in sittlicher Beziehung mißliebiger Umzug wurde griechisch κῶμος genannt, der daran sich Beteiligende ἐπικῶμος, ἐπικωμος, wovon dann das Wort אפיקומן zur Bezeichnung des Nachtisches und des Umzuges selbst gebildet wurde. Für den Pesach-Abend, an dem eine günstige Gelegenheit für ein solches אפיקומן sich darbot, verbietet nun die Halacha mit den besonders wohl an die Jugend gerichteten Worten: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, auf das mit dem Genusse vom Passahlamm geschlossene Mahl zuletzt noch ein אפיקומן folgen zu lassen, und dieses Wort אפיקומן wurde in nachtalmudischer Zeit ungenau auf die zuletzt zu genießende Mazza übertragen. Daß wir aber jetzt von den drei aufgetragenen Mazzot die mittlere zerbrechen, und die Hälfte davon zum אפיקומן aufbewahren, wodurch man den munteren Kindern zum heiteren Scherz Gelegenheit bot, den אפיקומן zu verstecken und nicht eher herauszugeben, bis ihnen etwas dafür versprochen wurde, geschieht deswegen, weil wir mit der gebrochenen Mazza auf das „Brot der Armut“, wie das ungesäuerte Brot in der Tora genannt wird, hinweisen wollen, indem die Armen öfter kein ganzes Brot vorzusetzen vermochten. Um aber auch der Sitte zu genügen, an Sabbaten und Festtagen zwei Brote auf den Tisch zu bringen, zur Erinnerung an das Doppelbrot des Manna לחם משנה, das Israel in der Wüste für Freitag und Sonnabend zugleich erhielt – welcher Brauch, nebenbei bemerkt, in der talmudischen und etwa in der ersten Hälfte der gaoneischen Zeit zwar in Babylonien, aber nicht in Palästina üblich war –, fügte man noch eine zweite Mazza hinzu, und dann wieder, um über zwei ganze Mazzot, wie sonst, die Benediktion sprechen zu können, noch eine dritte, zwischen denen die halbe gebrochene zu liegen kam. Diese Mazzot pflegte man am Rüsttage des Festes um die Zeit, in der einst das Pesachopfer dargebracht wurde, oft bei Hallel-Gesang, zu backen, man bezeichnete sie mit א, ב, ג, 1, 2 und 3, später nannte man sie gar ישראל לוי, כהן, לוי, und für den zweiten Festabend wurden sie noch abends frisch gebacken. Über diese Mazzot wurde, wie sonst über das Doppelbrot am Sabbat, ein Tuch gedeckt, nach einigen ebenfalls zur Erinnerung an das Manna, das wie in eine Kapsel gehüllt gewesen sein soll, richtiger aber wohl deswegen, weil in der alten Zeit, wo den einzelnen Tafelgenossen kleine Tischchen mit Speisen vorgesetzt wurden, diese Tischchen erst nach dem Kiddusch, dem Segensspruch über die Heiligkeit des Tages, also geradezu um des Sabbatmahles willen gebracht werden sollten, in späterer Zeit aber, wo am gemeinsamen, bereits gedeckten größeren Familientisch der Kiddusch gesprochen wurde, man wenigstens die schon aufgetragenen Brote mit einer Decke, Mappa, verhüllen wollte. Jedenfalls wurde dadurch dem zar-

ten Geschlecht Gelegenheit gegeben, hübsch gestickte Striezel- und Mazzadeckchen mit kunstvollem, frommem Sinn zu verfertigen. Aber noch mehr als durch die kunstvoll gearbeitete Mazzadecke, die geschmackvoll gedeckte Tafel und die gut zubereiteten Speisen, tragen die Frauen zur Hebung der festlichen Stimmung, zu innigem Herzensfrieden durch ihre Anmut und Gemütsfülle bei. In Israel gab es keine Priesterin für den öffentlichen Gottesdienst, für den häuslichen Gottesdienst aber trat die jüdische Frau als Priesterin auf, die auf dem Altare des Hauses das heilige Feuer der Religion zu erhalten, zu nähren wußte, jedem einzelnen Brauch einen besonderen Reiz verlieh, den religiösen Übungen die Seele einhauchte und über das ganze Haus eine religiöse Weihe hingieß. Wie die an sich toten Buchstaben durch den darüber sinnenden Geist lebendig werden, so erhalten auch die an sich toten Symbole durch das dabei fühlende Herz Leben und Bedeutung. Um der frommen Frauen willen, sagt der Talmud, wurde Israel aus Ägypten erlöst und wir, die Enkel, können dies nach fünfzehn Jahrhunderten nur bestätigen. Das von der Frau geleitete jüdische Haus bildete in den Tagen der Not die feste Burg, in die kein Fremder einzudringen vermochte, hier herrschte Keuschheit, Sittsamkeit, Zartheit, Innigkeit und Frömmigkeit, und was die Mutter gesprochen, erschien dem Manne bedeutsam, dem Sohne heilig. In der jüdischen Familie wurde Pietät gegen die Eltern und die Religion in gleicher Weise gewahrt, das Haus selbst glich einem Heiligtume, und der Schwerpunkt der Religion wurde nicht nach der Synagoge verlegt. Der Festgottesdienst, wie er am Pesachabend an der Familientafel abgehalten wurde, war heiter und innig, erhebend und heilig, und gottesdienstlich war hierbei wie Haggada und Hallel so auch Speise und Trank, Scherz und Gesang. Nach Beendigung des Mahles pflegte, wie bereits erwähnt, ein Tischgelage zu folgen, und bei dem ersten Becher, der in Griechenland unter Begleitung von Gesang zum Trankopfer diente, wurde bei den Juden das Tischgebet gesprochen. Dieses Gebet bestand ursprünglich aus drei Benediktionen bis כּוּנֵה יְרוּשָׁלַיִם, worauf schon das darauffolgende abschließende אָמֵן hinweist; wenn Gäste eingeladen waren, welche Einladung אָמֵן genannt wurde, oder auch überhaupt wenn drei Personen beisammen waren, ging dem Tischgebet noch eine Aufforderung an die Genossen voran, dem Spender der Speisen zu danken. In späterer Zeit wurde noch eine einst kurzgefaßte Benediktion: „Gepriesen seiest Du . . . der Allgütige“ hinzugefügt, welcher Dankspruch auch sonst bei freudigen Ereignissen, oder selbst nur beim Vorsetzen anderer Weine gesprochen wurde, und dürfte vielleicht dieser hinzugekommene Segensspruch ursprünglich auf den nach dem Mahle gereichten Wein sich bezogen haben. Andere mit אָמֵן beginnende Zusätze zum Tischgebet stammen, wenn wir etwa von einem absehen, aus nachtalmudischer Zeit. Nach dem Tischgebete wurde sonst dem Weine nach Belieben zugesprochen, aber für den Pesachabend wurde verordnet, nach dem dritten Becher, also dem Kelche zum Tischgebet, keinen Wein weiter zu trinken, bis der Hallel-Gesang beendet ist. Man mochte wohl hier, wie beim Verbote des אֲכִילוֹתָם, die Besorgnis gehegt haben, daß das

erhebende Fest leicht in Sinnenrausch entarten könne, und so suchte man es hierdurch zu verhüten. Daß solche Verordnungen nicht unbeachtet blieben, beweist ein flüchtiger Blick auf die Art, wie die jüdischen Feste noch jetzt begangen werden. Das jüdische Fest ist nicht etwa der Trunkenheit, der Lust und den mannigfachen Zerstreungen des Lebens, sondern der Ruhe, der Sammlung, der Andacht, der Familie, der Freundschaft gewidmet, es ist ein Tag der Weihe, die wahre Freude und Wonne nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu bedingt. Man schenkte nun den vierten Becher ein, um dabei den Gesang der Hallelpsalmen fortzusetzen²; in den letzten Jahrhunderten füllte man gar einen großen Becher für den zu erwartenden Vorboden des Messias, den Propheten Elijahu, so er etwa durch die für ihn geöffnete Tür käme. Die Sitte, am Pesachabend als Zeichen von Vertrauen die Tür nicht zu verschließen, kennt bereits im elften Jahrhundert R. Nissin Gaon in Kairuan. Die Art, wie Hallel rezitiert wurde, war nach Zeit und Raum verschieden; in der talmudischen Zeit scheinen die Zuhörer bei jedem Halbverse bis zum 117. Psalm mit Halleluja geantwortet zu haben; beim ersten Verse, oder besser bei den ersten vier Versen des 118. Psalms, der, strenggenommen, nicht sowohl zum Hallel, als zur הודאה gehört, antworteten sie mit: „Danket dem Herrn, daß er gütig ist, daß ewig währet seine Gnade.“ Die Vers 25, wie es scheint, nur einmal gesprochene Bitte: „O Herr gewähre Hilfe, o Herr gewähre Glück“, wurde von ihnen wiederholt, von da ab bis zum letzten Vers 29 wurden die Verse in Stiche geteilt und diese Stiche vom Vorsänger und den Tischgenossen wechselweise gesprochen. „Gesegnet sei der Kommende“, sprach z. B. der Vorsänger, „im Namen Gottes“ antworteten die Anwesenden, und der letzte Vers, die Wiederholung des ersten, wurde vielleicht von ihnen gemeinschaftlich gesprochen oder vom Vorbeter zuerst und von den Anwesenden nachher wiederholt. Nach dem Hallel wurde die darauf sich beziehende Eulogie gesprochen, in der Mischna ברכת השיר „der Segensspruch für den Gesang“ genannt; hierunter verstand ein Talmudlehrer das Gebet ... יהללון, womit wir sonst jetzt das Hallel zu beenden pflegen, ein anderer Lehrer aber das ihm inhaltlich gleiche Gebet ... גשמת, womit wir an Sabbaten und Festtagen die Gesänge im Frühmorgengebet schließen; jedoch scheint das talmudische גשמת, seinem Charakter als ברכת השיר gemäß, kürzer gewesen zu sein und nur die ersten drei Sätze aus dem bei uns üblichen גשמת enthalten und also gelautet zu haben: „Die Seele aller Lebenden benedeiet Deinen Namen, Ewiger, unser Gott, und der Geist alles Fleisches preiset stets Dein Andenken, von Ewigkeit zu Ewigkeit bist Du Gott“, mit welchen Worten ja auch das יהללון und das entsprechende ישתכח nach dem portugiesischen Ritus endet. In den darauf folgenden längeren Zusatz ... ומבלעדך sind im Laufe der Zeit wieder

² Anstatt der wohl zu begreifenden, mit שפר beginnenden Zusammenstellung biblischer Verse vor dem Hallelpsalm: „Nicht uns, Ewiger, nicht uns, sondern Deinem Namen gib Ehre, um Deiner Gnade, um Deiner Treue willen. Warum sollen die Völker sprechen: „Wo ist ihr Gott?“ pflege ich zu lesen: Jes. 2, 1–4.

andere Zusätze eingeschaltet worden. Jetzt sollte nun der vierte Becher, der Kelch für Hallel getrunken und hiermit das Ritual für den Pesachabend, der Seder, geschlossen werden. Allein in einer im babylonischen Talmud angeführten Baraita heißt es nach einer wahrscheinlich richtigeren Leseart: Bei einem etwaigen fünften Becher, wie er noch in späterer Zeit zuweilen hinzukam, spreche man Hallel Haggadol: „das große Hallel“, den 136. Psalm, vermutlich so genannt ob des 26 mal darin wiederkehrenden Refrains: „Daß ewig währet seine Gnade“, nach einer anderen in den Ausgaben uns vorliegenden Leseart aber: Beim vierten Becher beende man das Hallel und spreche das große Hallel, und um auch dieser Leseart gerecht zu werden und die beiden Erklärungen für ברכת השיר zu berücksichtigen, sprechen wir gewöhnlich nach Hallel יהללנו und dann den 136. Psalm und hierauf wieder נשמת. Hierzu fügte man noch einige Pijutdichtungen, am ersten Abend den Pijut ... או רב נסים. der, wie man annimmt, von *Jannai*, dem ersten uns bekannten Pijutdichter in Reimen herrühren soll, am zweiten Abend das vom berühmten *R. Elieser Hakalir* stammende ... אמץ גבורותיך und außerdem den Pijut כי לו נאה, nach welchem wir erst den vierten und letzten Becher zu trinken pflegen. Hierauf folgen, vermutlich auf Anregung von *R. Schalom* aus Wiener Neustadt, als Schluß die Schlußverse der von *R. Josef ben Samuel Tob Elem* im 11. Jahrhundert in Reimen abgefaßten Darstellung des Pesachrituals ... חסל סידור פסח. Indem wir nun den leicht hingeworfenen, auch sonst gesungenen Pijut ... אדיר הוא und die aus deutschen Volksliedern ins Hebräische bzw. Aramäische übertragenen Gedichte ... אחר מי יודע. und ... חר גדיא. die alle in späteren Jahrhunderten, vermutlich zum Zeitvertreib, hinzukamen, kurz erwähnen, wollen wir schließen mit des Ritualdichters Wort: „Wie wir vom Pesachfest 'nen Abriß hier gegeben, so mögen allesamt wir fröhlich es erleben.“

 ISRAEL LEWY

- 1841 Am 7. Januar in Inowrazlaw, Posen, geboren.
 1864–1869 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.
 1872–1883 Dozent für Talmud an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
 1876 *Fragmente aus der Mischna des Abba Saul*. Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Berlin, Bericht.
 1883–1917 Dozent für Talmud und Seminarrabbiner am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.
 1889 *Ein Wort über die Mechilta des Rabbi Simon*. Jüdisch-theologisches Seminar Breslau, Jahresbericht XII, 40 S.
 1895–1914 *Einleitung und Interpretation des Palästinensischen Talmud-Traktats Nesikin*. Jüdisch-theologisches Seminar Breslau, 6 Teile.

- * 1904 *Ein Vortrag über das Ritual des Pessachabends.* Jüdisch-theologisches Seminar Breslau, Jahresbericht, 18 S.
- 1910 Honorarprofessor.
- 1917 Am 8. September in Breslau gestorben.

Zur Bibliographie vgl. Alfred Jospe in: *Das Breslauer Seminar.*
Gedächtnisschrift. Tübingen 1963, S. 399.

IV

GESCHICHTE UND GESCHICHTSWISSENSCHAFT

FRANZ ROSENZWEIG

GEIST UND EPOCHEN DER JÜDISCHEN GESCHICHTE *

Als mich der Vorstand¹ zu einem Vortrag aufforderte, war ich zunächst, ich gestehe es offen, in einer gewissen Verlegenheit hinsichtlich der Wahl des Gegenstandes. Tradition, Aufgabe und Zusammensetzung des Vereins forderten ein jüdisches Thema. Leider fühlte ich mich auf diesem Gebiete nicht genug als Fachmann. Der Ausweg bot sich: ich konnte einen Gegenstand wählen, der gewissermaßen auf der Berührungslinie zwischen den innerjüdischen und den allgemeinen Problemen lag, ein Problem also mehr geschichtsphilosophischer als geschichtlicher Art: Geist und Epochen der jüdischen Geschichte. Geist und Epochen – die beiden scheinen zunächst nichts miteinander zu tun zu haben. Man kann vom Geist einer Geschichte, vom Geist einer Zeit, eines Volkes sprechen und ebenso von den Epochen seiner Geschichte – ein Zusammenhang scheint da nicht zu bestehen. Was nennt man denn Geist? Das Wort ist alt, seine Herkunft ist genau festzulegen; die Völker des klassischen Altertums, Griechen und Römer, kannten es in dem Sinne, in dem wir es heute gebrauchen, nicht. Was sie *πνεῦμα* spiritus, nannten, war unmittelbar nur der Windhauch, in Ableitung davon wohl auch der physische Lebenshauch des Menschen, sein Atem. Aber offenbar meinen wir, wenn wir vom Geist der Zeit, vom Geist eines Volkes sprechen, kein physisches Leben, sondern – nun eben ein geistiges, einen geistigen Zusammenhang, der über das seelische und leibliche Leben der einzelnen Menschen, ja selbst über ihre Lebenszeit hinausreicht und die einzelnen zu einer geistigen Gemeinschaft verbindet. In diesem Gebrauch aber hat das Wort Geist seinen Ursprung nicht in Athen noch Rom, sondern in unserer Mitte, im Begriff des Geistes Gottes, des heiligen Geistes, den Gott seinen Propheten gibt, des Geistes, den er in seinem Volke wohnen läßt. Auch da bedeutet das Wort, *רוח* ursprünglich den Windhauch, den Hauch des Atems. Aber dieser göttliche Hauch wird, eben weil er *göttlicher* Hauch ist, von seiner sinnlich-allzusinnlichen Bedeutung losgelöst; es gibt viele Menschen, aber nur einen Gott, vielerlei menschlichen Geist, aber nur den einen göttlichen. So wird dieser göttliche Geist zu der Kraft, die menschliche Geister zu einen fähig ist: indem der Geist Gottes den Menschen, auf den er gelegt ist, mit Gott verbindet, verbindet er auch Mensch mit Menschen. Er wird nun, anstatt daß er bloß physischer Lebenshauch wäre, das „geistige Band“, das die Teile zu

* Manuskript eines Vortrags, gehalten 1909 in Kassel. – Kleinere Schriften, 12–25.

¹ Der Vorstand der Gesellschaft „Humanität“ in Kassel.

einer Gemeinschaft verbindet. In diesem Sinne ist dann das Wort durch die christliche Dogmatik aus seiner hebräischen Heimat in den Sprachschatz der Völker hineingegangen. Durch lange Jahrhunderte blieb es auf seine, wie man bezeichnend sagt, „geistliche“ Bedeutung eingeschränkt, „geistlich“ als Gegensatz zu „weltlich“. Aber die neuere Zeit, die Jahrhunderte der Renaissance und der Aufklärung, die hier wie so vielfach der Welt eine eigene Weihe und ein eigenes Recht zu geben suchten, rissen auch das Wort Geist aus seinen geistlichen Wurzeln los. Vom Geistlichen spaltete sich das Geistige. Und das Geistige wurde nun die Seele dessen, was einst als „nurweltlich“ hatte gelten müssen. Auch die Welt hat nun ihren Geist und ihren eigenen Geist. Dieser Geist ist nicht mehr der Geist Gottes, oder jedenfalls er will es nicht mehr sein; ihm genügt, wenn er der Geist dieser Welt, ihrer Zeit, ihrer Völker und Menschen ist. Der Zusammenhang auch des so verweltlichten, säkularisierten Geistes mit dem weiland geistlichen Geist liegt ja auf der Hand. Auch dieser neue Geist ist eine zusammenfassende Kraft, die viele Geister eint; auch er weiß sich, genauso wie der alte Geist seit den Tagen der jüdischen Schrifterklärer von Alexandria, im innerlichen Gegensatz zum „Buchstab“. Er will nicht verwechselt werden mit den bloßen Tatsachen, er will etwas Vornehmeres sein, etwas Innerlicheres, nicht die Zeit etwa, ihre Daten, Ereignisse usw., sondern – der Geist der Zeiten. In diesem Sinne wird der Geist ein Lieblingswort des achtzehnten Jahrhunderts. Aber was man von dem berühmten Werk, das den Geist schon in seinem Titel nennt, dem Montesquieschen „Geist der Gesetze“ geistreich gesagt, das Buch hieße besser: der Geist über die Gesetze, das wurde gern überhaupt gegen diesen stolzen Begriff des Geistes eingewendet. Sie kennen alle Fausts Erwiderung an seinen Famulus, der es ein groß Ergetzen findet, sich in den Geist der Zeiten zu versetzen: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“

Wie mag sich der Geist gegen diesen naheliegenden Vorwurf wehren? Wie mag er sich das Recht wahren, für mehr zu gelten als für einen solchen subjektiven Geist der einzelnen, des heutigen Beschauers? Wie mag er seinen Platz in der Welt selbst, in den Zeiten und Völkern, kurz seine Objektivität, gegen solches Mißtrauen wahren? Vielleicht am sichersten, indem er diesem Mißtrauen einen Schritt entgegenkommt. Gewiß: der Geist der Zeiten ist der Herren eigener Geist. Aber: was wüßten wir am Ende von den Zeiten der Vergangenheit ohne diesen eigenen Geist von heute? Sie wären uns wirklich ein Buch mit sieben Siegeln. Es steht ja nichts in der Vergangenheit in der Weise fest, wie man gern glauben möchte. Die Tatsachen? Selbst sie werden von der Woge des betrachtenden Geistes bald hochgetragen, bald heruntergeschlungen. Über ganze Striche der Geschichte breitet sich Nacht, wenn sie aufhören, das Interesse der Gegenwart zu erregen, andre treten aus dem Dunkel ans Licht. So hat etwa der Italiener Ferrero in der Geschichte des alten Rom Tatsachen ans Licht gestellt, die offenbar erst ein an den Klassenkämpfen unsrer Jahr-

hundertwende aufgeschlossenes Auge überhaupt zu sehen vermochte. So hat der große Schweizer Burckhardt, selber ein Muster des Persönlichkeitsglaubens seiner und auch unserer Zeit, die Anfänge, ja die klassische Ära dieser Persönlichkeitsverehrung im Zeitalter der italienischen Renaissance entdeckt. Ich möchte die Beispiele nicht häufen: wer auch nur eines der großen Geschichtswerke liest, wird diesen Zusammenhang spüren zwischen dem eigenen Geist des Verfassers und – nicht dem Geist bloß, sondern auch den aus der unendlichen Fülle des Stoffes herausgehobenen und hellbeleuchteten Tatsachen.

Doch mit nichten dürfte man nun meinen, daß der Geist der Gegenwart sich einfach willkürlich den Tatsachen der Vergangenheit näherte und aus ihnen auswählte, was ihm behagt. Auch er ist abhängig und zwar von niemand anderem als von – sich selbst. Er kann nicht aus seiner eigenen Haut heraus. Und diese eigene Haut, dieses Selbst, von dem er, der scheinbar dem Vergangenen gegenüber Allmächtige, abhängig ist, dieses Selbst ist ihm nicht vom Himmel heruntergefallen: er hat es überkommen, geerbt von den gleichen Zeiten der Vergangenheit, deren Geist er zu erkennen sucht. Der Geist der Gegenwart ist selber wenn nicht Erzeugnis, so doch mindestens Nachfahr und Erbe jener Vergangenheit. Statt ihr zu gebieten, ist er also von ihr abhängig; er kann sein Werk der Auswahl an der Vergangenheit gar nicht anders vornehmen, als indem er sich in diese Vergangenheit einfügt. Nachdem er noch eben die Geschichte der Vergangenheit zu „machen“ schien, macht er nun vielmehr sich selber zur Geschichte. Um die Vergangenheit aus der Gegenwart zu betrachten, muß er die Gegenwart selber als geschichtliche Epoche sehen. Das aber bedeutet, daß in die Geschichte überhaupt eine Epochengliederung hineinkommt, denn es kann nun natürlich nicht einfach bei dem Gegensatz Vergangenheit und Gegenwart bleiben, sondern die Vergangenheit muß in sich gegliedert werden zu vielen vergangenen Gegenwarten; nur dadurch findet die gegenwärtige Gegenwart, in der der Herren eigener Geist lebt, ihresgleichen in der Vergangenheit: eine ungegliederte Vergangenheit würde ihr fremd und übergroß gegenüberstehen, sie könnte sich nicht in ihr zu Hause fühlen.

Der Geist der Geschichte schafft sich so seinen Leib in den Epochen der Geschichte. Es ist der Geist, der sich den Körper baut. An der Gliederung ihrer Epochen wird der Geist einer Geschichte sichtbar. Deutsche Geschichte wird sich einmal sehr anders ansehen, wenn wirklich Potsdam nur eine Episode gewesen sein sollte; anders als es etwa Treitschke sah, für den es die Höhe war, auf der die Straßen aus allen Tälern der Vergangenheit sich vereinigten. Der Begriff eines Mittelalters konnte erst gefaßt werden, als eine neue Zeit über ein ganzes „finsternes“ Jahrtausend weg dem klassischen Altertum die Bruderhand hinstrecken zu können glaubte. Immer bezeichnet die Epochengliederung den Körper, in welchem sich der Geist aus seinem flüchtigen, ungreifbaren Wesen verleibt. Man kann wissenschaftlich vom Geist einer Geschichte nur reden, wenn man sich klarzuwerden sucht über diese Gliederung ihres Leibs, die Epochen.

Wie ist es also mit den Epochen unserer jüdischen Geschichte, der wir uns nun nach dieser langen, doch wie ich hoffe nicht unnützen, vorbereitenden Hälfte unserer Darlegung zuwenden. Mit einer Deutlichkeit und Unbezweifelbarkeit wie selten scheint hier eine große Epochenscheide in der Vergangenheit festzustehen. Mindestens ist sie, vielleicht im Gegensatz zu allen anderen derartigen Hauptdaten anderer Volksgeschichten, nie in ihrer entscheidenden Bedeutung angezweifelt worden. Ich spreche natürlich, wie ich Ihnen nicht zu sagen brauche, von dem Ereignis des Jahres 70, der Einnahme Jerusalems durch die Römer. Vorher die Geschichte im eigenen Land, nachher die Zerstreuung im Exil und das Einleben in fremde Länder und Völker. Es scheint ein Gegensatz zwischen diesem Vorher und Nachher, der so tief geht, daß hier einmal die Epochenscheide ganz unabhängig von allen Ansichten über die Geschichte, ganz unabhängig vom „Geist“ der Geschichte festzustehen scheint. Scheint. Denn daß es nicht so ist, lehrt uns zunächst schon ein Blick auf unsere eigene Gegenwart und die verschiedenen Ansichten über unsere Aufgabe und Zukunft, die uns hier begegnen. Die beiden Hauptrichtungen, die zionistische und die assimilatorische, kommen zwar überein darin, daß sie beide dem Jahr 70 die größte epochenscheidende Bedeutung beimessen. Aber sie unterscheiden sich scharf gegensätzlich wie überall so auch in der Bewertung der beiden Epochen, der im Lande und der im Exil. Der Zionismus verleugnet zwar nicht die Errungenschaften der Jahrhunderte des Exils, am wenigsten die des letztverflossenen Jahrhunderts, das die Tore des Judentums gegen die umgebende Kulturwelt weit öffnete; aber er läßt diese Errungenschaften doch nur insoweit gelten, als sie dazu dienen können, in der alten Heimat ein neues Heim für das Volk aufzubauen. Zur genau umgekehrten Synthese faßt die assimilatorische Richtung die beiden großen Epochen diesseits und jenseits 70 zusammen. Sie glaubt in unserer Zerstreuung den Willen des Schicksals oder der Vorsehung zu erkennen, der sich unsrer gerade hier zu seinen Zwecken bedient, und sie fordert deswegen in ihren edelsten Vertretern den ständigen Zustrom der großen geistig-religiösen Kräfte, die unsere Vorzeit im Lande Israel durchwirkten, in die Gegenwart. Während also der Zionismus die alte Zeit aus der neuen neu zu beleben hofft, will die Assimilation die neue Zeit aus dem Reichtum der alten speisen. Aber beide Richtungen sehen allerdings, trotz des verschiedenen Geistes, in dem sie sehen, jene Epochenscheide als eine wirkliche und wahrhafte Scheide an, wenn sie auch das, was diesseits und jenseits von ihr liegt, genau entgegengesetzt bewerten. Es heißt hinter diesen Gegensatz der Richtungen einen Blick tun, wenn wir nun jene von beiden Richtungen nicht in Zweifel gezogene scheidende und entscheidende Bedeutung jenes Schicksalsjahres näher ins Auge fassen.

Die alte Legende hat den Gegensatz der beiden Epochen wohl auch empfunden, und dennoch hat sie einen Blick über ihn hinweg zu tun vermocht. Gott selbst, so weiß sie zu erzählen, habe nachdem er in der Offenbarung am Sinai zu seinem Volke herabgestiegen sei, unter ihm Wohnung genommen, und als

das Volk aus seinem Lande vertrieben ward, da sei auch er, auch seine unter dem Volk wohnende Herrlichkeit, mit dem Volke in die Verbannung gewandert. Die Legende, die so das Vor und Nach jenes Schicksalsjahres wohl auseinanderhält und doch unter einem höheren Gesichtspunkt, dem der Vereinigung Gottes mit seinem Volk, zusammenfaßt, diese Legende mag uns einen Fingerzeig geben, in welcher Richtung wohl eine Überwindung jenes Gegensatzes zu suchen wäre, doch mehr als einen Fingerzeig nicht. Klarer schon werden wir sehen, wenn wir einen Blick auf den Historiker unseres Volkes werfen, auf Grätz, und zwar diesmal nicht auf den Inhalt, sondern auf die Entstehungsgeschichte seines Werkes. Sie entsinnen sich vielleicht aus dem Vortrag, den vor einem Jahr an dieser Stelle mein Freund Prager hielt, daß Grätz sein großes Werk begonnen hat mit dem vierten Band. Das ist in der Geschichte der Geschichtsschreibung ein geradezu beispielloses Vorgehen. Wohl ist es vorgekommen, daß ein Historiker mit der Gegenwart begann, um sich von dort aus den Weg rückwärts zu bahnen. Sie werden nach dem, was ich einführend sagte, den Grund und die Berechtigung dieses Verfahrens wohl verstehen, wie Ihnen vielleicht nun auch die pädagogischerseits gelegentlich erhobene Forderung nach einer Geschichte in rückwärtiger Reihenfolge nun beachtenswert erscheinen wird. Aber das Verfahren Grätzens, das Anfangen irgendwo in der Mitte, um sich von da aus den Weg vorwärts wie rückwärts zu bahnen, fällt aus jedem Vergleich heraus. Es muß einen Grund haben, der nicht in dem allgemeinen Wesen aller Geschichtsschreibung liegt, sondern in dem Besonderen seines besonderen Gegenstandes. Und diesen Grund erkennen wir nun, wenn wir zusehen, was denn nun der Inhalt dieses vierten und ersten Bandes ist.

Er enthält die Geschichte des talmudischen Zeitalters. Ob Grätz sich selber darüber ganz klar war, weshalb er hier begann? Ich weiß es nicht. Einerlei, das was die Menschen tun, ist charakteristischer und in tieferen Notwendigkeiten der Seele wie der Dinge verwurzelt, als was sie denken oder gar was sie sagen. Wenn Grätz mit der Darstellung des talmudischen Zeitalters seine Arbeit begann, so hat er, sei es mit, sei es ohne Bewußtsein, nur Zeugnis abgelegt für die überragende Bedeutung dieses Zeitalters in unserer Geschichte. Die Legende, die den Talmud, die mündliche Tora, von Gott vor der schriftlichen gegeben sein läßt, deutet in ihrer Weise etwas Ähnliches an. Die ungeheure geschichtsbeherrschende Bedeutung des Talmud besteht eben darin, daß er, der selbst allergrößtenteils den ersten Jahrhunderten unseres Exils angehört, den Zusammenhang dieser Epoche mit der vorhergehenden im eigenen Lande sichert. Aus jener Epoche galt es zu retten was zu retten war und in diese Epoche hineinzuführen. Andererseits galt es, mit den Gesichtspunkten dieser Epoche den Tatbestand jener Epoche zu beleuchten und so durch Überlieferung und Fortpflanzung einerseits, durch Betrachtung und Erkenntnis andererseits die beiden Epochen wechselseitig miteinander zu verflechten. Der große Riß, den das Ereignis von 70 riß, wurde so durch eine Brücke, auf der es möglich war, hin und her zu gehen, überbrückt. Die äußer-

lich verräterische, innerlich im höchsten Sinn rettende Tat des R. Jochanan ben Sakkai, der aus dem belagerten Jerusalem zu dem Römerfeldherrn flüchtete und sich von ihm, während noch die Genossen den aussichtslosen Kampf der Verzweiflung kämpften, zum Lohn für seinen „Verrat“ die Erlaubnis zur Gründung des Lehrhauses in Jabne erbat, diese seltsam schillernde Tat fand in dem Werk des Talmud ihre Auswirkung. Die Epochenscheide, die nach menschlichen Begriffen zum Ende des Volkes hätte werden müssen, wurde zur Mitte, zum Bindeglied, ja in gewisser Weise zum Höhepunkt seiner Geschichte. Höhepunkt jedenfalls in dem Sinn, daß von hier aus allein sich die Aussicht über die ganze Ausdehnung dieser Geschichte nach vor- und rückwärts gewinnen läßt. Als solchen Punkt hatte Grätzens historischer Scharfblick sich diesen Punkt ausgesucht, gleichwie etwa der große deutsche Dichter auf seiner italienischen Reise gern den Turm einer Stadt bestieg, um sich von hier aus in unmittelbarer Anschauung seinen Plan zum Kennenlernen des Ortes zu bilden. Dieser Höhepunkt der jüdischen Geschichte, das talmudische Zeitalter, hat also zu seinem Inhalt die Überwindung der scheidenden Kraft eben jener Epochenscheide, deren Bedeutung uns zuvor so einleuchtend und unleugbar erschien. Merkwürdig auch dies: im Mittelpunkt einer Volksgeschichte entdecken wir hier den Versuch, die scheinbar gar nicht zu leugnende Epochengliederung dieser Geschichte unwirksam zu machen; die Geschichte übt ihre Macht in den Völkern aus durch ihre Epochen, in den Epochen wandelt sich ein Volk; in seinen Epochen wandert es aus seiner Kindheit durch sein Mannesalter zum Greisenalter und Tod. Diese Macht der Geschichte über das Volksleben, sie selber ist es, die hier verleugnet wird; indem die Epochengliederung kraftlos wird, wird es auch die Geschichte; die Macht der Geschichte ist gebrochen, wo ihr das Mittel ihrer Machtausübung, eben die Epochen, aus den Händen gewunden wurden; und eben das tut der Talmud, der sich selbst an die Stelle setzt, die sonst das Jahr 70 in der Geschichte des Volkes eingenommen hätte. Ein Volk – aber es ist frei von der Gewalt, der alle anderen Völker sonst unterstehen, der Gewalt der Zeit; als einziges unter den Völkern, unter den Völkern ein ewiges.

Richten wir jetzt den so geschärften Blick in diese Geschichte selbst, auf ihre beiden scheinbaren Epochen, sehen wir zu, ob sie uns auch nun noch so verschieden scheinen, wie man aus einer äußerlichen Anschauung der Dinge heraus meinen mußte. Beginnen wir mit der Urzeit; denn mag sie im Dunkel der Sage liegen, auch die Sage ist Geschichte, ihr lebendig redender Mund weiß oft Wahreres zu berichten als die dürftigen und stummen Überreste, die der gefühllose Spaten aus dem Sande gräbt. Es ist ein Lieblingsgedanke der Völker, sich eingesessen von Urzeit, sich erdgeboren, autochthon, zu denken. Auf den Boden, den man besitzt, wünscht man sich den unwiderleglichsten Besitztitel, das *jus primi occupantis*, zu geben: immer schon sei man hier gesessen, nie sei es anders gewesen. Ungern nur denken sich die Völker eingewandert, das Recht an ihren Boden scheint ihnen dann unsicher oder wenigstens an-

zweifelbar. Unsere Geschichte hebt im Heros und Erzvater unseres Stammes an mit dem göttlichen Befehl $\gamma\delta-\gamma\delta$ mach dich auf aus dem Lande deiner Geburt in ein Land, das ich dir zeigen werde: Abraham ist zugewandert. Er geht in dies Land, aber nicht aus eigenem Trieb, sondern in göttlichem Auftrag; es gehört ihm auch nichts davon außer dem geringen Raum, den er zum Begräbnis der eigenen Familie braucht; das Land selbst wird ihm bloß für seine Nachkommen verheißen. Und die Nachkommen – wären nun sie wenigstens durch ununterbrochenen Erbgang im Besitz des Landes. Aber nein! Ihre Geschichte hebt nicht im Lande an, ihr Werden aus einer Familie und einem Stamm zur Einheit der Stämme, zum Volk, geschieht in einem Exil, in Ägypten. So greift der entscheidende Charakterzug der zweiten Epoche über die erste hinüber: ein Exil steht am Anfang dieser Geschichte überhaupt, ein Exil, an dessen Ende die Wanderung ins Land steht, die eine Rückwanderung ist, denn das Land gilt schon dieser ersten eben zum Volk gewordenen Generation als das Land der Ahnen, das verheißene Land. Dies, die göttliche Verheißung, ist der Besitztitel, unter dem das Volk nun sein Land besitzt; anders wieder als alle andern Völker darf es das Land nicht als sein eigenes empfinden, muß es vielmehr sich alljährlich wieder ins Gedächtnis zurückrufen, daß es sein Land nur aus göttlicher Verleihung, nur zu Lehen also, nicht zu unbestrittenem Eigentum besitzt: „ein Nomade war mein Vater“, so bekennt der Bauer, der das Opfer seiner Erstlinge darbringt, und „mein ist das Land“ verkündet ihm die Stimme seines Gottes. Was andere Völker als Vollendung ihres Volkseins sich wünschen, die Selbständigkeit, deren Symbol die Souveränität des Königtums über dem Volk ist –, diesem Volke wird solcher Wunsch, zu sein „wie alle Völker rings umher“, als Abfall angerechnet, als Abfall von der einzigen Herrschaft, die dieses Volk über sich wollen darf, der Herrschaft seines Gottes. Was anderen Völkern selbstverständliche Betätigung ihres Volkstums dünkt, das Mitmachen in den politischen Händeln der Welt, diesem Volk wollen es seine größten Politiker, denn das sind die Propheten, verwehren: $\text{אם לא תאמינו כי לא תאמנו}$, wie der größte aller Übersetzer, Luther, das Unübersetzliche nachzubilden sucht: gläubet ihr nicht, so bleibt ihr nicht²; oder unser Michael Sachs: so ihr nicht trauet, ihr nicht dauert – das ist der politische, wohlgemerkt der politische Grundsatz dieser Männer, der Propheten. Und wenn sie mit solcher Politik notgedrungen zunächst nur eine Opposition bilden konnten gegen die Politik der andern, die sein wollten wie die Völker umher, – so wurde das durch das Ereignis von 587, die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, mit einemmal anders. Nun waren aus der bisherigen Opposition, aus denen, die ihre unberufenen „unnationalen“ Ratschläge bisher mit Stockschlägen und in den Zisternen büßen mußten, die geworden, die recht behalten hatten. Und von ihnen und in ihrem Sinn geschah nun der Aufbau, der Neuaufbau des Volkes. Dies babylonische Exil, dies mittlere zwischen

² Buber-Rosenzweig verdeutschen später diese Stelle, Jes. 7, 9: „Doch vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut.“

dem ägyptischen des Anfangs der Volksgeschichte und dem dritten, das nun achtzehneinhalb Jahrhunderte währt, wurde die wahre Pflanzschule des Judentums. Wenn der reine Monotheismus des Judentums vorher innerhalb des Volkes, wie die biblischen Berichte selber zugeben, immer nur die Religion der Minderheit war, der die Mehrheit sich mit kurzen Unterbrechungen durch Abfall zu den volkstümlichen Diensten Baals und Astartes entzog, jetzt war er selbst wirkliche Volksreligion geworden. Der Traum einer politischen Selbständigkeit war mit diesem Exil schon ausgeträumt. Obwohl man wieder ins Land zurückgekehrt war, war fortan auch offiziell, wie zuvor schon tatsächlich, die herrschende Großmacht Asiens, nun die königlich persische, die eigentliche politische Herrin. Unter ihrem Schutz, politisch genommen also ein Protektoratsstaat, lebte nun der kleine Gottesstaat von Jerusalem. Wohl mochte sich zeitweise in dem Zusammenbruch der Schutzmacht und in den Schwankungen der Waage in den nächsten Jahrhunderten noch einmal und auch da nur unter dem Antrieb der verletzten religiösen Gefühle eine Art von Selbständigkeit aufrichten, ja selbst der stolze Name des Königtums in den Makabäern noch einmal erneuern; aber es blieb ein bloßer Name, und die Selbständigkeit war ein äußerst prekäres Ding, ein Geschenk römischer Machthaber, die sich des kleinen Völkchens als eines Steins auf dem Brett ihrer vorderasiatischen Politik zu bedienen gedachten, ein Geschenk, das denn auch jeden Augenblick zurückgenommen werden konnte, ohne daß an Widerstand gedacht wurde. Das jüdische Volk ist aber *nun* wirklich etwas anderes geworden als die Völker rings umher; das Heiligtum von Jerusalem war nun der Mittelpunkt eines „Reichs von Priestern“, das denn auch seine Grenzen längst nicht mehr an den Grenzen des Landes hatte. Seit Nebukadnezar gab es eine Diaspora, eine Zerstreung über die Länder, an der auch die Rückführungen unter Kyros und Artaxerxes nichts änderten, die babylonischen Exilierten kehrten nie alle zurück; die Verhältnisse in Susa schildert uns, wohl nicht ungetreu, das Buch Esther; über die ägyptische Judenschaft des fünften Jahrhunderts haben uns die Papyri belehrt, die aus dem Sande von Elephantine in der jüngsten Zeit zutage gefördert wurden. Mit der Römerherrschaft breiteten sie sich dann um das ganze Gestade des Mittelmeers aus. So wenig diese Diasporagemeinden aufhörten, den Blick nach Jerusalem zu richten, so sehr begannen sie doch andererseits sich im Lande, wo sie wohnten, einzuwohnen und einzugeöhnen. Für die Bedürfnisse der alexandrinischen Gemeinde, die doch die Tempelsteuer nach Jerusalem entrichtete, mußte die Bibel bereits ins Griechische übersetzt werden; ja die Übersetzung gewann dort geradezu die Heiligkeit eines Originals; in griechischer Sprache hat sich hier ein eigentümliches und stolzes jüdisches Geistesleben entwickelt, das zeitweise das im Stammland überglänzte; der Name Philo sagt genug. Aber selbst im Stammland war eine Trennung eingetreten, in der sich jene tiefere Trennung zwischen dem Volk und der lebendigen Geschichte anzeigte: das Hebräische hatte aufgehört, Volkssprache zu sein; an seine Stelle war seit dem babylonischen Exil das Aramäische

getreten; das Hebräische war in seiner eigenen Heimat aus einer lebendigen, das Leben des Volkes mitlebenden Volkssprache, zur heiligen Sprache geworden. Heilig – beileibe nicht tot; eine tote Sprache ist es noch heute nicht und wird es nie sein; eine Sprache, in der lebendige Gefühle lebendiger Menschen ununterbrochen ihren Ausdruck suchten, ist nicht tot. Aber eine lebendige Sprache wie die Sprachen der Völker ist das Hebräische auch nicht; denn es fehlt ihr das oberste Merkmal des Lebendigen: sterben zu können. Diese Sprache, die gebunden ist an einen Gottesdienst, der ewig zu leben beansprucht, ist dadurch aus dem Leben der Zeit herausgehoben, sie hat das Danaergeschenk der Sterblichkeit verschmäht. Und wie die Sprache, so sind auch die anderen Mächte, in denen ein Volk sein Leben in der Zeit lebt, hier aus dem Fluß der Zeit herausgestellt: Sitte und Gesetz. In neuen und immer neuen Gesetzen sucht ein Volk sich seine Zukunft zu bestimmen; was es will, das macht es zum Gesetz. Und in das was so Gesetz wurde, da lebt sich das Volk allmählich hinein. Das was einst als Gesetz in Paragraphenform geboten werden mußte, wird mit der Zeit Sitte, der man folgt, ohne noch an Gesetze zu denken. Diese ständige Umformung von Gesetz in Sitte ist weiter nichts als das Zeichen dafür, daß das Volk in der Zeit lebt. Im neuen Gesetz wird die zögernd hergezogen kommende Zukunft gezwungen, Gegenwart zu werden, in der Sitte wird die Gegenwart zu dem ständig sich mehrenden Schatze der Vergangenheit hinzugetan. Die Umwandlung von Zukunft durch Gegenwart hindurch in Vergangenheit ist ja weiter nichts als das was man den Strom der Zeit nennt, und in ihm schwimmt also ein Volk, solange es seine Gesetze erneuert und den Schatz seiner Sitten mehrt. Aber dieser Prozeß ist in dem jüdischen Gottesstaat zum Stillstand gekommen. Wie die Sprache, so sind auch Sitte und Gesetz „heilig“ geworden; grundsätzlich ändern sie sich nicht mehr. Alle Neuerung gilt nur, wenn erwiesen werden kann, daß und wie sie schon auf dem Sinai mitoffenbart, also keine Neuerung ist. Auch dieser Umstand der Heraushebung von Volkssitte und Volksgesetz aus dem lebendigen und infolgedessen sterblichen Leben, das sie bei den anderen Völkern leben, in das ewige Leben einer heiligen Gesetzeslehre – auch dieser Umstand beherrschte das jüdische Leben schon in den Jahrhunderten vor der Zerstörung des zweiten Tempels.

So ist alles schon da: die Fremdherrschaft über das heilige Land, die Trennung der heiligen Sprache von der Volkssprache, die Diaspora mit einer weitgehenden Assimilation, ohne Aufhebung des religiösen und religionsnationalen Zusammenhangs, der Verzicht auf lebendig wachsende und verwelkende eigene Sitte und eigenes Gesetz zugunsten eines göttlichen Gesetzes, – es ist alles da; und die Brandfackel, die der Soldat des Titus in das Heiligtum schleuderte, konnte die Wirkung nicht haben, auf die es abgesehen war. Denn schon im eigenen Land war das jüdische kein Volk wie andere Völker. Das dritte Exil konnte nicht das Ende des jüdischen Volkes werden, weil die jüdische Geschichte von Exil zu Exil geht von Anfang an und weil also der Geist des Exils, die Erdfremdheit, der Kampf des höheren Lebens gegen das Versinken in die

Bedingtheiten des Bodens und der Zeit, von Anfang an in diese Geschichte hineingepflanzt ist.

So verliert das Jahr 70 die einschneidende Bedeutung. Es hätte sie nur gehabt, wenn mit dem Zentrum auch die Diaspora verschwunden wäre. Eben auf sie war die vom Standpunkt des zivilisierten Römers selber barbarische Tat gemünzt, daß man das Heiligtum noch nach Eroberung der Stadt einäscherte. Noch galten die Christengemeinden, die sich im Römerreich im Schoße unserer Diaspora entwickelt hatten, für eine jüdische Sekte. Tacitus selber berichtet, dies sei des Titus Absicht bei jener demonstrativen Barbarei gewesen: würde die Wurzel ausgerissen, so werde der Baum leicht absterben.

Die Absicht des Römers blieb unerfüllt, sowohl an jenen wie an uns. Der Baum steht noch heute und die Wurzel erst recht. Jene Epochenscheide, die nach dem Willen des Römers mehr als eine bloße Scheide, ein Ende sein sollte, wurde weniger: noch nicht einmal eine Scheide. Der Geist des Judentums greift über sie hinweg, er ist älter als sie und jünger. Er duldet keine Epochen. Das heißt aber: er duldet keine Geschichte. Die Epochengliederung verblaßt. Die Zeit verliert ihre Macht. Wir altern nicht, – vielleicht weil wir nie jung waren, mag sein. Wir sind ewig. Alles was der Jude tut, springt ihm gleich aus den Bedingungen der Zeit heraus ins Ewige. Mag sich der Zionismus noch so sehr bemühen, uns zu einem normalen Volk, einem Volk wie die Völker werden zu lassen, – aber lesen Sie Herzls Judenstaat, überall schießt da über die bewußt nur auf Politik gestellten Gedankengänge ein politisch unverwendbarer Überschuß hinaus, eine fast naive Überzeugung, daß dieser Judenstaat doch ganz etwas anderes werden müsse als sonst ein Staat, nicht bloß ein bißchen verschieden und ein bißchen ähnlich wie alle anderen, sondern der Staat der sozialen Gerechtigkeit, der Musterstaat, der Idealstaat, denn – nun es ist eben doch nicht irgendein Staat, sondern der Judenstaat; und was hier schon bei Herzl fast wider Willen stark hervorbricht, jenes jüdische Überspringen aus der Zeit ins Ewige, das ist heute bei seinen Nachfolgern beinahe schon zur Theorie erstarrt; der Zionismus nahm zumal im Weltkrieg bei seinen besten Vertretern immer mehr messianische Züge an: die Heimkehr der Juden in ihr Land wird wie in den alten Weissagungen der Propheten zum Zeichen und Anfang der Heimkehr der Menschheit in das verlorene Paradies. Und andererseits, mag sich die Assimilation noch so viel darauf zugute tun, daß sie nichts will als die Juden zu tüchtigen Staatsbürgern gleich allen andern zu machen, mag sie sich bemühen, sie äußerlich, in der Berufswahl, Gesinnung usw. nach Möglichkeit den andern anzugleichen und ihnen das Stigma der Besonderheit wegzuwischen, zuletzt genügt ihr doch der gute Staatsbürger nicht, und mit und ohne Willen hofft sie, es würde ihr bei ihrem Bemühen schließlich doch etwas mehr herauspringen, *viel* mehr: der ideale Mensch. Es ist weit mehr Utopismus in ihr, als sie selber oft wahrhaben will. Jene Angleichung, die sie erstrebt, soll ja nicht den Juden nur von seinen sogenannten Fehlern befreien, damit er statt ihrer die Fehler der andern annimmt – mag das auch oft genug

das Ergebnis sein –, sondern sie träumt, daß der Jude, der sein wie sie meint Allzujüdisches abstreift, sich mit den anderen in reiner Menschlichkeit finden müsse. So treibt auch sie genau wie der Zionismus über ihr nächstes und allzunahes programmäßiges Ziel hinaus und greift, ohne es eigentlich zu wollen, über ihr enges Programm hinüber zu jenem Programm, das ihr im Blute liegt: das *Ewige* zu fordern, zu predigen, zu verheißen – mitten in der Zeit.

Der jüdische Geist bricht die Fessel der Epochen. Weil er selber ewig ist und Ewiges will, so leugnet er die Allmacht der Zeit. Er geht unberührt durch die Geschichte. Kein Wunder, daß die Geschichte und was in ihr lebt, ihm gram sind. Denn die Zeit will, daß alles was lebt ihr den Zoll der Zeitlichkeit erstatte. Hier aber wird ein Leben in die Ewigkeit hineingelebt und die Zeit kann, ein unbefriedigter Gläubiger, sehen wie sie ihre Schuld eintreiben mag. Der Jude erkennt ihre Forderung nicht an. Er hält der Zeit in seiner eigenen Ewigkeit ein Ewiges entgegen, über das sie keine Macht hat. Durch sein bloßes Dasein, das vom Bann der Epochen frei ist, predigt er, ein stummer Prediger, in alle Not und alles Elend der Geschichte, in alle Befangenheit des Völkerlebens, in alle Unvollkommenheit und Bedingtheit der Menschennatur und Menschenkultur hinein ein Wort, ein Wort, das wir wohl mit einem Goetheschen Wort wiedergeben dürfen, denn in Goethes Mund hat das Wort einen Klang, der erst in es hineingekommen ist aus der Sprache der Propheten; kein Grieche hat es so gebraucht, das Wort, das vor den Augen der Zeit den Vorhang aufzieht, hinter dem die Ewigkeit sich birgt, das Wort: Wir heißen euch – hoffen!

FRANZ ROSENZWEIG

- 1886 Am 25. Dezember in Kassel geboren.
 1905–1909 Studium der Medizin in Freiburg und Berlin.
 1909–1912 Studium der Geschichte in Freiburg. Dr. phil.
 * 1909 *Geist und Epochen der jüdischen Geschichte*. Kleinere Schriften (1937), 12–25.
 1913–1914 Jüdische Studien an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Begegnung mit Hermann Cohen.
 1915–1918 Kriegsdienst.
 1917 *Zeit ist's. Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks. Ein Brief an Hermann Cohen*. Berlin u. München, 29 S.
 1920 *Hegel und der Staat*. München u. Berlin, 2 Bde.
 1920 Heirat und Übersiedlung nach Frankfurt am Main.
 Tätigkeit am Freien jüdischen Lehrhaus.
 1921 Erste Anzeichen der Krankheit.
 1921 *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt/M., 532 S. (3. Aufl. Heidelberg, 1954.)
 1924 *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*. Berlin, 175 S.

- 1924 *Einleitung zu Hermann Cohens jüdischen Schriften*. Berlin, Bd. I, XIII bis LXIV.
- 1925–1930 *Die Schrift; zu verdeutschten unternommen von Martin Buber gemeinsam mit F. R.* Bd. I–X (Genesis–Jesaja).
- 1926 *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*. Berlin, 278 S.
- 1927 *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*. Berlin, 262 S.
- 1929 Am 12. Dezember in Frankfurt gestorben.
- 1935 *Briefe*. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig. Berlin, 743 S.
- 1936 *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Martin Buber und F.R. Berlin, 351 S.
- 1937 *Kleinere Schriften*. Berlin, 551 S.
- 1953 *Understanding the Sick and the Healthy*. Herausgegeben von N. N. Glatzer. New York, 106 S.
- 1964 *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Hrsg. und eingeleitet von N. N. Glatzer. Düsseldorf, 128 S.

Bibliographie: List of F. R.'s Writings. In: N. N. Glatzer, *F. R.*
New York 1953. S. 368–371.

SELMA STERN-TAUBLER

DAS JUDENPROBLEM IM WANDEL DER STAATSFORMEN*

Seitdem die Emanzipation des 19. Jahrhunderts den Juden zum gleichberechtigten Träger des Staatsgedankens gemacht hat, gibt es eine *politische* Judenfrage nicht mehr. Früher standen die Juden als Gesamtheit dem Staate gegenüber. In ihrer Gesamtheit galt für sie, besonders im Verhältnis zu dem Staatsvolk, gemindertes, auf Duldung und Gnade beruhendes Recht. Seit der politischen Emanzipation kennt der Staat nur noch den einzelnen Juden, und er kennt ihn nicht mehr als Juden, sondern nur noch als gleichberechtigten Bürger und Träger des Staates. Wenn auch in der Gegenwart die Judenfrage mehr als je die Gemüter beschäftigt und erregt, dem Einfluß des Staates als solchem ist doch das Problem entrückt. Die Judenfrage ist heute eine *gesellschaftliche* Frage geworden. Zurücksetzungen, auch von staatlicher Seite, sind nicht rechtlicher, sondern gesellschaftlicher Natur, und daher Verunrechtungen. Mag auch für den einzelnen Juden sein persönliches Verhältnis zum Staate Gegenstand tiefsten Nachdenkens sein, der Staat selbst hat seine Stellung zum Juden endgültig festgelegt und damit im Prinzip die Frage gelöst.

Diese Emanzipation, die Einordnung der Juden in den Staatsverband, ist das Resultat jahrhundertelanger staatlich sozialer Entwicklungen. Es ist, von der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen Seite betrachtet, das eigentliche Problem der Diaspora. Es beginnt sich in den hellenistischen Staaten zu bilden, es wird im Mittelalter gleichzeitig ein kirchliches Problem und damit von der staatlichen Sphäre in die religiöse versetzt, es bekommt seine eigentliche Bedeutung im Zeitalter des Absolutismus, das es in gerader Linie hinüberleitet zur Lösung im modernen Verfassungsstaat.

Wenn wir nun in einem kurzen Gang durch die Jahrhunderte das Judenproblem betrachten, so bezwecken wir damit zweierlei:

Zum ersten möchten wir, in einer bewußt *einseitigen*, d. h. nur von der *staatlichen* Seite angesehenen Weise, untersuchen, wie die verschiedenen Staatstypen, also der Lehensstaat, der Ständestaat, der absolutistische Beamten- und Militärstaat, der aufgeklärte Wohlfahrtsstaat und der moderne Rechtsstaat gemäß ihrer inneren Struktur, ihrer Verfassung, Verwaltung, Wirtschaft und politischen Tendenz einem in ihrer Mitte wohnenden andersartigen Volkskörper gegenüber sich notwendigerweise verhalten mußten.

* Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland, II, 1930, 1–13.

Zum zweiten möchten wir, indem wir der Kontinuität der Entwicklung nachgehen, gleichzeitig das Judenproblem aus der Isolierung einer innerjüdischen Betrachtungsweise lösen und es mit den großen politischen Mächten der Geschichte verknüpfen. Wir können ihm freilich damit weder seine Tragik nehmen, noch seine Schwere und Besonderheit, aber wir können reiner und objektiver unsern langen Schicksalsweg verfolgen und klarer unsere eigene Stellung zu dem Staate, dem wir angehören, erkennen.

Die Judenpolitik des *mittelalterlichen* Staates ist eigentlich ein Widerspruch in sich. Denn eine Zeit, die „einzig das Eigenrecht der Seele und ihres Erlösungswillens verkündigte, die dem Staat nur den Zweck, dabei mitzuhelfen zuerteilte“, mußte „die Politik als solche überhaupt verneinen“. Ebenso kann man darüber streiten, ob das Mittelalter den Begriff „Staat“ überhaupt kannte, wenn man zum Wesensbestandteil eines Staates nach modernster Terminologie „ein Land, Menschen und eine der Idee nach unabhängige Willensorganisation“ rechnet.

Denn diese letztere fehlte den vielen kleinen selbständigen Herrschaften, Fürstentümern, Ritterschaften und Städten, dieser „Stufenfolge eigenberechtigter Obrigkeiten zwischen dem obersten Herrn und der Bevölkerung“, die den mittelalterlichen Lehensstaat repräsentierten.

Will man sich aber nur ganz im allgemeinen die Haltung der obersten Gewalten jener Jahrhunderte zum Judenproblem klarmachen, so muß man sich wiederum des Zwiespaltes bewußt sein, der zwischen den Realien der mittelalterlichen Welt und ihren Theorien bestand.

Auf der einen Seite schloß der mittelalterliche Staat, der Omnipotenz der Kirche unterstellt und von ihren Rechtssatzungen abhängig, eine Menschengruppe aus, die nach seiner Meinung ungläubig war. Wo kirchlich-religiöse und staatliche Zwecke sich verbanden, wo der König versprach, „den rechten Glauben zu bewahren und zu betätigen, ein Schützer der heiligen Kirche zu sein“, wo die „Durchführung der sittlichen Anforderungen des Christentums als das höchste Ziel der irdischen Herrschaft“ erschien, konnte der Staat eine andere religiöse Überzeugung als die eigene unmöglich beschirmen.

„Die Juden sind“, sagte Thomas von Aquino, „von Rechts wegen ewiger Sklaverei verfallen wegen ihrer Verschuldung an Christus; es ist nur die christliche Milde, die es zuläßt, daß sie mit Christen zusammen wohnen und daß sie nicht Sklaven im strengen Sinne des Wortes sind.“

Während also Kirche und Konzilienbeschlüsse und der von ihnen geleitete christliche Staat den Juden den Zutritt zu allen Ämtern, die Ehe mit Christen und den Besitz von christlichen Knechten und Sklaven verbot, während das mittelalterliche Recht sie als Auswärtige, als Fremde und Nichtbürger ohne Lehensfähigkeit und ohne Anteil an der städtischen Almende ließ, während die mittelalterliche Gesellschaft sie von allen Berufen ausschloß, wurden sie dennoch in eigentümlicher Inkonsequenz mittelalterlicher Weltanschauung

aktiv und passiv ein Bestandteil des Staatskörpers, aktiv als Teilnehmer an der Wirtschaft, passiv als geduldete Teile der Gesellschaft und Finanzquelle des Staates. Es war das gleiche Kompromiß, das die Kirche mit dem Staate zu schließen gezwungen wurde.

Trotzdem nämlich der irdische Staat als eine „notwendige Folge des Sündenfalls“ erklärt wurde, als „ein Werk des Bösen“, als etwas „Teuflisches“, das einst vom Gottesstaat vernichtet werden müsse, kam man doch zu der vermittelnden Theorie, daß der Staat, wiewohl durch Sünde entstanden, eingesetzt wurde „zum Zwecke des Schutzes gegen die Folgen der Sünde“.

Ein ähnliches Kompromiß liegt in der Art, in welcher der mittelalterliche Staat sich in gewissem Umfang die Juden eingliederte. Man hat sie zwar niemals zu einer Stellung aufsteigen lassen, in der sie als Untertanen im Sinne des Staatsbürgertums hätten anerkannt werden können, da man ja „bei den Reichsinsassen nicht bloß mit ihren weltlichen, sondern auch mit ihren religiösen Beziehungen zu tun hatte“. Aber man ließ sie nicht, wie später die Zigeuner, in dem Zustand des Geduldetseins um der Duldung willen, sondern, indem man sie in bestimmten beengten Formen als nützlich und wesentlich erkannte, ließ man sie aufrücken in den Zustand der Duldung um des Nutzens willen, den er brachte. Dieser Zustand fand seine rechtliche Form im Recht des Herrschers, der kraft seiner fürsorgenden *patria potestas* und seines Muntrechtes die Juden seiner Länder in seinen speziellen Schutz nahm und sich diesen Schutz durch hohe Abgaben bezahlen ließ. Damit machte er die Juden zu seinen Kammerknechten, die Judenfrage zu einer Regalienfrage.

Der Jude rückte damit in eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen dem landfremden und dem im politischen Sinn zur Untertanenschaft gehörigen Menschen. Man könnte sagen: er lebte nicht vom staatlichen Recht, sondern vom Fürstenrecht. Er stand im *persönlichen* Schutz des *Herrschers*, nur mittelbar durch diesen dem Staate verbunden. Er gehörte ihm nicht als Person, sondern als Sache, nicht gesellschaftlich, sondern als Wirtschaftsobjekt an. Er war Besitz und nicht Mitbenutzer. Einbezogen in die Hoheitsrechte der Krone war er in einer Zeit, in der „das gesamte Finanzwesen des Reichs unter den Gesichtspunkt des Regalienrechts gebracht wurde, als von allen Hoheitsrechten der Fürsten diese finanzielle Seite als die wesentliche angesehen wurde“, gleich dem Münz-, dem Zoll-, dem Geleit-, dem Markt-, dem Salz-, dem Bergwerksregal eine der wichtigsten und unentbehrlichsten Finanzquellen der Fürsten.

Und gleich diesen Hoheitsrechten konnte der Herrscher über das Judenregal nach freiem Ermessen verfügen, er konnte es zu eigenem Nutzen ausbeuten oder an die unteren Gewalten im Reiche verpfänden; er konnte es verkaufen, verschenken oder wieder für sich erhandeln.

Denn auch dies war im Wesen des mittelalterlichen Staates begründet.

Das Prinzip der Veräußerung der Hoheitsrechte im weitesten Umfang, die Verleihung der Gerichtsbezirke, der Ämter, der Vogteien, der Gefälle machte

auch das Judenregal zu einem der beliebtesten Pfand- und Tauschobjekte mittelalterlicher Politik.

So verließ z. B. im Jahre 1212 Kaiser Otto IV. die Juden von Mainz, Erfurt und anderen Städten dem Erzbischof von Mainz als Dank für dessen Hilfe bei der Königswahl. So unterstellte König Adolf die Juden in Oppenheim den Grafen von Katzenelnbogen, die Juden in Barby dem Herrn von Barby als Pfand für eine Schuld, die er nicht zu zahlen vermochte. So überließ König Ludwig dem Landgrafen von Thüringen als Belohnung für seine Dienste auf Lebenszeit die Juden von Thüringen und Meissen, von Mühlhausen und Nordhausen und die der Stadt Erfurt, die zur Abwechslung dann von Kaiser Sigismund an den Burggrafen von Eger verpfändet wurden.

So wurden die Dortmunder Juden von König Wilhelm an den Erzbischof von Köln vergeben, von Rudolf von Habsburg nebst anderen Hoheitsrechten wieder zum Reich geschlagen, von Albrecht von Österreich von neuem dem Kölner Erzbischof verliehen, dem wiederum der Graf von der Mark den Besitz streitig machte.

Den gleichen Widerspruch bemerken wir im mittelalterlichen *Wirtschaftsleben*.

Theoretisch mußte das Prinzip vom *justum pretium*, von der Preisregelung nach festem Gesetz und ethischem Gebot den jüdischen Freihändler ausschließen, während praktisch die früh-mittelalterliche Wirtschaft ohne den jüdischen Handel überhaupt nicht zu denken ist. Ebenso mußte das kanonische Zinsverbot, die Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes, den Juden überall zurückzudrängen, während der jüdische Geldleiher der spät-mittelalterlichen Wirtschaft geradezu das Gepräge gab.

Konsequent blieb nur die mittelalterliche *Gesellschaft*. Fest gegliedert in Zünfte, Gilden und Korporationen schloß sie sich ab; kirchlich gebunden, wahrte sie zugleich mit aller Strenge ihre altererbten Rechte und Privilegien.

Die Entäußerung der Hoheitsrechte des Staates zugunsten der Landesfürsten, die Entstehung der Landeshoheit verwandelte seit dem 12. Jahrhundert den Feudalstaat allmählich in den *Territorial-* oder *Ständestaat*. D. h. aus den zerstreuten Grafschaften, Grundherrschaften, Ämtern und Vogteien konsolidierten sich einzelne, abgerundete, fester geschlossene Territorien mit einem geistlichen oder weltlichen Fürsten an der Spitze. Wie aber diese Fürsten einst dem Kaiser Regalien und Rechte zu eigenem Nutzen entrissen hatten, so wurden sie jetzt selbst durch eine neu entstehende Macht ihrer mühsam erworbenen Hoheitsrechte wieder beraubt. Denn im Kampf um die Landeshoheit genötigt, die Untertanen um Geld und Hilfe zu bitten, benutzten diese Untertanen die fürstliche Not, die Herrschergewalt zu beschränken und selbst politische Rechte zu erlangen. So blieb der Fürst nur dem Namen nach Herr über Land und Leute, während er in Wirklichkeit nur der größte Grundbesitzer war, der seinen Hofstaat aus dem Ertrag seiner Domänen und Regalien mühsam be-

stritt. Die eigentliche Gewalt im Lande hatten die Stände, die Ritter, die Prälaten, das städtische Patriziat. Mit ihrem Recht der Steuerbewilligung, der Zustimmung zu Krieg und Frieden, mit ihrer eigenen Verwaltungs-, Heeres- und Finanzorganisation waren sie durchaus „selbständige Rechtssubjekte“ und im Besitz aller jener Befugnisse, die recht eigentlich „das Wesen der Herrschaft ausmachen“, wiewohl der Staat ihnen nur das willkommene Ausbeutungsobjekt für ihre eigenen egoistischen Klassen- und Sonderinteressen bedeutete.

Dieser *Dualismus* der Staatsform bestimmte auch die Judenpolitik der Zeit. Das Judenregal, früher das Kampfojekt zwischen dem Kaiser und den Fürsten, wurde jetzt das heißumstrittene Kampfojekt zwischen den Fürsten und den Ständen. Überall, wo sich die Stände in den Besitz des Judenregals brachten, ist dieser Vorgang ein typisches Zeichen der erlahmenden fürstlichen Macht, ein Symbol für den Sieg der ständischen Gewalt.

So weigerten sich z. B. die judenfreundlichen Ansbacher Markgrafen jahrzehntelang, den Wünschen ihrer Stände nach Ausweisung der Juden zu willfahren, bis ihre eigenen Geldnöte sie zwangen, dem hartnäckigen Drängen nachzugeben.

So gelang es den Württemberger Ständen, den zähesten, trotzigsten, mächtigsten Ständen des Reiches, die jahrhundertlang die herzogliche Gewalt zu einem Schattendasein verurteilten, ebenso lange das Land judenfrei zu halten, während in der Pfalz, wo die Stände nie eine Rolle spielten, die aus den Reichsstädten vertriebenen Juden Aufnahme und Schutz fanden.

So war, um ein anderes Beispiel zu nennen, der berühmte märkische Hostienschändungsprozeß von 1510 kein religiöser, sondern in letzter Linie ein *politischer* Prozeß. Er bedeutete eine Auflehnung der Stände gegen den Kurfürsten Joachim I., der damals gegen den Willen des Landes einer Anzahl Juden den Aufenthalt in verschiedenen Städten des Havellandes, der Altmark und der Priegnitz verlängert und Neuaufnahmen gestattet hatte.

So waren auch die vielen Judenverfolgungen des 15. und 16. Jahrhunderts, die zeitlich zusammenfielen mit einem starken Anwachsen der ständischen Macht, außer religiöser und wirtschaftlicher auch *politischer* Natur. Sie dokumentierten die Absicht der Stände, den handwerkerlich-gewerblichen Städter von dem lästigen Konkurrenten zu befreien, zugleich durch die Entziehung des Judenregals den Fürsten eines seiner Hoheitsrechte und damit eines seiner finanziellen Machtmittel zu berauben.

Waren die Stände einig, sobald es galt, gemeinsam die Macht des Landesherrn zu schwächen, so bewirkte das bunte Gemisch der Sonderrechte und Privilegien, daß sie gegenseitig selbst sich bitter befehdeten. Der Gegensatz zwischen Reichsritterschaft und Patriziat, zwischen Bürger und Bauer, zwischen Stadt und Land gab ja jener Zeit ihren typischen Ausdruck. Die Städte, die eine großartige wirtschaftliche Macht erlangt hatten, hielten zäh an ihrem Stapel- und Meilenrecht, ihrem Niederlags- und Fremdenrecht, ihrem Vor-

kaufs- und Wochenmarktsrecht fest, sie verboten dem Bauern das Handwerk auf dem Land, dem Adel die Handelstätigkeit auf seinen Gütern, sie bestimmten selbst den Preis für alle vom Landmann gelieferten Produkte, während sie diesen zwangen, eben diese Produkte der Stadt zuzuführen und alle Einkäufe städtischer Waren nur in ihr zu besorgen. Umgekehrt dagegen unterstützte der Adel, der seine Wolle, sein Getreide, sein Vieh lieber selbst exportierte, den Hausierhandel und das Handwerk auf dem Lande, wobei er sich das „Legen des Kaufmanns“, die Bekämpfung des Bürgertums zur wichtigsten Aufgabe machte.

Auch in diesen Kampf wurden die Juden verstrickt.

Wenn nämlich die Edelleute und Reichsritter die aus den Städten vertriebenen Juden in ihrem Gebiete aufnahmen, so taten sie es natürlich, um neue Steuerträger zu erhalten und um geschickte und unternehmende Verkäufer ihrer Produkte, der Felle, der Häute, der Leinwand zu gewinnen. Gleichzeitig begünstigten sie aber im Juden offensichtlich den Konkurrenten der verhassten Stadt, der ihnen bessere Arbeit zu billigerem Preis als Krämer und Handwerker zu liefern vermochte.

Um die Stadt Nördlingen zu beunruhigen und zu kränken, duldete der Graf von Oettingen Juden in seinem Gebiet. Der Stadt Quedlinburg zum Ärger gewährte Veit von Draxdorf Juden Aufenthalt in seiner Herrschaft, die aus den ostpreußischen Städten Verbannten erhielten Aufnahme auf den Gütern der ostpreußischen Grafen von Dohna und des Abtes von Pelplin. Um den Stolz der Stadt Frankfurt zu brechen, wurden vom Grafen von Hanau die portugiesischen Juden geschützt, denen die alte Reichsstadt den Eintritt verweigert hatte.

Bildete so der Gegensatz zwischen Landesherrschaft und Landschaft, zwischen Stadt und Land das charakteristische Merkmal des Ständestaates, so war sein Typus weiterhin bestimmt durch das Ringen der aufblühenden Städte um volle Autonomie, durch ihren Versuch, sich ihres geistlichen oder weltlichen Stadtherrn zu entledigen und selbst eine reichsunmittelbare Stellung einzunehmen.

Diese Streitigkeiten wirkten sich gleichfalls in der Judenpolitik aus.

Der Haß der Stadt Erfurt z. B. gegen ihre reiche jüdische Gemeinde, der sich des öfteren in wilden Verfolgungen entlud, hatte sicherlich seine tiefste Ursache im Bestreben der ehrgeizigen, unternehmenden Kommune, den eigenen Handel vor der Konkurrenz des unbequemen jüdischen Kaufmannes zu sichern. Sie schwächte aber in der gleichen Weise ihren Stadtherrn, den Erzbischof von Mainz, den Schutzherrn der Juden, aus dessen Gewalt sie sich jahrzehntelang in einem schicksalhaften Kampfe zu befreien suchte.

Die Auswanderung der Juden aus Halle war nur ein Glied in den Fehden, die die Stadt mit dem Erzbischof von Magdeburg führte, die Vertreibung aus Nürnberg galt schon nach der Anschauung der Zeit als ein „Raub“ an dem Kaiser, dem die Stadt noch gehörte.

Die Zeit der Renaissance, die die Vorstellung vom antiken Machtstaate erneuerte, die Rezeption des römischen Rechts, vor allem der 30jährige Krieg, der die Schwäche und Hilflosigkeit des Ständestaates kraß und rückhaltlos offenbarte, töteten die Idee von den alten, guten unantastbaren Gewohnheiten.

Eine neue Welt mit neuen Lebensformen, neuem Ethos, neuer Staatsgesinnung, neuen Persönlichkeiten entstand.

Sie setzte anstelle mittelalterlicher Beschaulichkeit eine unruhige Aktivität, anstelle asketischer Entsagung die leidenschaftliche Gier nach Besitz, anstelle der Jenseitsgedanken den diesseitigen irdischen Menschen, anstelle stiller Kontemplation den ungeheuren Willen zum Leben, zum Genuß und zum Glanze.

Anstelle der Universalmonarchie und der universalen Kirche traten einzelne, kraftvolle, individuelle Nationen, die sich in wildem Rivalitätskampfe verzehrten, in Erfindungen, Entdeckungen, Eroberungen sich überboten.

Die Kirche, ihrer Führung beraubt, wich einer neuen, großen sieghaften Macht – der *Ratio*, der Vernunft. Die Staatsräson, die Heiligsprechung der kalten, harten Interessenpolitik, der höheren Staatsnotwendigkeit, der Relativität der Moral, die dem Staat erlaubte, was sie dem Menschen verbot, überwand das absolute, positive, mittelalterliche Recht. Der Herrscher, der sich mit dem Staate jetzt identifizierte, bekämpfte seine privaten Interessen zugunsten der staatlichen Interessen, zerschlug die intermediären Gewalten zugunsten der Einheit des Staates, verdrängte den Adel und schuf den Beamten, zertrümmerte das Söldnerheer und gründete das stehende Heer, löste alte Bindungen des Bluts und des Gefühls und knüpfte neue, rationale und zweckhafte mit kühlem, bewußten Verstand. Und indem nun der moderne Staat die ganze mittelalterliche Welt in Trümmer schlug, alle seine Untertanen in unmittelbare Beziehungen zu sich brachte, alle ihre Kräfte anspannte, ausnützte und sich unterwarf, wies er auch zum ersten Male klar und überlegt in diesem kunstvollen, fein organisierten Mechanismus dem Juden einen Platz an. Die Juden wurden nicht mehr fürstliche Kammerknechte, Pertinenzen des Herrschers, sondern wurden als persönliche Träger aufstrebender Wirtschaftsformen Glieder des Staates als Wirtschaftskörper. Aus der Wirtschaft wuchsen sie allmählich in die politische und gesellschaftliche Stellung hinein, nachdem aber schon der wirtschaftliche Ausgangspunkt sie enger dem Staate als der Gesellschaft verbunden hatte.

Maßgebend waren dabei nicht Toleranzideen der Zeit, wiewohl die Trennung von Staat und Kirche hineingespielt haben mag. Maßgebend waren ursprünglich rein machtpolitische, rein finanzielle, rein wirtschaftliche Motive.

Denn die Prediger des Absolutismus, die Conring, Becher, Seckendorf, die Hornigk, Schröder, Pufendorf verlangten vom Staate eine Begünstigung der Einwanderung von außen, indem sie auf die engen Wechselbeziehungen zwischen Bevölkerungsreichtum und Produktion, zwischen Volksreichtum und Macht die Aufmerksamkeit lenkten oder, wie Leibniz, erklärten, daß die „Nährhaftigkeit eines Landes in der Menge der Leute vornehmlich bestehe“.

Hermann Conring betonte die Wichtigkeit einer starken Bevölkerung für militärische Zwecke und sah eine der Ursachen für die Entvölkerung Spaniens in dem seit ungefähr 100 Jahren aufgekommenen Wahnsinn (*insania*) der Ketzervertreibungen und der dadurch veranlaßten Auswanderung von nahezu einer Million Juden und Marranen.

Eine ungleich wichtigere Rolle aber als diese Populationsmomente spielten für den absolutistischen Staat Motive *finanzieller* Natur. Das Zeitalter des Absolutismus ist ja charakterisiert durch sein Streben nach Geld. Als höchste ökonomische Staatsmaxime wurde Gelderwerb gefordert: „Für Staat und Fürsten“, lehrten die Merkantilisten, „komme es vor allem darauf an, sich Geld zu schaffen und es im Lande zu halten.“ Die Finanzkammer, erklärte der Staatswissenschaftler Justi, sei das Herz des Staates, die Geldzirkulation der Blutlauf, die Wege der Einnahmen und Ausgaben die Venen und Arterien, das Geld das treibende Moment im Staatskörper. Die Hauptsache für den Herrscher sei, die Regalien zu erhöhen, die Intraden zu vermehren.

Denn einmal erforderte im modernen Staate die auswärtige Politik, der Kampf um die Kolonien, die Gründung der großen, stehenden Heere ungeheure Summen. Zum zweiten brauchten die Herrscher für ihre inneren Ziele, für die Befestigung der absoluten Macht, für den damit in Verbindung stehenden Kampf mit den Ständen, für die Neubildung der Behörden gewaltige Mittel. Zum dritten hatte die große Preisrevolution des 16. und 17. Jahrhunderts eine starke Verminderung des Geldwertes herbeigeführt und neue Einnahmequellen notwendig gemacht.

Neben die Steuer von Kopf und Besitz trat das Motiv der Teilnahme an der produktiven Förderung der Staatswirtschaft und der steuerliche Abfall von dieser Tätigkeit. Der Merkantilismus steigerte und versteifte das theoretisch oft so sehr, daß er zeitweise in den Juden die Retter aus aller Bedrängnis sah.

In einer damals sehr bekannten Staatsschrift: „Portrait de la cour de la Pologne“ verlangte der sächsische Edelmann von Wolframsdorf die Einwanderung der Juden nach Sachsen, da er glaubte, sie würden dem Staate jährlich fünf Millionen einbringen. Der Graf von Oettingen war überzeugt, daß die Aufnahme der Juden durch den süddeutschen Johanniterorden geeignet sei, dessen Güter blühend zu machen und zu „wichtigen Intraden“ zu bringen. Das kleine Höchst wollte spanische Juden heranziehen, um durch sie zwei Millionen zu gewinnen. Die Namen der reichen Teixeira in Hamburg, der Pinto in Amsterdam waren weltbekannt, die großen Schätze, die die spanischen Juden einst nach Holland gebracht haben sollten, umspann bereits der Nimbus der Sage.

Dazu kam, daß der Judentribut für die Fürsten wichtig wurde als eine der wenigen ihm *unmittelbar* zur Verfügung stehenden Steuerquellen. Denn es gab damals in fast allen Staaten zwei gesonderte Gruppen von Finanzverwaltungen, eine fürstliche und eine ständische. Die einzigen fürstlichen Finanzbehör-

den, die Amtskammern und Renteien, verwalteten die einzigen Einnahmequellen, die Domänen, Zölle und Regalien, während die eigentlichen Steuern noch immer in die Kassen der Stände flossen.

Gelder für besondere Ausgaben erlangten die Fürsten, wenigstens in der ersten Hälfte der absolutistischen Epoche, erst nach dramatischen Auseinandersetzungen auf den Landtagen und erst nach Gewährung großer Konzessionen. Dagegen war es ihnen fast überall gelungen, das Judenregal der Verwaltung der Stände zu entreißen und sich damit Steuerträger zu schaffen, die außerhalb der fest umschriebenen Kreise lebten und durch gleiche Interessen eng mit ihnen verbunden waren.

War so die Gesamtheit der Juden wichtig für die Organisation des Absolutismus, so wirkten einzelne vornehme, tatkräftige und reiche Juden aktiv mit bei der Umgestaltung der modernen Staatenwelt. Das sind die Hoffaktoren, die im 17. und 18. Jahrhundert ihr klassisches Zeitalter erlebten. Es ist sicher kein Zufall, daß wir gerade in jener Zeit, die noch keinen öffentlichen Kredit kannte, an fast allen Höfen Europas den Hofjuden treffen als den Hauptgläubiger der Krone und ihren wichtigsten finanziellen Berater. Der Tod des großen Wiener Kriegslieferanten Samuel Oppenheimer, der mit seinen Millionen die österreichische Hofkammer beherrschte, dessen Transaktionen und Kreditgeschäfte die österreichische Weltstellung befestigte, erschütterte den Staat so sehr, daß er beinahe als Katastrophe empfunden wurde. Das Geld und der Kredit Samson Wertheimers halfen die Siege von Höchstädt und Turin, von Malplaquet und Peterwardein erringen und damit dem Hause Habsburg das halbe Italien und die halbe Türkei gewinnen. Man denke an die vielen Münzjuden, die Liebmann, die Gumperts in Preußen, die Beer in der Pfalz, die Model und Fränkel in Ansbach, den Süß Oppenheimer in Württemberg, die auf die Geldpolitik der Staaten solch nachhaltigen Einfluß geübt haben, an Leffmann Behrens von Hannover, der seinem Fürsten die neunte Kurwürde erjagte, an Berend Lehmann aus Halberstadt, mit dessen Geld der sächsische Kurfürst die polnische Königskrone gewann.

Im engen Zusammenhang mit dieser Finanz- und Steuerpolitik stand die kühne und großzügige Wirtschaftspolitik des Merkantilismus. Um der Bevölkerung die Zahlung der vielen Abgaben zu ermöglichen, mußte die Grundlage dazu, ein blühendes Wirtschaftsleben, erst geschaffen werden. So ging Hand in Hand mit der Gründung der stehenden Heere und der Organisation der Behörden eine von oben geleitete systematische Handels-, Manufaktur- und Gewerbepolitik. Es war ja die Zeit einer mächtigen Steigerung aller wirtschaftlichen Energien bei den meisten Völkern Europas. Die Entdeckung der überseeischen Länder hatte den Blick geweitet, ihn von der engen Sphäre der Heimat auf die große Welt gelenkt. Und wie man im Innern die staatliche Macht erhöhte, indem man anstelle der mittelalterlichen losen Verbindungen einheitlich starke Wirtschaftskörper setzte, die Stadt-, Landschafts- und Ständewirtschaftspolitik gegen die Staatswirtschaftspolitik vertauschte, so steigerte

man die politische Macht nach außen durch die Gründung von Flotten- und Geschäftskompagnien, durch Seehandel und Schifffahrt.

Dabei stellte man wiederum die Juden als einen wichtigen Faktor in Rechnung. Einmal, indem man sie zur Finanzierung der Handelskompagnien oder zur Ausführung kolonialer Pläne heranzog. Zum zweiten, indem man versuchte, mit ihrer Hilfe die ganze mittelalterlich gebundene egoistische und partikularistische Handels- und Gewerbepolitik der Untertanen zu bekämpfen. War doch noch immer die Provinz von der Provinz, das Land von der Stadt wirtschaftlich völlig getrennt, galt doch noch immer als weiseste Maxime der Wirtschaftspolitik einer Stadt der Ausschluß aller Konkurrenz, die Begünstigung nur des einheimischen Bürgers.

Und in der Stadt selbst herrschten die Zünfte, dieses „Überbleibsel einer bereits untergegangenen Ordnung der öffentlichen Verhältnisse“, einst eingerichtet, um „mittels einer nach Quantität und Qualität genau geregelten Produktion den städtischen Markt und Absatz zu sichern“. Nun aber, da mit dem Aufkommen der Banken, mit dem Aufblühen der Industrie, mit der Ausbildung der Technik in der ganzen Welt große wirtschaftliche Wandlungen sich vollzogen, waren sie nicht mehr imstande, den Ansprüchen eines harten und rücksichtslosen, aber großzügigen und unternehmenden Zeitgeistes zu genügen. Auf ihren verbrieften Privilegien fußend, hielten sie starr am Althergebrachten fest und begrenzten streng die Produktions- und Absatzgebiete.

Wenn nun der absolutistische Staat die Handelstätigkeit der Juden überall auffallend unterstützte, ihnen das Recht zu kaufen und zu verkaufen gewährte, sie offene Kramläden und Buden halten ließ, so tat er es aus der ganz allgemeinen Absicht heraus, den Vertrieb von Luxuswaren und Massenprodukten durch sie zu fördern, mehr Geld in Umlauf zu bringen, den noch halb naturalwirtschaftlichen Charakter der Wirtschaft in den modernen geld- und kreditwirtschaftlichen umzugestalten. Ebenso sehr war es ihm aber auch darum zu tun, den fest umschriebenen Rechten der Zünfte Abbruch zu tun, den schädlichen Preisverabredungen, dem *numerus clausus* und dem hohen Meistergelde entgegenzuwirken, auf daß „die Konkurrenz das gewerbliche Leben auf gesündere Basis bringe“.

Zum dritten aber gedachte man, durch ihre größere kommerzielle Erfahrung und ihren frischen Unternehmertum die bedächtigen, seßhaften und unzufriedenen Untertanen mitfortzureißen, sie als Lehrer für sie auszunutzen, ähnlich wie sich einst zu diesem Zwecke die Griechen der Phönizier, die Römer der Griechen, die mittelalterlichen Staaten der Araber, Syrer und Italiener bedient hatten.

So zog Holland die spanisch-portugiesischen Juden ins Land, wo sie als Bankiers und Agenten, im Übersee- und Levantehandel eine Rolle spielten. So glaubte England, der „reichen, jüdischen Handelshäuser zu bedürfen, um Waren- und Geldhandel in Blüte zu bringen.“ So nahm Hamburg die vertriebenen portugiesischen Juden auf, um mit ihrer Hilfe die Hamburger Bank zu

begründen, um den Handel mit Portugal und Spanien zu beleben, um gewisse Artikel, wie Tabak, Wein, Gewürze und Kattun durch sie zu importieren.

„Es ist nichts so vorteilhaft für das allgemeine Beste des Handels“, schrieb 1663 der französische Minister Colbert an den Intendanten von Aix, „als die Zahl derer zu mehren, die ihn treiben, so daß, was für die Bewohner von Marseille nicht nützlich ist (diese hatten sich über den Handel der Juden beklagt), dem Staatsganzen nützlich ist, um so mehr, als die Niederlassungen der Juden niemals um des Handels willen verboten worden sind, da derselbe gewöhnlich überall sich vermehrt, wo sie sich aufhalten, sondern nur der Religion wegen.“

Aus eben diesen Gründen erließ ihnen der Große Kurfürst den Leibzoll, um durch sie die *libertas commerciorum*, die Freiheit des Handels zu fördern. Er gestattete deshalb den Mindenern in Ravensberg, den Märkern in Kleve, den Halberstädtern in Ostpreußen zu handeln, um die Verkehrsfreiheit zwischen den einzelnen Provinzen zu heben und sie wirtschaftlich enger miteinander zu verbinden. Er siedelte mit Vorliebe Juden in Frankfurt a. O. an, um die dortigen Messen zu heben, er erlaubte ihre Ansiedlung in Kleve, um den Durchgangshandel nach Holland zu erleichtern, in Pommern und Ostpreußen, um den Handel nach dem Osten zu ziehen, in Berlin, um die Stadt zum Handelsmittelpunkt der Mark Brandenburg, ja des ganzen nordöstlichen Deutschlands zu machen.

Lag der Schwerpunkt der merkantilistischen Wirtschaftspolitik ursprünglich im Handel, so trat in späterer Zeit „an Stelle des Schlagwortes *Kommerzien* das Schlagwort *Manufakturen*“. D. h., der Staat, selbst der kühnste Organisator und Unternehmer, machte sich zur Hauptaufgabe die Förderung der heimischen Industrie, ihre Unabhängigkeit vom Auslande durch Gründung eigener staatlicher Fabriken und industrieller Behörden, durch Prämien und Ausfuhrverbote, durch Schutzzölle und Handelsverbote.

Auch hier entzogen anfangs die heimischen Untertanen dem Staate ängstlich, verlegen und eifersüchtig ihre Hilfe. Die ersten Unternehmer sind deshalb Ausländer und Juden gewesen.

In Paderborn siedelte der Bischof, hauptsächlich zur Gründung von Leinenfabriken, Juden im Lande an, in Oettingen beabsichtigten die Fürsten die Anlage der Spitzen- und Seidenfabrikation durch die Juden, der Freiherr von Glaubitz überließ die berühmte Druckerei von Dyhernfurt einem jüdischen Unternehmer, in der Pfalz, in Hessen, in Württemberg wurden Juden zur Unterstützung der staatlichen Manufakturen, zur Gründung von Tabakfabriken herangezogen. Die erste preußische Tabaksmanufaktur wurde unter der Aegide des Großen Kurfürsten von David Nathan und Hartwig Daniel angelegt, der erste preußische König begünstigte jüdische Litztenfabriken in Königsberg, jüdische Seidenbandfabriken in Wesel, jüdische Stickereimanufakturen in Berlin, während unter der Regierung Friedrich Wilhelm I. und

Friedrich des Großen die berühmten jüdischen Seiden- und Samtfabriken dank der staatlichen Unterstützung ihren glanzvollen Höhepunkt erlebten.

Diese nahe Berührung mit den Juden brachte es mit sich, daß der Staat gleichzeitig begann, sich intensiver um die jüdischen Gemeinden zu kümmern. Die mittelalterliche Auffassung, daß „jedem engeren Ganzen bis herab zum Individuum ein eigenes Leben, ein besonderer Zweck und ein selbständiger Wert in dem harmonisch gegliederten Organismus des vom göttlichen Rechte erfüllten Weltganzen beizulegen sei“, hatte die Stellung des Staates zur jüdischen Gemeinschaft bestimmt. Man hatte sich damit begnügt, sie nur als Werkzeug der staatlichen Finanzpolitik zu betrachten, dagegen es noch nicht als Aufgabe angesehen, ihr eigenes und inneres Leben zu zerstören, in ihre individuelle Rechtssphäre einzugreifen und ihre selbständige Entfaltung zu verhindern.

So war bis ins 18. Jahrhundert hinein die Autonomie der jüdischen Gemeinde, ihre Selbstverwaltung und Gerichtsbarkeit, die Wahl ihrer Rabbiner, Vorsteher und Beamten, das eigene Unterrichts-, Gottesdienst- und Vormundschafswesen unangetastet geblieben. Indem nun aber der moderne Obrigkeitsstaat versuchte, Bresche zu schlagen in alle mittelalterlichen Korporationen und Verbände durch die in seinem Wesen selbst liegende Tendenz der Atomisierung und Nivellierung seiner Untertanen, indem er durch Ordnungen und Gesetze alles regulierte und alles reglementierte, löste er gleichzeitig die jüdische Gemeinde als genossenschaftlich geeinte Gesamtheit auf. Wie er die städtischen Kommunen sich unterstellte und die freie Ratswahl unterdrückte, so mischte er sich jetzt in die Wahl der Rabbiner und Gemeindevorsteher, in die Dinge des jüdischen Kultus, selbst der Religion und hob die eigene jüdische Gerichtsbarkeit auf.

Diese Vorgänge hängen wiederum eng mit der Umwandlung des absolutistischen Militärstaates in den *aufgeklärten Wohlfahrtsstaat* zusammen. Der harte, rücksichtslose Machtstaat des 17. wird zum humanitären und toleranten *Kulturstaat* des 18. Jahrhunderts, der, um einen berühmten Ausspruch Friedrich des Großen zu gebrauchen, Mitleid haben soll mit den Schwächen der Menschen und Humanität haben für alle. Da „das Staatsinteresse es nicht mehr nötig hatte, die Glaubenseinheit der Untertanen als Klammer des Untertanengehorsams zu benutzen, konnte der Staat sittlicher und liberaler werden“ (Meinecke).

Der Fürst, der sich jetzt als den ersten Diener seines Staates betrachtet, durchdringt sich mit den großen philosophischen Gedanken des aufgeklärten Jahrhunderts, das die Veredelung der Untertanen, ihre Befreiung von Vorurteil und Aberglauben, die Entfaltung aller ihrer seelischen Kräfte als höchste Aufgabe der Herrschenden bezeichnet.

Deshalb versucht jetzt auch der Staat, wobei ihn die Lehren der Physiokraten beeinflussen, die Juden vom einseitigen Handel zu entfernen, sie zu Handwerk und Ackerbau zu erziehen, ihre Sprache, ihre Bildung, ihren Unterricht der Umwelt zu assimilieren.

Es gehört nicht zur Aufgabe dieser allein die Motive des Staates andeutenden Skizze, darzulegen, wie dieses Vorgehen auf die jüdische Gemeinschaft wirkte, auch nicht, obwohl es schon näher läge, wie umgekehrt Strömungen, Bewegungen und Veränderungen dieser Gemeinschaft das staatliche Handeln beeinflusst, gehemmt oder gestaltet haben. Es galt hier nur in ganz groben Linien zu zeigen, wie die Wandlungen der Staatsformen auch das Judenproblem wandelten, bis die ganze Entwicklung in der neuesten Staatsform einen Abschluß gefunden hat.

Denn der moderne Verfassungsstaat, der „seine Funktionen durch eine Mehrheit verfassungsmäßig geordneter Organe versieht und feste Rechtschranken zwischen sich und seinen Angehörigen errichtet“, der das religiöse Gewissen seiner Untertanen achtet und schont, krönt das Werk des aufgeklärten Absolutismus durch Verleihung der staatsbürgerlichen Rechte an alle Juden, durch die Verkündung der Freiheit und Gleichheit aller Bürger. Die Juden, bis jetzt nur Objekt der Geschichte und Werkzeug des Staatswillens, nehmen von nun an aktiv an der Gestaltung und Wandlung der Staatsformen teil. Diese Teilnahme auf der einen, die Haltung des Staates auf der anderen Seite durch alle Arten der Monarchie und der Republik hindurch zu verfolgen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes weit überschreiten. Denn man müßte das Judenproblem gleichzeitig vom Standpunkt der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen, religiösen Parteien beleuchten und den Einfluß aufdecken, den Partei und Gesellschaft auf die Handlung der Regierenden ausgeübt haben.

SELMA STERN-TÄUBLER

- 1890 In Kippenheim, Baden, geboren.
Historische Studien.
- 1914 *Anacharsis Cloots, der Redner des Menschengeschlechts*. Berlin, XX, 262 S.
- 1920 Wissenschaftliche Beamtin des Forschungsinstituts der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.
- 1921 *Karl Wilhelm Ferdinand, Herzog zu Braunschweig und Lüneburg*. Hildesheim, XVI, 402 S.
- 1925 *Der preußische Staat und die Juden*. Teil I: Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrich I. Abt. 1: Darstellung. Abt. 2: Akten. Berlin 2 Bde.
- 1929 *Jud Süss*. Ein Beitrag zur deutschen und zur jüdischen Geschichte. Berlin, 346 S.
- * 1930 *Das Judenproblem im Wandel der Staatsformen*. Zeitschrift f. Geschichte d. Juden in Deutschland. II, 1–13.
- 1938 *Der preußische Staat und die Juden*. Teil 2: Die Zeit Friedrich Wilhelm I. Abt. 1: Darstellung. Berlin, VIII, 180 S. Sofort nach Erscheinen von der Gestapo beschlagnahmt.

- 1941 Auswanderung nach den Vereinigten Staaten.
- 1946 Archivist of the American Jewish Archives in Cincinnati, Ohio.
- 1946 *The Spirit Returneth...* A Novel, Philadelphia, 265 S.
- 1950 *The Court Jew*. Philadelphia, XVII, 312 S.
- 1959 *Josel von Rosheim*. Stuttgart, 277 S. (Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts). Englische Übersetzung: Philadelphia, 1965.
- 1962 *Der preußische Staat und die Juden*. Teil 1, Abt. 1, 2; Teil 2, Abt. 1, 2; Tübingen, 4 Bde. [Teil 1, 1. 2. u. Teil 2, 1 (Nachdruck, mit einem neuen Vorwort). Teil 2, Abt. 2: Akten. IV, 804 S.] (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts. Bd. 7, 8.)

GEORG LANDAUER

ZUR GESCHICHTE DER JUDENRECHTSWISSENSCHAFT*

Hinweis auf ein Kapitel aus der Rechtsgeschichte der Juden

Mit einer gewissen Berechtigung darf man sagen, daß kein Gebiet aus der Geschichte der Juden bisher so vernachlässigt worden ist wie die Rechtsgeschichte. Stobbes klassische Darstellung der Rechtsgeschichte der Juden im deutschen Mittelalter (1866) und Scherers erster Band einer monographischen Darstellung der Rechtsverhältnisse der Juden in Österreich während des Mittelalters (1901) sind – von mehr oder minder unwichtigen Gelegenheitsschriften abgesehen – die einzigen Leistungen auf diesem Gebiet. Hierher holt sich bis zu diesem Tage der „allgemeine“ Historiker sein Material. Als ob seit 1866 die Menge des erschlossenen Quellenmaterials sich nicht vervielfacht und die wissenschaftliche Forschung nicht ganz neue Gebiete und Methoden erschlossen hätte, als ob gerade diese Entwicklung mit dem sogenannten Ende des Mittelalters abgerissen wäre, als ob nicht neben dem dort verarbeiteten Stoff dem Kenner der besonderen jüdischen Quellen eine spezielle Aufgabe winkte! Haben sich schon einmal jüdische wissenschaftliche Anstalten oder einzelne Gelehrte in anderem Zusammenhang auch an dieses Gebiet herangemacht, so geschah es fast nur aus lokalen Interessen oder immer wieder nur im Hinblick auf die Emanzipation und ihre Vorbereitung. Die politische Geschichte und erst der Abbau des besonderen Judenrechts interessierten somit durchweg mehr als dieses Judenrecht selbst. Wie wenig aber in der Tat die besondere Arbeit des Rechtshistorikers entbehrt werden kann, sollen die folgenden Bemerkungen über einige Probleme der *Judenrechtswissenschaftsgeschichte* beispielhaft zeigen.

Es handelt sich hierbei um eine ganze Disziplin, die bisher überhaupt unbeachtet geblieben ist, die aber eine ungeahnte Fülle wichtigsten Materials über die Rechtsverhältnisse der Juden vor der Emanzipation hergibt und deren Nichtbeachtung – wohl infolge des völligen Ausscheidens des zünftigen Rechtshistorikers aus der modernen jüdischen geschichtswissenschaftlichen Arbeit – mir als ein empfindlicher Mangel erscheint.

Das Sonderrecht der Juden im eigentlichen Sinne – vom Kirchenrecht der Juden ist in diesem Zusammenhang abgesehen – hört mit der Emanzipation auf. Die nun folgenden juristischen Arbeiten sind demnach nur mehr rechts-

* Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland, II, 1930, 255–261.

geschichtlichen Charakters. Aber seitdem sich überhaupt eine Rechtswissenschaft als selbständige Disziplin entfaltet hatte, war sie schon genötigt, sich mit dem jeweils geltenden Judenrecht zu befassen. Die Darstellung dieser wissenschaftlichen Bearbeitung zeitgenössischen Judenrechts vor der Emanzipation ist der Gegenstand, den die Judenrechtswissenschaftsgeschichte beschreibt. Es handelt sich zwar um eine schwierige und mühselig zu erarbeitende, dafür aber sehr interessante und für die Geschichte der Juden (übrigens auch für die allgemeine Rechtsgeschichte!) sehr aufschlußreiche Materie. Je vollständiger sich das Material zusammenfindet, in um so reicherer Fülle bieten sich neue, eigenartige Probleme der Forschung und neue, eigenartige Gesichtspunkte für die Erkenntnis der Gesamtentwicklung.

Die Judenrechtswissenschaft findet ihre eigentliche Entfaltung an und mit den juristischen, teilweise auch den theologischen Fakultäten der Universitäten. Strenggenommen, reicht die Geschichte der Rechtswissenschaft, um in diesem Aufsatz einmal Deutschland als Beispiel zu nehmen, weit hinauf bis zu den Darstellungen, denen ihrerseits schon Urkunden und eigener Quellenwert für die Rechtsgeschichte zukommen. Man kann bereits das Judenrecht des Sachsenspiegels und die ihm folgende Spiegelliteratur, manche Stadtrechte (besonders die Magdeburger Familie), Weistümer, das Rechtsbuch nach Distinktionen und Purgoldt als Jurisprudenz über Judenrecht ansprechen. Auch Zasius, Hunnius und Fischart sind von Interesse. Dieser Zeitraum soll jedoch hier nicht behandelt werden.

Eine entscheidende Epoche bedeutet *die Rezeption des römischen Rechts*. Mit einer gewissen Unvermitteltheit stehen wir vor der Tatsache, daß auch in Deutschland wieder Codex I, 9 De Judaeis gilt! Etwa im 8. Jahrhundert war das römische Recht – des Codex Theodosianus – im mittel- und westeuropäischen Geltungsgebiet des deutschen Rechts verschwunden. In den folgenden Jahrhunderten begegnen wir zwar noch gewissen Vorstellungen über die Juden, die an römische Verhältnisse anknüpfen, wie die populäre Erklärung der Rechtsgrundlage der Kammerknechtschaft durch die Kriegsgefangenschaft und den Verkauf der unterworfenen Juden in die Sklaverei durch Vespasian. Aber positives römisches Recht galt nicht mehr, auch nicht für die Juden. So erfährt es auch für die Juden erst im Zeitalter des Humanismus seine Renaissance in Gestalt der justinianeischen Gesetzbücher. Natürlich war dieses Recht nicht zeitgemäß. Die Bemühungen der ersten *Kommentatoren* (besonders des auch in Deutschland maßgebenden Gothofredus) reichten nicht zur Aktualisierung aus, und jene als *Usus modernus Pandectarum* bekannte Rechtswissenschaft mußte sich auch des Judenrechts bemächtigen. Ohne hier auf den inneren Fortschritt ihrer Arbeiten und auf die Individualität ihrer führenden Gelehrten eingehen zu können, seien nur als die für uns wichtigen Kommentatoren Brunnemann, Wesenbeck und Stryk, sodann Cujacius, Heineccius und andere bis auf Chr. Fr. Glück genannt. Die Rezeption wirkte sich schnell aus. Der ziemlich gleichmäßige Strom der bisherigen Rechtsentwicklung der Juden

ist unterbrochen. Die Juristen und die Justizbeamten knüpfen auch nicht mehr bewußt an die Traditionen des Mittelalters an. Selbst die Judenpolitik der Reichstage des 16. Jahrhunderts zeigt den Bruch.

Die neue Orientierung war um so eher möglich, als das Jahrhundert der Rezeption gleichzeitig das Jahrhundert der fast vollständigen Entwurzelung der Juden in den deutschen Städten ist, eine Zeit, in der sich kaum eine nennenswerte Judensiedlung hält, die Juden in Massen ins Ausland, hauptsächlich nach dem Osten ziehen, im Inlande aber die Grundlage zu jenem „Landjudentum“ legen, dessen Rückfluß in die Städte sich erst im letzten Jahrhundert vollzieht. Die Juden lassen sich, eine natürliche Folge ihrer wirtschaftlichen Verbindung mit der bisherigen Wohnstätte, selbstverständlich möglichst benachbart ihren früheren Wohnorten, aber in anderen Hoheitsgebieten nieder (wie z. B. Nürnberg-Fürth). So hörte die Anwendung des mittelalterlichen Stadtjudenrechts auf und ein gewisser Neubeginn war möglich.

In derselben Zeit geht auch die Kirchenrechtswissenschaft zur Behandlung des Judenrechts über. Sie fand im kanonischen Recht, das stets auch in Judensachen die Tradition des römischen Rechts gepflegt hatte, wie es dieses in seiner eigenen Sphäre beobachtete (*ecclesia vivit secundum legem Romanam*), mehr und aktualisierteres Material vor als sonst die Jurisprudenz im römischen Recht. Die großen Darsteller des kanonischen Rechts im 16. bis 18. Jahrhundert, an der Spitze J. H. Böhmer, Linck, Engel, haben einen nicht geringen Einfluß auf die Judenrechtswissenschaft ausgeübt. Allerdings war dieser Einfluß zu einem schnellen Nachlassen verurteilt, wenn er auch bis Ende des 18. Jahrhunderts deutlich festzustellen ist. Die Reformation hat hier wie auf manchen anderen für die Geschichte der Juden wichtigen Gebieten umwälzend gewirkt. Die Erschütterung des weltlichen Einflusses des Papstes und der katholischen Kirche, das tatsächliche und ideologische Schwinden der Identität von Staat und Katholizismus haben destruktiv auf die Anwendung kirchenrechtlicher Gesetze gewirkt. Der Protestantismus und die protestantische Kirchenwissenschaft dagegen haben in ihren Herrschaftsbezirken kaum einen Ersatz geschaffen. Dieser Gesichtspunkt ist für die Entwicklung der Rechtsverhältnisse der Juden in protestantischen Gebieten, besonders in Preußen, von größerer als der bisher anerkannten Bedeutung.

Unverkennbar hat die Einführung des römischen Rechts und die *Entwicklung der Universitäten* auch zur Vereinheitlichung des Judenrechts beigetragen.

Die neue Entwicklung geht zwar am Strafrecht in der ersten Zeit noch ziemlich ohne Einfluß vorüber, wird aber gerade im öffentlichen, im Religions-, Zivil- und Prozeßrecht schnell spürbar. Auch von den Kontroversen und Irrungen der Juristen werden die Juden naturgemäß betroffen. Beispielsweise war so die Frage der Zubilligung der Dotalhypothek an die jüdische Ehefrau durch irrtümliche Anwendung der römischen Ketzergesetzgebung auf die Juden immer wieder streitig. Oder es wurde überhaupt viel darüber diskutiert, in welchem Maße die Juden als Nicht-Rechtgläubige an den Rechtswohlthaten,

den „Privilegien“, des römischen Rechts teilhaben. Zuerst wird es ihnen bestritten. Becks *Tractatus de Juribus Judaeorum* (1731) bedeutet eigentlich den Abschluß dieser Kontroversen (und zwar zugunsten der Juden).

Bald zeigt sich das Bedürfnis, das Judenrecht monographisch zu systematisieren. Bei den Systematikern können wir nun Entstehung und Entwicklung unserer Wissenschaft deutlich verfolgen. Der Ausgangspunkt aller Bearbeitungen durch deutsche Juristen ist die Schrift des *Marquardus de Susanis*, eines Rechtsgelehrten zu Udine im Staate Venedig: *Tractatus de Judaeis et Usuris*. Marquard setzt noch kaum Literatur voraus; er schreibt auf dem Hintergrunde des in Italien geltenden gemeinen Rechts, nach den Quellen des kanonischen und justinianeischen Rechts. Sein 1604 erscheinener Traktat kommt nun in zweiter Auflage 1613 und 1635 nochmals in Frankfurt am Main heraus. Hier sehen wir in interessanter Weise und plastisch den Vorgang der Rezeption. (Schon 1568 war in Venedig sein 56 Bogen starker *Tractatus de Judaeis et aliis infidelibus* erschienen, der in Deutschland noch keine Beachtung gefunden hatte.) Als charakteristische Einleitung finden wir den Schluß des 15. Kapitels von Conrad Celtes Beschreibung der Stadt Nürnberg: Über die Schlechtigkeit der Juden. Sein Buch besteht aus drei Teilen. Er untersucht im ersten Buch, ob Judesein ein Delikt ist, die Stellung der Kirche zum Aufenthalt der Juden unter den Rechtgläubigen und die Bedingungen ihrer Duldung oder Ausweisung, insbesondere des Gottesdienstes und Synagogenbaues. Besondere Aufmerksamkeit wird den der Trennung von Juden und Christen dienenden Bestimmungen zugewendet. Das Zinsnehmen der Juden und die sich daraus ergebenden moralischen und rechtlichen Folgen für Juden und Christen werden in einem besonderen Kapitel erörtert. Markante Beispiele zeigen die Rechtsnachteile des Judeseins. Die Tötung eines Juden ist ein geringeres Verbrechen als die eines Christen. Wer mit einer Jüdin geschlechtlich verkehrt, begeht ein größeres Verbrechen, als wenn er es mit einer Nonne tut. Buch II behandelt das Zeugen- und Eidrecht der Juden, die Grenzen der Anwendung der zivilrechtlichen Vergünstigungen (Recht der Schenkung, der Forderungssicherung, der Vormundschaft, des Testaments usw.) und die Verschärfung des Strafrechts den Juden gegenüber nach einzelnen Vergehen. Viel Raum ist der Untersuchung gewidmet, ob Juden Richter, Schiedsrichter, Notare, Advokaten, Doktoren, Ärzte, Prokuratoren, Vormunde usw. sein können. Der Ausschluß der Juden von Ämtern und Würden entscheidet auch über diese Fragen. In Kirchensachen sollen die Juden der Jurisdiktion unterstehen (z. B. bei Ketzerrei, Simonie, Meineid, Zehntvergehen, Inzest). Buch III behandelt Rechte und Pflichten der Taufe; Verbot, aber positive Folgen der Zwangstaufe. Hier wird besonderer Wert beigemessen der Erörterung der Einzelfälle, wenn ein Teil eines jüdischen Ehepaares oder nur die Kinder oder nur die Eltern sich taufen lassen. Man kann sagen, daß Marquards Buch die ganze Literatur dieser Art beeinflußt hat. Mehr oder minder folgen ihm alle späteren Autoren in der Gliederung des Stoffes und lange Zeit auch in der Auslegung der Quellen.

Häufig wird schon im 17. Jahrhundert die systematische Darstellung mit besonderer Berücksichtigung eines Einzelstaates versucht. Schon 1616 erscheint *Johann Kitzel*, *De regali habendorum Judaeorum*, mit besonderer Berücksichtigung von Hessen, 1622 Heinrich Kornmann, und auch das umfangreichere Werk von *G. Th. Dieterich*, *De Jure et Statu Judaeorum* (Marburg 1648, 2. Auflage 1661) ist insonderheit Hessen gewidmet. Ich erwähne weiter *G. A. Struvius* (Jena 1680), 1684 Christian Casper Maschow, *De Juribus Judaeorum* (gedruckt in Wittenberg 1742)¹. Das 18. Jahrhundert bringt zahlreiche einflußreiche Arbeiten: Nach Tabor kommt Frankensteins *Dissert. de Juribus Singularibus circa Judaeos* (Leipzig 1722). Die beherrschende Schrift dieser Zeit ist der fast ein Jahrhundert lang gebrauchte *Tractatus de Juribus Judaeorum* von *J. J. Beck* (Nürnberg 1731). Das Buch ist besonders für Süddeutschland wichtig geworden und enthält zahlreiche *Responsa*, Gesetzesurkunden und Judeneidformeln. Bei Berücksichtigung der verständlichen Befangenheit in den Anschauungen der Zeit muß man diese Schrift (auch nach *Zunz'* hartem Urteil, *Syn. Poes. S. 353*, über dies „Recht der Juden“, „das trotz 602 Quartseiten sehr klein ist“) als einen wesentlichen Fortschritt auf dem Weg der Entwirrung des Sonderrechts der Juden bezeichnen.

Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Braunschweig-Lüneburg schreibt 1741 *J. H. Jung*, *De Jure recipiendi Judaeos*, der Verhältnisse im Elsaß *J. F. Fischer*, *Commentatio de Statu et Jurisdictione Judaeorum* (Straßburg 1763), der Verhältnisse in Mecklenburg Trendelenburg (Bützow 1768), der Verhältnisse in Frankfurt 1751 *Gottlieb Ettling* und später *J. W. Stark*, *De Judaeorum tolerancia* (Tübingen 1782), endlich der Verhältnisse in Sachsen *Christian Gottlieb Biener*, *De Jure regio recipiendi Judaeos* (Leipzig 1790). Andere Untersuchungen sind der hergebrachten, wenn auch kaum noch effektiv vorhandenen kaiserlichen Juden-Oberhoheit gewidmet. Ich erwähne *G. D. Hoffmann*, *De advocatia Imperatoris Judaica* (Tübingen 1749). Zahlreiche Arbeiten führender Juristen wären noch zu verzeichnen bis zu der bedeutenden und einflußreichen aufklärerischen „Abhandlung von den besonderen Rechten der Juden in peinlichen Sachen“ von *Christian Gottlieb Gmelin* (Tübingen 1785), aus der großen schwäbischen Juristenfamilie der Gmelin, dessen Tendenz bereits in *Carl Ferdinand Hommel* einen angesehenen Vorgänger hatte.

Es bedarf wohl keiner besonderen Hervorhebung und näheren Erklärung, daß Juden selbst an der Erforschung und Darstellung ihrer Rechtsverhältnisse in jener Zeit nicht beteiligt waren. Immerhin ist die Beobachtung nicht uninteressant, daß es auch bis zum heutigen Tag keine rechtshistorische Bearbeitung aus jüdischer Feder gibt.

¹ Diese Schrift ist fälschlicherweise bisher von allen Autoren und Katalogen, von *J. J. Beck* bis zur Preussischen Staatsbibliothek, dem *Caspar Ziegler* zugeschrieben worden. *Ziegler* war lediglich der präsidierende Dekan der Wittenberger Fakultät bei *Maschows* Dissertation.

Von ganz anderer Seite bietet sich unsere Materie, wenn wir nun den Einfluß dieser recht intensiven (und extensiven!) Durchdringung des Judenrechts auf die Praxis verfolgen.

Da haben wir zunächst die Verarbeitung in zahllosen Universitäts-Gutachten, den Responsen juristischer (in seltenen Fällen auch theologischer) Fakultäten auf Anfragen der Gerichte. Hierbei bieten besonders reiches Material die *Jurisconsulta* von Tübingen, Halle, Wittenberg, Leipzig und Altdorf, weniger Straßburg, Marburg, Helmstedt und Frankfurt. Wir blicken bei diesen umständlichen, alle Kontroversfälle abhandelnden Elaboraten in die geistige Werkstätte der Zeit und lernen anhand von (ohnein für die allgemeine Geschichte sehr interessanten) Fällen aktueller Judenprozesse die Wechselwirkung von Juristenrecht und tatsächlicher Rechtslage der Juden kennen.

Einen noch tieferen Schritt in die juristische Praxis tun wir bei der Sichtung der riesigen Fülle der einzelnen Rechtsfälle, in denen Entscheidungen führender Juristen des 17. und 18. Jahrhunderts teils für den Universitäts-, teils für den Gerichtsgebrauch zusammengestellt sind, als *Consilia* oder *Decisiones* oder *Observationes Juris* oder als „Rechtliche Bedenken“ oder unter ähnlichen Titeln. Die wichtigsten Autoren solcher Fallsammlungen, die das Judenrecht berücksichtigen, sind Lauterbach, Carpzow, dann *E. von Pufendorf*, *Observationes*, 6 Bde., 1744–1770, und vor allem der bedeutende, aufgeklärte *David Georg Struben* im 3. und 4. Band (1768 und 1772) seiner „*Rechtlichen Bedenken*“, die sich fast durchweg auf Fälle in Hannover–Braunschweig–Lüneburg beziehen und noch bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts benutzt worden sind.

Die letzte Etappe des Eigenlebens von Judenrecht und darauf bezüglicher Wissenschaft bedeuten die großen Codifikationen: so in Preußen Cocceji's „*Projekte*“ und in Bayern Kreittmayr und die sie betreffende Literatur.

Die Untersuchung unseres Gebietes hat also folgenden Weg zu gehen: Vorläufer; Bearbeitung geltenden Judenrechts durch die Juristen; die Wirkung der Rezeption – Ausgleich durch den *Usus modernus*; die Bedeutung des Juristenrechts, Responsen, Prozeßmaterial; Verarbeitung durch die Systematiker des Judenrechts von Marquard bis Gmelin und die Codifikatoren. Hierbei ist den zahlreichen speziellen Monographien, hauptsächlich über das Recht der Judenaufnahme, über den Judeneid (z. B. Purmann, Wildvogel, J. G. Estor, Wolfart, Karl Anton, C. G. von Zangen), über das erwähnte Thema des Dotalprivilegs der jüdischen Ehefrauen (von B. von Senckenberg bis zu der dogmengeschichtlichen Zusammenfassung von F. Schloß, 1856) u. a. m. Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Das Ergebnis der Untersuchung soll sein: Darlegung der Stellung der Juden in der Rechtswissenschaft seit der Entwicklung der Jurisprudenz; Beleuchtung der Rechtslage der Juden durch das Prozeßmaterial dieser Zeit; Aufdeckung der Wechselwirkung von tradiertem und wiederbelebtem deutschem Recht, rezipiertem römischem Recht und kanonischem Recht und ihre Bedeutung für die

Veränderung der Rechtslage der Juden. Diese Jurisprudenz entwickelt zum erstenmal im Hinblick auf die Juden den Rechtsbegriff der Toleranz in seiner Zweiseitigkeit. Sie ist es auch, die das römisch-rechtliche Prinzip der Allgemeinverbindlichkeit und ununterschiedlichen Anwendung der Zivilgesetze auf die Juden durchsetzt (Cod. Just. I 9, 8 = Cod. Theod. II 1, 10: *Judaei Romano communi iure viventes*). Von hier aus ergeben sich übrigens bisher unbeachtete Gesichtspunkte für jene Entwicklung der Rechtsvorstellungen, die den Hintergrund und eines der die Entwicklung beschleunigenden Momente des *Emanzipationsvorganges* bilden.

Es entspricht somit dem Judenrecht eine Judenrechtswissenschaft und dieser eine Wissenschaftsgeschichte.

Was hier am Beispiel Deutschlands gezeigt wurde, gilt natürlich auch für andere Länder, wenn auch nicht immer in so charakteristischer Weise und nicht immer in ebenso kontinuierlicher Entwicklung.

GEORG LANDAUER

- 1895 Am 17. November in Köln geboren.
Studien in Köln und Bonn: Indogermanistik, Jura und Nationalökonomie.
- 1923 Promotion zum Dr. jur. Dissertation: *Das geltende jüdische Minderheitenrecht mit besonderer Berücksichtigung Osteuropas*. (Herausgegeben vom Osteuropa-Institut, Breslau 1924).
- 1924–1925 Leiter des Palästina-Amtes, Berlin.
- 1926–1929 Jerusalem. Sekretär des Arbeiterdepartements der Zionistischen Exekutive.
- 1929–1933 Beamtete zionistische Tätigkeit in Deutschland.
- * 1930 *Zur Geschichte der Judenrechtswissenschaft*. Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland. II, 255–261. Wiederabgedruckt in: *Der Zionismus im Wandel dreier Jahrzehnte*, 395–402.
- 1934–1954 Jerusalem. Direktor des Central Bureau for the Settlement of German Jews (Jewish Agency for Palestine) und Schatzmeister der Jugendalija.
- 1941–1948 Mitglied des Nationalrates der Juden Palästinas.
- 1954 Am 5. Februar in New York gestorben.
- 1957 *Der Zionismus im Wandel dreier Jahrzehnte*. Ausgewählte Schriften zur jüdischen Politik und zu weltanschaulichen Problemen, sowie Aufsätze zur deutsch-jüdischen Rechtsgeschichte. Herausgegeben und eingeleitet von Max Kreuzberger. Nachwort von Robert Weltsch. Tel Aviv, 478 S.

YITZHAK (FRITZ) BAER

DER URSPRUNG DER CHEWRA*

Die Chewra Kadischa, die Heilige Bruderschaft der Totengräber (Kabbarim, Kabranim), ist eines der wenigen sozialen Organe des alten Judentums, das sich bis heute lebendig erhalten hat und sich weit über die konservativen Kreise hinaus allgemeinen Ansehens erfreut. Da ihre Wirksamkeit mit den ursprünglichsten Gebieten der Wohlfahrtspflege verknüpft ist, dürfte es die Leser dieser Zeitschrift interessieren, die Frage nach ihrem Ursprung zu verfolgen. Es ist freilich das Schicksal solcher Fragen, daß sie sich nie restlos beantworten lassen.

Wenn man die Eigenart der Chewra Kadischa kennen lernen will, muß man zu einem der alten Statuten greifen, die aus der Zeit vor der Emanzipation vorhanden sind und erfreulicherweise jetzt auch gelegentlich dem Druck übergeben werden. Die wesentliche Aufgabe der Mitglieder ist bekanntlich, die jüdischen Toten, welcher Herkunft auch immer, eigenhändig zu reinigen, der Begräbnisstätte zuzuführen und eigenhändig zu begraben. Um sich klar zu machen, welche Hingabe der Dienst erforderte, bedenke man, daß es in früheren Zeiten weniger technische Hilfsmittel und bezahlte Kräfte gab, es dafür aber manchmal nicht weniger weite Entfernungen zu überwinden galt als heute. Denn im Mittelalter hatte nicht jede jüdische Gemeinde einen eigenen Friedhof, und der Transport einer jüdischen Leiche war immer mit Gefahren verbunden. Für den geregelten Ablauf der Dienstverrichtungen ist durch eine straffe Organisation, durch Gliederung des Vereins ineinander ablösende Abteilungen, durch strenge Kommandogewalt der Vorsteher, durch Bedrohung der Säumigen mit Geldstrafen und Ausschluß aus der Bruderschaft Vorsorge getroffen. Die Aufnahme neuer Brüder wird durch einzelne Bestimmungen näher geregelt. Im allgemeinen ist die Mitgliederzahl auf 18 beschränkt. Das erleichtert der Bruderschaft ihre Aufgabe, als ein sich einsühlender Körper ganz ihrer Bestimmung zu dienen. Dementsprechend sind die Brüder einander durch gesellschaftliche Verpflichtungen verbunden. Sie haben sich gegenseitig bei frohen und ernsten Familienereignissen Aufwartung zu machen, in Krankheiten und in der letzten Stunde einander zur Seite zu stehen. Außerdem verpflichtet die Chewra ihre Mitglieder zu besonders strengem religiösen und sittlichen Lebenswandel. Wer sich etwas zuschulden kommen läßt, wird aus der Chewra ausgestoßen. Alljährlich haben die Brüder ihren besonderen Fasttag,

* Zeitschrift für jüdische Wohlfahrtspflege, I, 1929, 241–247.

an dem sie gemeinsam beten, den Friedhof aufsuchen und den Vortrag und die Ermahnungen des Rabbiners anhören, und dem sie ein gemeinsames Festmahl folgen lassen. Die Chewra führt ihre eigenen Bücher mit den Listen ihrer Mitglieder. Ihr Ehrenschild ist ein silberner Pokal, auf dem die Namen der älteren Chewramitglieder eingraviert sind. In der Gemeinde nimmt die Beerdigungsbruderschaft eine besonders angesehene Stellung ein; an gewissen Feiertagen sind ihr in der Synagoge Ehrenvorrechte eingeräumt. Sie wird auch durch Beiträge und Stiftungen häufig das finanzkräftigste Institut der Gemeinde. Des öfteren ist der jüdische Friedhof ihr Eigentum.

Die speziell sog. Chewra Kadischa war jedoch nur eine unter mehreren „Heiligen Bruderschaften“ der alten jüdischen Gesellschaft. Mir liegt das Statut einer Chewra Kadischa Bikur Cholim vor, die im Jahre 1693 in einer norddeutschen Gemeinde gegründet wurde. Aufgabe des Vereins war, wie der Name andeutet, die Kranken der Gemeinde zweimal täglich abwechselnd zu besuchen, in ernsteren Fällen Tag und Nacht bei den Kranken zu wachen, armen Kranken die nötigen Heilmittel und ärztliche Fürsorge unentgeltlich zu verschaffen, für in Todesgefahr Schwebende zu beten und an dem Sterbebette zugegen zu sein. Im übrigen hat diese Chewra dieselbe Organisation wie die Beerdigungsbruderschaft. Auch sie hat alljährlich ihren eigenen Fasttag und ihr gemeinsames Mahl. Solche Bruderschaften haben in manchen Gemeinden in größerer Zahl, häufig mit konkurrierenden Bestimmungen nebeneinander bestanden. Ein großer Teil der frommen Stiftungen und Kassen, die heute noch in älteren Gemeinden existieren, sind als Überbleibsel einst lebendiger Bruderschaften zu betrachten. Nicht immer war ihr Zweck ein eigentlich sozialer, sondern zuweilen auch ein vorwiegend religiöser. So machten sich manche Vereine das Talmudlernen zur besonderen Aufgabe, für andere war der Wetteifer im fleißigen Besuch des Morgengottesdienstes der einzige Inhalt ihrer Statuten. Der Sinn dieser Bruderschaften lag im ganzen in dem freiwilligen, engen Zusammenschluß einer kleinen Gruppe von Menschen zum Dienste Gottes und zu frommen Werken.

Unsere Chewrastatuten, soweit sie im hebräischen Wortlaut erhalten sind, gehen kaum über das Ende des 17. Jahrhunderts zurück. Neuerdings haben sich aber spanische Dokumente aufgefunden, die das Bestehen solcher Chewrot mit denselben Namen, Zielen und Organisationsmitteln, wie sie uns aus den deutschen Gemeinden der neueren Zeit bekannt waren, bereits für das Mittelalter (seit dem 13. Jahrhundert) nachweisen. Damit ist diese Institution als ein Gemeingut der europäischen Judenheit erwiesen. Wir besitzen sogar, allerdings nicht in hebräischem Urtext, sondern in spanischer Fassung, zwei Statuten einer jüdischen Beerdigungsbruderschaft aus einem nordspanischen Städtchen. Hier trifft man bereits, ganz im Stile der neueren Chewra Kadischa, eine eingehende Dienstanweisung für die alternierenden Abteilungen der Totengräber, Bestimmungen über Aufnahme und Austritt der Brüder und über ihre gegenseitigen gesellschaftlichen Verpflichtungen. Die Chewra hat eine eigene Syn-

agoge und einen eigenen Rabbiner, der mit ihnen „lernt“. Den Brüdern wird eingeschärft, zeitig vor Einbruch des Sabbats die Arbeit niederzulegen und täglich morgens früh die Synagoge zu besuchen. Es wird ihnen verboten, Würfel zu spielen, Hehlereigeschäfte zu machen und unsittlichen Umgang zu pflegen. In unseren deutschen Statuten liest man dafür das Verbot, Karten zu spielen und sich zu rasieren. So ändern sich die Sitten; aber nicht nur der Geist, sondern auch die formelle Grundlage der alten Statuten bleibt bestehen. Nur für den Chewrafasttag und das Chewramahl habe ich keine ältere jüdische Parallele gefunden. Dennoch kann kein Zweifel an ihrer frühen Existenz sein. Denn sie sind in ähnlicher Form der unzertrennliche Bestandteil der gleichzeitigen christlichen Bruderschaftsstatuten gewesen.

Nämlich dieser enge Zusammenschluß einer zahlenmäßig begrenzten Gruppe zum Dienste Gottes und zu frommen Werken ist der jüdischen mit der christlichen Gesellschaft des Mittelalters gemeinsam. Die Organisationsformen unserer Chewra lassen ja keinen Zweifel über ihren spezifisch mittelalterlichen Ursprung. Die gemeinsame religiöse Weihe finden die christlichen Bruderschaften im Zusammenschluß bei kirchlichen Prozessionen, in der Unterhaltung eigener Kapellen und Stiftung von Messen, im Anschluß an einen Franziskaner- oder Dominikanerorden und in einem gemeinsamen jährlichen Mahl, wobei die Mönche an der Feier teilnehmen und ihr durch religiöse Ermahnungen und Betrachtungen einen ernsten Sinn geben. Manche Forscher sehen die Urform dieser Gilden und Konfratrien in altgermanischen Opferkultverbänden. Uns interessiert aber weniger die heidnische Vorgeschichte der Formen, als die Entwicklung des religiös-ethischen Inhalts, der das Wesen der mittelalterlichen Bruderschaften ausmacht. An der christlichen Bruderschaft tritt freilich häufig und früh die eigentliche gemeinnützige Aufgabe zurück. Sie werden mehr oder weniger zu Berufsverbänden, die sich darauf beschränken, Liebedienste, geselligen Verkehr und religiöse Feiern in ihrem eigenen Kreis auszuüben. Die Bruderschaften werden zu Zünften, in deren Statuten sich die Gewerbeparagraphen häufen, um schließlich von den traditionellen religiös-sozialen Vorschriften wie von einem ehrwürdigen Ornament umrahmt zu werden. Auch der jüdischen Gesellschaft ist diese Entwicklung nicht ganz erspart geblieben. Wir besitzen die Statuten einer Konfratria jüdischer Schuster aus Saragossa (14. Jh.). Hier sind die Brüder verpflichtet, sich gegenseitig bei Hochzeiten, Beschneidungsfeiern und in Krankheitsfällen zu besuchen, an der Beerdigung eines Bruders teilzunehmen, bei ihm Totenwache zu halten und während der Trauerwoche mit den Verwandten zu beten. Notleidende Brüder werden aus einer gemeinsamen Kasse unterstützt. Die Statuten sollen zweimal im Jahr öffentlich verlesen werden. Wie man sieht, sind die Ziele dieses Vereins noch rein religiös-charitativer Natur, aber die Grundlage ist bereits die eines Berufsverbandes, und zweifellos werden die wirtschaftlichen Interessen in den Vordergrund treten, sobald der Verein erstarkt ist und die politischen Verhältnisse es erlauben. Soweit ist es tatsächlich bei den jüdischen Zünften in Polen

gekommen, deren Statuten eben nichts anderes als Zunftstatuten sind. Der religiös-charitative Rahmen bleibt wie bei den christlichen Bruderschaften bestehen. Die Zunft nennt sich weiter eine Chewra Kadischa, eine „Heilige Bruderschaft“. Diese frommen Vereine sind in christlichen Kreisen auch häufig zu politischen Konventikeln geworden. Auch dazu fehlt es in der jüdischen Überlieferung nicht an Ansätzen. Nicht ohne Grund bedurften die jüdischen Bruderschaftsstatuten aus Spanien, ebenso wie die der Christen, der königlichen Bestätigung, ein Umstand, dem wir ihre Überlieferung unter den Akten der Regierung verdanken. In einem der erwähnten Totengräberstatuten heißt es ausdrücklich, daß einige Paragraphen auf Befehl der Regierung gestrichen wurden, weil sie auf eine Schmälerung der königlichen Jurisdiktion hinausliefen. Das ist nur denkbar, wenn die Zusätze über den eigentlichen Rahmen der Bruderschaftszwecke weit hinausgingen. Die christlichen Bruderschaften Europas wurden immer mehr von politischen und wirtschaftlichen Elementen überwuchert, um so stärker, je schwächer der Arm der Landesregierung war. Indessen gab es auch christliche Bruderschaften, die nicht in diese Verwicklung verstrickt wurden, sondern sich bis in die Neuzeit hinein für ausschließlich gemeinnützige Zwecke freihielten. Es sind vor allem die in Deutschland verbreiteten sogenannten Elenden-Bruderschaften zu rühmen. Ihr Zweck war, die Landfremden zu unterstützen, ihre Kranken in Hospitälern unterzubringen, sie nach dem Tode zu bestatten und für ihr Seelenheil zu beten. Die Beerdigung der fremden Toten scheint ihre Hauptaufgabe gewesen zu sein. Darin ähneln sie unserer Chewra Kadischa, aber es fehlt ihnen die straffe Organisation und die unmittelbare Betätigung der Brüder. Wenigstens ist mir kein Statut einer solchen Bruderschaft vor Augen gekommen, das sich mit unseren Chewrastatuten im einzelnen vergleichen ließe. Es ist für mich kein Zweifel, daß sich in diesen Elenden-Bruderschaften wie in den jüdischen Chewrot eine allgemeine menschliche Organisation in ihren reinsten und ursprünglichsten Formen erhalten hat. Im Judentum haben sich diese Formen auf das vielseitigste und lauterste entwickelt und am längsten erhalten. Daß sie bei uns nicht in dem Maße von materiellen Interessen entstellt worden sind, das dürfte zum größten Teil der Kleinheit der jüdischen Gemeinden, der relativ geringen sozialen Differenzierung der jüdischen Gesellschaft und der politischen Schwäche der jüdischen Verbände zuzuschreiben sein. Denn es ist das Vorrecht der Schwachen, soziale Ideale in größerer Reinheit verwirklichen zu können. Dazu kommt die bindende Macht des Blutes und die gemeinsame Not, die bei den Juden jede soziale Tat intensiver und wärmer gestaltet. In unseren bescheidenen jüdischen Chewrastatuten haben wir Dokumente einer ursprünglichen allgemein europäischen, allgemein menschlichen Kulturgesinnung. Es hat demgegenüber wenig Sinn, die Frage aufzuwerfen, ob derartige Statuten von jüdischer oder von christlicher Seite zuerst entworfen worden sind, um dann auf der andern Seite abgeschrieben und in anderem Geiste umgearbeitet zu werden. Denn Institutionen erwachsen nicht aus Vorlagen, sondern aus allgemeinen menschlichen

Kräften und Wurzeln. Es spricht indessen alles Gesagte dafür, daß unsere Chewra in der Form, wie sie bis in unsere Zeit nachlebt, im europäischen Mittelalter entstanden ist. Um so mehr, als das moderne Judentum an gesellschaftlichen und religiösen Zügen der Gemeinschaft mit dem christlichen Mittelalter mehr verdankt, als man sich im allgemeinen bewußt ist.

Indessen möchte sich mancher damit nicht beruhigen und die Anfänge der Chewra weiter zurückverfolgen wollen. Was freilich aus der talmudischen Literatur für das Alter der Chewra angeführt wird, ist nicht eindeutig. Aber unsere Chewra Kadischa scheint doch ein besonders eigenartiges, aus den mittelalterlichen Verhältnissen allein nicht zu erklärendes Gebilde. In der Tat habe ich für diese ausschließliche Bestimmung der Bruderschaft zum Totengräberdienst, für diese Verpflichtung eines jeden einzelnen zum persönlichen Dienst am Toten keine mittelalterliche Parallele gefunden. Verspüren wir hier nicht den ursprünglichen antiken Geist, dem die Bestattung unbeerdigter Toten die höchste, mit dem Leben zu bezahlende Pflicht ist, einen Geist, für dessen Betätigung innerhalb der bereits gemilderten Sitten des Mittelalters kaum mehr Raum war, und den unter den Modernen vielleicht nur diejenigen nachempfinden können, die im Krieg die verunstalteten menschlichen Leichen unbeachtet auf dem Felde und an dem Straßenrand liegen sahen? Und zweifellos lebt in unseren Chewrastatuten der alte jüdische Geist, der für die einzig „wahrhafte Liebestat“ nicht genug hohe und verpflichtende Worte finden kann. Dann müßte also unsere Chewra in ihrem Kern doch in eine Zeit zurückreichen, in der diese Gesinnung noch in ihrer Ursprünglichkeit wirksam war. Für diese Annahme spräche immerhin die Tatsache, daß die hellenistische und römische Gesellschaft bereits die formalen Vorbedingungen für derartige soziale Gebilde bot. Sie hatte ihre Vereine, die gewerblichen, gesellschaftlichen und Wohlfahrtszwecken dienten, ihren Mittelpunkt in gemeinsamen Kulten und gemeinsamen Mahlen fanden und jedenfalls in den meisten Zügen bereits die heidnischen Vorformen der mittelalterlichen Bruderschaften sind. Wir besitzen sogar die lateinischen Statuten von Beerdigungsvereinen, in denen man mit nicht zu großer Phantasie die Vorbilder unserer Chewrastatuten sehen könnte. Diese Kollegien bleiben freilich immer Interessenverbände, sie dienen nur dem eigenen Kreis, von rein humanen Motiven sind sie nicht bestimmt. Natürlich gab es solche Verbände auch in den von der hellenistischen Kultur berührten jüdischen Gemeinden, und vielleicht hat sich bereits in dieser Umgebung ein Prozeß vollzogen, der sich in anderer Form für das Mittelalter leicht glaubhaft machen würde, eine Umwandlung der an den heidnischen Kult und die gegenseitigen Interessen gebundenen Kollegien in jüdische Chewrot, die nun ihrerseits das Vorbild der mittelalterlichen Konfratrien geworden wären. Dabei soll nicht vergessen werden, daß selbstlose Liebestätigkeit kein neues christliches Postulat war, sondern daß sie bereits in den älteren jüdischen Quellen in mannigfachster Weise gefordert wird, und in Prägungen, die uns noch heute durch die Titel unserer frommen Stiftungen geläufig sind. Ich glaube

trotzdem, daß wir uns mit Ausblicken und Vermutungen begnügen müssen, solange bis neue Funde unbezweifelbare konkrete Zusammenhänge aufdecken. In welches Jahrhundert wir aber auch die Geburtsstunde der Chewra verlegen, sie kann nur im Zusammenhang allgemeiner menschlicher Bedingungen und Ideen, jedenfalls aber auch nur unter der Initiative der jüdischen Eigenart entstanden sein.

YITZHAK (FRITZ) BAER

- 1888 Am 22. Dezember in Halberstadt geboren.
Studien in Berlin und Freiburg.
- 1912 Dr. phil. Freiburg.
- 1913 *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts.* Berlin, 212 S.
- 1920–1930 Mitglied des Forschungsinstituts der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.
- 1922 *Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve.* Teil 1: Geschichte. Berlin, IX, 161 S. (Neudruck: 1936).
- 1923 Untersuchungen über Quelle und Komposition des Schebet Jehuda. Berlin. VII, 85 S.
- * 1929 *Der Ursprung der Chewra.* Zeitschrift für jüdische Wohlfahrtspflege, I, 241–247.
- 1929–1936 *Die Juden im christlichen Spanien.* Teil I: Urkunden und Regesten (Bd. 1: Aragonien. Bd. 2: Kastilien.) Berlin.
- 1930–1958 Professor für jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität in Jerusalem.
- 1936 *Galuth.* Berlin, 105 S. (Englische Übersetzung: New York [1947]).
- 1945 *Toldot ha-Jehudim bi-Sefarad Ha-notsrit.* Tel-Aviv, 2 Bde. (Englische Übersetzung: *A History of the Jews in Christian Spain.* Philadelphia 1961–1966, 2 Bde.)
- 1955 *Jisrael ba-ammim.* Jerusalem, 144 S.
- 1958 Professor emeritus.

Bibliographie: H. Beinart in: *Yitzhak F. Baer. Jubilee volume on the occasion of his 70th birthday.* [Hebr.] Ed. by S. Ettinger, a. o., Jerusalem 1960, S. 474–484.
232 Nummern.

SAMUEL KRAUSS

LUTHER UND DIE JUDEN*

Zu mächtig war der Mann, zu sehr hat er das Rad der Geschichte zum Rollen gebracht, als daß wir Juden, die wir wie eine feine Metallmembrane jede Schwingung in der Luft zuerst an unserem Leibe verspüren, nicht sollten davon berührt worden sein. Auch jetzt, wo ganz Deutschland die vierhundertste Jahreswende des Auftretens des großen Reformators festlich begeht, da Werke, Schriften und Reden in endloser Reihe sich mit Luther beschäftigen, wird auch mehrfach *unser* gedacht, und mit Recht, denn uns war es beschieden, auch in dieser neuen Religionsgestaltung eine Hauptrolle zu spielen.

Martin Luther erinnert in zweifacher Beziehung an etwas, was auch Mohammed widerfahren ist: die krampfhaft fortgesetzten Bemühungen, die Juden zum neuen Glauben zu bekehren, schlagen in ihr Gegenteil um und müssen der bittersten Enttäuschung Platz machen, und die feste Wahnvorstellung, die Juden trachteten dem neuen Propheten und Apostel nach dem Leben, erweckt in beiden den bittersten Haß. Aber der angebliche jüdische Anschlag ist bei Luther, der doch um fast tausend Jahre später und im vollen Lichte der Geschichte lebte, ganz und gar unerwiesen. Unter dem 18. Januar 1525 schreibt Luther an Amsdorf: „Es ist hier ein fremder Jude, aus Polen geschickt, um den Preis von 1000 Goldgulden mich zu vergiften, mir von Freunden durch einen Brief verraten. Er ist Doktor der Medizin, alles zu wagen und zu tun bereit, von unglaublicher Schlaueit und Beweglichkeit, den ich in dieser Stunde zu ergreifen befohlen habe; was noch geschehen wird, weiß ich nicht.“ Aber es ist, wenigstens von seiten der Juden, nichts Böses geschehen. Späterhin schreibt er darüber am 11. Februar 1525, die gefangenen Juden, die ihm Gift mischen wollten, würden vielleicht ihre Auftraggeber verraten haben (eine unverständliche Sprache!); da sie sich nicht freiwillig dazu bequerten, habe er sie nicht foltern lassen wollen, sondern ihre Freilassung angeordnet (ein sicheres Zeichen, daß sie nichts gegen ihn vorhatten). Es fällt auf, daß auf einmal von mehreren Attentätern die Rede ist. Man munkelt allerlei; darunter, daß etliche Bischöfe, außerhalb Deutschlands, einen Juden Michel aus Posen, zu seiner Vergiftung gedungen hätten, aber die hochnotpeinliche Untersuchung führte nur dazu, daß man auch diesen Juden freiließ. Doch selbst nach sieben oder acht Jahren zittert noch Luther, als beim Schachspiel plötzlich ein Jude

* Der Jude, II, 1917/18, 544–547.

zu ihm eingelassen wird, und da er so von ihnen dachte, läßt sich denken, daß er Zeit seines Lebens wenig persönlichen Verkehr mit Juden hatte. Seine Biographen und die Spezialforschungen stellen die wenigen Fälle zusammen, in denen er mit Juden in Berührung getreten sein mag; daß sie diese Fälle zusammenstellen *können*, beweist, daß sie an den Fingern zu zählen sind.

Woher doch der große, unbändige Haß Luthers gegen die Juden? Ein frommer, salbungsvoller Darsteller meint, übrigens mit Recht, daß also sein Verhalten gegen sie keineswegs „aus einem bloß fleischlichen Zorne“ „oder aus seiner Leidenschaftlichkeit“ hergeleitet werden könne; dieser Zorn habe tiefere Gründe und liege rein auf religiösem Gebiete. Bei einer so impulsiven Natur wie Luther ist es zwar schwer, Persönliches und Sachliches voneinander zu scheiden, zumal nach den Begebenheiten, die wir angedeutet haben, aber wir wollen uns recht gern auf den Standpunkt der *religiösen* Motive stellen, weil wir uns lieber in der Vorstellung eines großen als eines kleinen Luther bewegen möchten. Unsere modernen Antisemiten, von niedrigen, eigennütigen Instinkten geleitet, können freilich auch einen Luther, den sie so gern als ihren Apostel ausgeben, nicht anders, als von denselben Gefühlen beseelt sich denken. Mit ihnen, den Vernunftgründen so schwer Zugänglichen, wollen wir nicht rechten. Aber Luther selbst, mit seinen tiefensten Erwägungen und ungemein starken Überzeugungen, müssen wir ins Unrecht setzen. Wie konnte er sich dem Wahn hingeben, die Juden würden ihn als den neuen Himmelsboten anerkennen? War er es nicht gerade, und sind es nicht die Evangelischen bis auf den heutigen Tag, die die Geltung der *alten* Bibel so sehr betonten, so sehr verfochten? Luther wußte sehr wohl, daß es einem denkenden Juden fast unmöglich ist, sich auf *seinen* Glauben einzuschwören, und so empfiehlt er, daß man den neu zu bekehrenden Juden – die Hoffnung auf solche hat er nämlich nie aufgegeben – die Predigt auf die Gottessohnschaft Jesu einstweilen erlasse und nur von seinen menschlichen Tugenden spreche. Das Rezept wollte auch so nicht verfangen und verfängt, wo es befolgt wird, auch heute nicht. Ein schöner Zug bloß ist es an Luther, daß er geistig und körperlich keinen Zwang angewendet wissen wollte.

Die Juden waren schon damals in ihrem Talmudismus so verbohrt nicht, wie es ihnen Luther vorwirft und seine Nachtreter noch heute vorwerfen. Ist's nicht genug an der einen Tatsache, daß sie von Luther und seiner Reformation, die doch ausschließlich eine innerkirchliche Sache war, überhaupt Kenntnis hatten und Kenntnis nahmen? Freilich mußten sie sich sagen: *nostra res agitur*. Bei all dem ging's ja, wie namentlich die Folge zeigt, auch um die Haut der Juden. Zudem war man dort durch den Pfefferkorn-Reuchlinschen Streit, der sich nur um ein Jahrzehnt früher abgespielt hatte, an die neuartige theologische Richtung gewöhnt worden. Aber auch so ist es geradezu erstaunlich – was uns Prediger C. Güttel zu Eisleben im Jahre 1529 berichtet –, „daß etliche Schriften Luthers zu *Jerusalem* wären öffentlich gekauft und von den Juden mit Verwunderung gelesen worden“. Luther, der dieses Faktum in einem seiner Tisch-

gespräche später nicht ohne Selbstgefälligkeit erwähnt, hat sich in „seinen“ Juden schwerlich so weit getäuscht, daß er auf das hin bei ihnen ein *theologisches* Verständnis für seine Bestrebungen erwartet hätte; für ihn war das Ganze bloß ein literarischer oder, wenn man will, ein buchhändlerischer Erfolg; er war für solche Eitelkeiten oder Kleinigkeiten des Lebens nicht unempfänglich. Aber für uns eröffnet sich daraus eine höhere Perspektive: wie dachten die zeitgenössischen Juden über Luthers Auftreten? Ihre wahre Stimmung angesichts der gewaltigen Vorgänge, deren Tragweite sie wahrscheinlich so wenig wie ihre übrigen Zeitgenossen erfassen konnten, drückt sich wohl in jener interessanten Bucheinzeichnung eines italienischen Juden aus, der in der damals üblichen kabbalistisch-phrasenhaften Manier aus gewissen Schriftversen die frohe Botschaft herauslas, daß mit der Ankunft Martins die Macht des Papstes zu Rom gebrochen werde und damit für das verfolgte Judentum eine bessere, eine schönere, sagen wir's heraus: die messianische Zeit anbreche. Bedeutend später, fast in unseren Tagen erst, schrieb darüber der evangelische Pastor und Missionar J. F. A. de le Roi: „Aber ihre Verwunderung kam durchaus nicht daher, daß sie sich etwa, wie so große Scharen der Christen, auch im Herzen und Gewissen von dem mächtigen Schriftzeugnisse Luthers getroffen gefühlt hätten, sondern bezog sich vielmehr darauf, daß es ein römischer Christ gewagt hatte, gegen die päpstliche Geistesknechtung aufzustehen“. Diese Klarheit hatte aber Luther von dem Verhalten der Juden gewiß nicht gewonnen, sonst hätte er das Faktum nicht so wohlgefällig aufgenommen, sonst hätte er an die Bekehrung der Juden nicht so sanguinische Hoffnung geknüpft, sonst hätte er sie, als er sich in seiner Hoffnung betrogen sah, nicht mit solch bitterem, ja leidenschaftlichem Hasse verfolgt.

Der große Theologe und Reformator war offenbar ein schlechter Politiker. Um diesen Satz zu erhärten, ist es nicht nötig, darauf zu verweisen, daß er mit seinem vehementen Appell an die deutschen Fürsten, die Juden ihrer Bereiche zu Sklaven herabzudrücken, praktisch keinen Erfolg hatte, weil eben die Lebensnotwendigkeiten etwas anderes diktierten, als die zu Wittenberg ausgedachten frommen Theorien, sondern schon sein weit früherer Bekehrungseifer gegenüber den Juden war ein politischer Mißgriff. Mußte er sich nicht sagen, daß ihm tausend Gewalten und tausend Interessen entgegenarbeiten? Konnten es z. B. die Katholischen dulden, daß ihm, Luther, etwas gelinge, was seit fünfzehnhundert Jahren der ganzen auf die Juden losgelassenen Macht des Papsttums nicht gelang? Und wie verkannte Luther die wirkliche Macht der angestammten Religion! Fast in seine Tage fällt der Versuch, die griechisch-katholische Welt mit der römisch-katholischen auszugleichen: ist es gelungen? Und was mußte er selbst erleben! Seine Lehre wurde hundertfach angefeindet, auch von solchen, die einer Reformation der Kirche an und für sich freudig beistimmten und die auch die neue evangelische Richtung für richtig erkannten; aber hat ein Calvin, ein Zwingli sich je mit ihm aussöhnen können? Und wie sind doch diese Gegensätze so leicht gegen das, was das Judentum vom Chri-

stentum trennt. Wie konnte also Luther, wohl durchdacht, an ein Aufgehen des Judentums im Christentum glauben? Wir wiederholen es: viel politischen Sinn bekundet das nicht. Hingegen muß es der tiefen religiösen Überzeugung Luthers zugute geschrieben werden, daß er von der Kraft seiner Schriftauslegung, seiner Evangelien und seiner Predigten *sogar dieses Wunder* erhoffte. Mehr als Schwärmerei ist auch das nicht, denn Evangelien und Predigten – was sollten sie für die Juden zu bedeuten haben? Und die Schriftauslegung? Nun, für die Juden hatte auch sie nichts zu sagen, und Luther selbst bekennt mehr als einmal, daß er mit dem Hebräischen nur schwach vertraut sei.

Eine herrische Natur, wie es Luther war, kümmert sich wenig um Logik. Der Strom des Wortes floß aus ihm, und er wäre in Verlegenheit gekommen, wenn man ein jedes seiner Worte auf die Waagschale gelegt hätte. Uns wenigstens scheint Luther von Gegensätzen und Widersprüchen nicht frei zu sein, wie schon sein Verhältnis zur Kenntnis des Hebräischen beweist. Aber wir gehen weiter und betrachten einen Punkt, der praktischer Art ist. Es wird gewiß jedermann interessieren, wie Luther über die Rückkehr der Juden nach Palästina urteilte. In zwei Predigten des Jahres 1539 streift er die Frage; ausgehend davon, daß die Bekehrung der Juden schließlich doch erfolgen werde, betont er, daß die Bekehrung im Glauben an Christus geschehen müsse, was er früher, wie wir schon angedeutet haben, noch nicht für möglich hielt, und zweitens, daß aus der Rückkehr der Juden nach Palästina nichts werden könne. Ist das logisch? Wenn ein Israel nach dem Herzen Luthers entstünde, warum sollte es nach Palästina nicht zurückkehren dürfen? Wäre nicht erst dann die biblische Verheißung voll geworden, die ja für Luther die Hauptsache ist? Wir nehmen es ihm nicht übel, wenn er, bei anderer Gelegenheit, in seinem Unmut ausruft: „Was seufzen sie ob ihrer Gefangenschaft (recte: galuth)? Wir wollen sie gern loswerden und sie nach Jerusalem zurückwünschen, von wannen sie niemand geholt hat.“ Das sind demagogisch gesprochene Worte, die man von vornherein nicht ernst nimmt.

Demagogisch – ja, das konnte Luther sein im weitesten Maße. War sein Glaube tief und unermesslich, so war auch sein Haß unergründlich. Wehe denen, die er mit seinem Haß verfolgte; ihnen ward keine Schonung, kein Mitgefühl. Den Juden erst recht nicht, waren sie doch Gottesmörder, Feinde des Christentums. Die beiden Lutherschen Werke: „Von den Juden und ihren Lügen“ und „Vom Schem Hamphoras“, beides 1543 erschienen, stellen das ärgste dar, was jemals von feindlicher Seite gegen die Juden gesagt und geschrieben wurde. Dem Gottesmanne ist da keine Lüge zu niedrig, keine Invektive zu scharf, kein Spott zu grob, um gegen die Juden geschleudert zu werden. Er, von dem seine Zeitgenossen bezeugten, daß er „die deutsche Sprache wieder recht herfür gebracht, recht Deutsch schreiben und reden“ gelehrt habe, er, vorbildlich an Feinheit, Kraft und Fülle des Ausdrucks – hier ist er pöbelhaft roh in seinen Ausdrücken. Wie sagen doch die jüdischen Weisen? „Der Haß verdirbt die gezogene Linie.“

Luther stellt sich auch damit in eine Reihe mit den schlimmsten Judenfeinden, daß er seine gegen die Juden gerichteten Beschuldigungen zu gutem Teile Täufingen nachschreibt, wo er doch hätte wissen sollen, daß diese keinen Glauben verdienen. Der „Dialog“ des Paulus von Burgos (1350–1435) und des Antonius Margarita „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530) dienen ihm als Quelle; dafür beileibe nicht die so sehr verhaßten und geschmähten Rabbiner, denen man kein Wort der Exegese nachschreiben dürfe, auch wenn sie augenscheinlich das Richtige treffen. Christliche Erklärer, wie z. B. Nikolaus da Lyra, der die besten Perlen seiner Exegese eben den Rabbinern zu verdanken hat, finden keine Gnade vor seinen Augen. Sieht das nicht wie ein Boykott aus – ins Literarische übertragen? Wer weiß: vielleicht hätte er am Ende auch noch das Alte Testament verstoßen! Seine Jünger, die es nach vierhundert Jahren tun und taten, sind und waren so inkonsequent nicht.

Und dennoch: die Grundsätze, die er zu Beginn seiner Laufbahn in alle Welt eingeführt hat und die auch reiner und gerechter waren als die von Haß und Bitterkeit verzerrten Aufstellungen seines Alters, Grundsätze der Aufklärung und der freien Entfaltung des menschlichen Geistes, darunter auch die Forderung, daß den Juden weder geistig noch leiblich ein Zwang angetan werden dürfe, erwiesen sich als gewaltige Faktoren der Folgezeit, die selbst durch Luthers eigene Fehler nicht mehr zu bannen waren.

SAMUEL KRAUSS

- 1866 Am 18. Februar in Ukk, Ungarn, geboren.
Talmudstudium an ungarischen Schulen.
- 1882–1889 Studium an der Landesrabbineranstalt und Universität Budapest.
- 1889–1893 Studium an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- 1893 Dr. phil. in Gießen. Dissertation: *Zur griechischen und lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen*. (Byzantinische Zeitschrift, II, 494–548).
- 1894 Berufung an das jüdische Lehrerseminar in Budapest.
- 1898–1899 *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud. I, II*. Berlin, XVI, 349 S., X, 687 S.
- 1901 *David Kaufmann*. Eine Biographie. Berlin, 60 S.
- 1902 *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin, VIII, 309 S.
- 1905 *Kommentar zum Buch Jesaja (hebr.)*. Zitomir, 137 S.
- 1906–1938 Professor für jüdische Geschichte und Literatur an der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Seit 1932 Rektor.
- 1909 *The Mishna Treatise Sanhedrin*. Leiden, XIII, 61 S.
- 1910 *Antonius und Rabbi*. Israelitisch-theologische Lehranstalt. Wien. Jahresbericht. (= Lehranstalt Wien), 144 S.
- 1910–1912 *Talmudische Archäologie I, II, III*. Leipzig, XIII, 720, 722, VII, 491 S.
- 1914 *Die Mischna*. (Volksschriften über die jüdische Religion II, 3) 57 S.

- 1914 Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte. Lehranstalt Wien, VII, 160 S.
- 1914 *Griechen und Römer* (Monumenta Talmudica V). Wien und Leipzig, XI, 194 S.
- * 1917 *Luther und die Juden*. Der Jude. II, 544–547.
- 1920 *Die Wiener Gesera vom Jahre 1421*. Wien und Leipzig, X, 264 S.
- 1922 *Synagogale Altertümer*. Berlin und Wien, VIII, 470 S.
- 1922 *Vier Jahrtausende jüdischen Palästinas*. Frankfurt/M., 157 S.
- 1922 *Geschichte der israelitischen Armenanstalt in Wien*. 112 S.
- 1923 Herausgeber von „*Giv'at Schaul*“, hebr. Kommentar zu Jehuda Halevi. Wien, 406 S.
- 1926 *Joachim Edler von Popper. Ein Zeit- und Lebensbild*. Wien, IV, 152 S.
- 1926 Herausgeber von „*Mischbezot Ha-Tarschisch*“, hebr. Kommentar zu Mose Ibn Esra. London, XVIII, 312 S.
- 1930 *Geschichte der jüdischen Ärzte vom frühesten Mittelalter bis zur Gleichberechtigung*. Wien, XVI, 180 S.
- 1933 *Sanhedrin-Makkot*. Text, Übersetzung, Erklärung (Die Mischna IV, 4 und 5). Gießen, VIII, 408.
- 1938–1948 Privatgelehrter in Cambridge, England.
- 1948 Am 4. Juni in Cambridge gestorben.

Beiträge zu Festschriften und vielen wissenschaftlichen Zeitschriften.

Bibliographie: Eli Strauss, *Bibliographie der Schriften S. K.s 1887–1937*. Wien 1937, 1315 Nummern.

SINAI (SIEGFRIED) UCKO

GEISTESGESCHICHTLICHE GRUNDLAGEN DER WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS*

(Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819)

Der Eintritt der Juden in das Ganze der neuzeitlichen Kultur findet seinen bewußten Ausdruck in der Konzeption einer *Wissenschaft des Judentums*. Erst in dem Moment, in dem von den Juden ihre jüdische Existenz zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird und die Methoden dieser Betrachtung nicht mehr durch einen feststehenden Offenbarungsbegriff mit seinen Konsequenzen von innen heraus bestimmt sind, vielmehr der Schritt gewagt wird, das Phänomen Judentum als ein Phänomen der Gesamtkultur zu sehen, ist auch der Schritt in die Gesamtkultur getan.

Mag immerhin im Verlauf der jüdischen Geschichte und besonders im ersten Abschnitt der Emanzipationszeit eine Stellungnahme zum Judentum als Gegenstand einer nicht immanenten Betrachtung von seiten der Juden mehr oder weniger latent vorhanden gewesen sein, bewußt vollzogen wurde er erst in der begrifflichen Konstituierung des Gedankens der Wissenschaft des Judentums, die den ganzen Umfang des jüdischen Seins in Vergangenheit und Gegenwart umfassen sollte.

Mit dieser Neuorientierung identisch ist die Anerkennung eines allgemeinen Kulturbegriffs als Richtungskonstante für die Betrachtung des Judentums. Nach dieser Anerkennung gerade konnte dann versucht werden, die eigentümlichen Werte des Judentums herauszuheben, wie dann auch wieder versucht werden konnte, den Offenbarungsbegriff in seiner eigentümlichen Geltung zu bestimmen.

Fast alle Richtungen der jüdischen Gegenwart stehen auf dem Dasein der Wissenschaft des Judentums. Die Begründung einer neuen Orthodoxie arbeitet, wenn auch nicht mit allen Wertkategorien, so doch mit dem Begriffsmaterial der Wissenschaft auf weite Strecken hin. Die liberale Fassung des Judentums als Religionsgemeinschaft ist ohne die sichtende und sondernde Arbeit der Wissenschaft nicht denkbar, und der Gedanke einer nationalen jüdischen Renaissance ist nur möglich als der Gedanke einer national-humanistischen Synthesis¹, die wiederum faßbar ist als Folge des Eintrittes in die Gesamt-

* Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland, V, 1934, 1–34.

¹ Der Terminus bei *Dubnow*, Weltgeschichte des jüd. Volkes, VIII, S. 441.

kultur. Dieser hat seinen Ausdruck in der Haltung der Wissenschaft des Judentums gefunden.

Es ist bekannt, daß der Begriff der Wissenschaft des Judentums von den im „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden“ vom Jahre 1819 zusammengeschlossenen Männern seinen Ausgang genommen hat; und im Rahmen von Arbeiten zur Geschichte der Wissenschaft des Judentums ist auch in letzter Zeit – insbesondere von Elbogen² – auf den „Culturverein“ hingewiesen worden. In der vorliegenden Studie soll nicht die Darstellung des „Vereins“ im Rahmen der Wissenschaftsgeschichte des Judentums und auch nicht die Darstellung des „Vereins“ und seiner Geschichte versucht werden; ihr Interesse ist wesentlich anders gerichtet.

Ist die prinzipielle, für das Wesen der jüdischen Geistesgeschichte einschneidende Bedeutung des Phänomens einer Wissenschaft des Judentums erkannt, so muß in gleichem Maße das Interesse an einer Kenntnis der Haltung ihrer Begründer gegeben sein. Es muß nach der spezifischen Geistigkeit der Männer gefragt werden, die in Bestimmtheit zum ersten Male den Gedanken der Wissenschaft des Judentums erfaßten und zur Geltung zu bringen suchten.

Graetz datiert ein neu erwachendes jüdisches Selbstgefühl von der Entstehung der jüdischen Wissenschaft; diese selbst aber hat in einer tief fundierten Änderung des jüdischen Selbstbewußtseins ihren Anfang. Hätte eine rein geschichtliche Betrachtung des „Vereins“ sich vor allem nach seiner historischen Wirksamkeit zu erkundigen, zu untersuchen etwa, inwiefern der Verein in seiner Gesamtheit Vater der jüdischen Wissenschaft gewesen sei, ob dieser Anspruch nicht nur einzelnen Mitgliedern zukomme, die vielleicht diesen Gedanken ohne das Zusammenwirken des Vereins hätten konzipieren können – so liegt solche Fragestellung abseits der hier gestellten Aufgabe. Nicht die Wirksamkeit ist hier Gegenstand des Interesses, vielmehr die Problematik,

² I. Elbogen, „Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums“ in: Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1922, und „Ein 100jähriger Gedenktag unserer Wissenschaft“ in: MGWJ. 1922. Vgl. auch die hebräische Zeitschr. Dewir, II, S. 17 f. – Die einzige ausführliche Darstellung des Vereins steht im Kapitel „Das junge Palästina“ in *Adolf Strodttmann*, Heinrich Heines Leben und Werke. Es wäre wünschenswert, wenn eine solche Darstellung unter jüdisch interessierteren Gesichtspunkten und unter noch umfangreicherer Benutzung des Quellenmaterials nochmals unternommen würde. Die Darstellungen von Graetz und Dubnow in ihren Geschichtswerken basieren auf der Strodttmannschen Arbeit. Graetz, zeitlich den Ereignissen noch zu nahe, findet zu dem „Culturverein“ nur wenig eine sachlich würdige Einstellung. Salman Rubaschoff hat an einer leider sehr versteckten Stelle (*Der jüdische Wille*, Zeitschrift des K. J. V., Jahrgang I) unter dem Titel „Erstlinge der Entjudung“ drei Reden von Eduard Gans neu abgedruckt und diesem sehr wichtigen Abdruck eine interessante und scharfsinnige Einleitung vorausgeschickt. Der angekündigte Sonderabdruck ist nicht erschienen. – Der Aufsatz von Elbogen in der Festschrift hebt mit besonderer Schärfe das prinzipiell Neue der Wissenschaft des Judentums hervor.

die hinter dieser bestehenden oder auch nicht bestehenden Wirksamkeit – in der jungen Judengeneration im ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts – liegt.

Eine solche Herauslösung dieser Problematik aus der Beurteilung der historischen Wirksamkeit – *nicht* aber aus der damaligen historischen Situation – enthält zugleich Grundlinien jeglicher Fragestellung, die das Judentum als Phänomen einer allgemeinen Kultur sieht. An der geistigen Situation der Männer des Kulturvereins zu Beginn des 19. Jahrhunderts offenbart sich die Situation des jüdischen Menschen, der diese Fragestellung sieht, weit über die individuelle Situation der Kulturvereiner hinaus, weil diese menschlich-jüdische Situation ihr Gleichnis bis auf unsere Tage findet.

Unter den Papieren des Zunz-Archivs befindet sich ein fünf Blatt umfassendes Manuskript, betitelt „Annalen des Wissenschaftscirkels. Berlin, den 21ten November 1816“. Eine Durchsicht ergibt, daß in diesem Wissenschaftszirkel schon fast all' die jungen Männer zusammengeschlossen waren, die fast genau drei Jahre später – am 7. November 1819 – sich zur Gründung des Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden fanden. Hier schon wirken durch Vorträge: Hillmar, Jost, Leßmann, Zunz, Moser, Rubo, Gans³. Die Form dieses Zirkels kann von der der damaligen Berliner bürgerlichen Aussprache-Klubs beeinflusst gewesen sein⁴ oder von jenem Fichteschen Aufrufe⁵ an die Studenten, an Stelle der Landsmannschaften allgemeine Vereine zu gründen, „deren bindende Kraft in den gemeinsamen Studien und ihrer gegenseitigen Förderung durch freiesten Geistesverkehr sowie in dem Bewußtsein des Einen Vaterlandes“ liegen sollte; wir hätten dann hier gleichsam eine Übertragung derartiger Kreise ins Jüdische; denn wenngleich wir nichts darüber wissen, ob dieser Zirkel statutenmäßig konfessionell abgegrenzt war, so finden wir in ihm wohl nur jüdische Männer (Huber?) und unter ihnen jene, die späterhin für eine gewisse Zeit so begeistert die Sache des Judentums ergreifen sollten.

Die Gegenstände der Referate sind nicht durch das Judentum bestimmt, nur Hillmar, einige Zeit auch Sekretär dieses Kreises, hält einen Vortrag „Einleitung zur älteren Geschichte der Juden“. Zunz beschränkt sich auf folgende Themen: „Anleitung zum Büchermachen“, „Lob des Geldes“, „Von der Würde eines Konversationslexikons; eine Predigt über zwei Texte“ (letzteres vielleicht Polemik gegen ein Lexikon, das über jüdische Themen schrieb?) Hillmar liest noch „Über die Glückseligkeit“, „Einige Bemerkungen über den jetzigen Zeitgeist“, „Über den Luxus“.

³ Andere Namen sind: Dr. Brogi, Steinmann, Dr. Zimmern, Huber, Veit. Zunz trägt unter Dezember 1816 in sein eigenartiges Erinnerungsbuch „Buch Zunz, künftigen ehrlichen Leuten gewidmet“ [handschriftlich in der Zunz-Stiftung] ein: „Bekanntschaft mit Hillmar.“

⁴ Etwa „Mittwochsgesellschaft“ oder „Montagsclub“. Vgl. bei Ludwig Geiger, Geschichte des geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt, II. Band, 1895.

⁵ Strodtmann im Kapitel „In der Residenz“ seiner Heine-Biographie, bei dem aber von dieser Beziehung nicht die Rede ist. Der Hinweis auf die Fichtesche Mahnung steht bei ihm in anderem Zusammenhange. Auflage von 1867, S. 152.

Jost: „Über das Rationelle und Zufällige in der Sprache“, „Über das Verhältnis der Mythologie zur Geschichte“, „Über Macbeth“. Leßmann: „Die Kindheit der Poesie“, „Gregor VII.“, „Das italienische Trauerspiel“ u. ä. Moser: „Über geistige Bildung“, „Moses Mendelssohn über die Evidenz“, „Die Weise der Wissenschaften“. Rubo: „Einige Ideen über das Mercantilsystem“, „Über Sklaverei und Leibeigenschaft“, „Der apostolische Stuhl in Rom“. Gans: „Einiges über Roms Größe und Verfall“, „Über eine allgemeine europäische Sprache“, „Über die Grundzüge der publizistischen und privatrechtlichen Verhältnisse Roms“. Die Vortragsliste dieses Zirkels, dessen Existenz sich bis in den Juni 1817 nachweisen läßt, gibt jedenfalls einen Überblick über weite Strecken des Interessengebietes der damaligen gebildeten jungen Judengeneration.

Es ist kaum zu bezweifeln, daß wir es bei dem Wissenschaftszirkel nicht mit einem lediglich durch Freundschaft zusammengeschlossenen Kreis zu tun haben. Das Vergehen, „wasserdichte“ Juden zu sein, zwang diese Menschen sich abzusondern, während ihre Sehnsucht sie zu der Umgebung zog, deren Bildungsideal auch sie beherrschte. – Es ist die Zeit der Bundesakte vom Jahre 1815, die sie noch am eigenen Leibe spüren. Die Rühs und Fries schreiben ihre Pamphlete gegen die Juden, und Zunz hört bei Rühs die belegten Vorlesungen nicht, weil er „gegen die Juden schreibt“⁶. Gans schließt sich in Heidelberg im Jahre 1818 an Thibaut und Hegel an; zu derselben Zeit, da der junge Jurist sich der Geistesmacht naht, die auch Berlin und Preußen alsbald beherrschen sollte – im Herbst 1818 kommt Hegel nach Berlin –, setzt Savigny, einflußreicher Lehrer der Universität, an der Gans sich habilitieren will, seine Unterschrift unter das Fakultätsgutachten, das die Juden in Frankfurt der Gnade der dortigen Obrigkeit auslieferte⁷. In den Sommermonaten des Jahres 1819 ertönt das Geschrei der „Hep-Hep“-Stürmer im Süden Deutschlands.

Im selben Jahre war Gans nach Berlin zurückgekehrt und wandte sich unter dem Eindruck der letzten Geschehnisse an seine Berliner Freunde, deren Interessengebiet uns schon bekannt ist, um durch irgendeine Art von Aktivität, durch irgendein Tun auf diese Geschehnisse zu reagieren.

Unzweifelhaft ist es, daß der „Judenschmerz“, die Zurücksetzung in der Welt der deutschen Bildung es gewesen ist, was so den Zusammenschluß zu einem jüdischen Verein vor allem veranlaßt hat. Bei Eduard Gans tritt der Schmerz, vor verschlossenen Pforten zu stehen, am deutlichsten hervor. Was uns über sein Wesen überliefert ist, das läßt es glaubhaft erscheinen, daß Gans zu jenen Menschen gehörte, bei denen scharfer Blick für persönliche Vorteile sich mit einem ebenso scharfen Blick für geistige Realität vereinigte. Ergreifend klingt es immerhin, wenn er in einem Briefe an den Minister v. Altenstein wegen seiner Habilitationsangelegenheiten schreibt: „Ich gehöre zu der unglücklichen Menschenklasse, die man haßt, weil sie ungebildet ist, und die man verfolgt, weil sie sich bildet.“⁸

⁶ Handschriftl. Eintragung im „Buch Zunz“.

⁷ Vgl. bei *Graetz*, Bd. 11 (1870), S. 350.

⁸ *Max Lenz*, Geschichte der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität, 1910. Brief an Altenstein vom 3. Mai 1821. – Zur Charakteristik von Gans vgl. auch Heines Denkworte für Ludwig Markus, die auch für die Gesamtheit des Vereins wichtig sind. In seinen Briefen hat Heine sich über Gans auch anders ausgesprochen. (Vgl. Briefe

Uns darf dieses Wissen von der Entstehung des Vereins aus Not nicht den Blick für das verdunkeln, was als Neues geistigen Inhaltes in dieser Reaktion auf den Antisemitismus sich zeigt.

Am 7. November 1819⁹ treffen sich sieben Männer zur Vereinsgründung in der Wohnung von Joel Abraham List¹⁰. Gans bringt die Gründung zustande; er hat schon in Heidelberg und auf seinen Reisen viel über das Judenproblem nachgedacht und meint, daß für einen Kulturverein der Juden in ganz Deutschland Interesse herrschen würde¹¹. Wichtig scheinen für ihn auch die Gespräche mit dem Heidelberger Professor Erb¹² über diese Fragen gewesen

von Heinrich Heine, ed. Strodtmann 1876.) Z. B. Brief an Moser vom 23. VIII. 23. Gans war übrigens nach Strodtmanns Bericht (Heine-Biographie, 1867, S. 139) gesellschaftlich glänzend eingeführt.

⁹ Zunz trägt in sein Buch unter dem 7. November 1819 ein: „Verein von Gans angeregt, gestiftet in der Wohnung von J. A. List, 7. Teilnehmer – Hillmar schon am 11. März 1820 ausgeschieden.“ Im Anschluß an diese Eintragung, die Jahrzehnte nach den Ereignissen geschehen ist, folgen bissige Bemerkungen gegen einen Artikel über den Verein, der in Frankels Monatsschrift 1854, S. 308, anonym erschienen ist („aus jedem Worte riecht ein Frankelianer“ schreibt Zunz u. a.), und gegen einen Artikel von Jost in der „Judenzeitung“ (d. i. Allgem. Zeitung des Judentums) vom Jahre 1859, S. 176, in dem Jost nachträglich vom Verein abrückt.

¹⁰ Die Meinungsäußerung Lists ist besonders interessant, weil sie den seelischen Konflikt der Generation sehr deutlich widerspiegelt. Infolge eines Konflikts mit Gans tritt er schon am 17. November 1821 aus dem Verein aus. Das „Buch Zunz“ nennt seinen Hochzeitstag und die Namen seiner Söhne, die später „gute Christen“ geworden seien. Die Angaben in den Akten des Vereins sind dürftig. Vgl. auch den Briefwechsel zwischen Zunz und Mannheimer, herausg. von Braun und Rosenmann, MGWJ 1917. Dr. Jacob Jacobson, Leiter des Gesamtarchivs der deutschen Juden, der mir seine Hilfe freundlichst zur Verfügung stellte, ermittelte über List: List ist am 17. April 1780 zu Schwersenz geboren und wohnt seit 1814 in Berlin. Seit 1823 als Inhaber einer privaten Elementarschule für Kinder jüdischer Eltern. Seine Wohnung ist Königstraße 30. Er ersucht 1824 um das preußische Staatsbürgerrecht, weil er eine Buchhandlung eröffnen will. Seit 1824 ist er Buchhändler in Berlin (s. Judenbürgerbuch des Berliner Stadtarchivs, Nr. 177).

¹¹ Jost in: Allgemeine Zeitung des Judentums, 1859, S. 176.

¹² Er wird von Gans als Philosophieprofessor bezeichnet; Gans deutet auch an, daß er manches seiner Pläne nur mit Hilfe von Professor Erb ausführen könne. Erb sei ein Mann von den seltensten Anlagen des Verstandes und des Herzens; anerkannt als einer der scharfsinnigsten Köpfe Deutschlands, bis zum Erstaunen gelehrt. . . Feind alles Pedantischen und jeglichen hergebrachten Aberglaubens“ usw. usw. Gans scheint stark übertrieben zu haben, wenn er von einer Anerkennung Erbs in Deutschland spricht. Meine Nachforschungen über die Persönlichkeit Erbs habe ich noch nicht abgeschlossen; in der mir zur Zeit erreichbaren Literatur fand ich ihn nur zitiert bei *H. Schneider*, Geschichte der Universität Heidelberg im ersten Jahrzehnt nach der Reorganisation, 1913. (Nicht zu verwechseln mit einem früher lebenden gleichnamigen Professor!) Er ist dort Professor an der hohen staatswirtschaftlichen Schule und will an der Universität über Polizeiwissenschaften lesen. Darüber entsteht ein Streit an der Universität. Schneider gibt keinen Vornamen an. Erb ist wahrscheinlich identisch mit Karl August Erb, von dem Kaysers Bücherlexikon folgende Werke nennt: Forschungen über Geschlechtsnatur, 1824; Zur Mathematik und Logik, Vorspiele in ihrer Erweiterung und Begründung, 1821; Mitteilung eines ersten Entwurfes zu einer aero-

zu sein; denn in den späteren Vereinsdiskussionen wird eifrig darüber verhandelt, wie und ob man die Verbindung mit Erb suchen solle. Die Namen der sieben Teilnehmer an der Gründungssitzung sind nach einem Aktenstück des Zunz-Archivs: *Josef Hillmar*¹³, *Joel Abraham List*, *Isaac Levin Auerbach*, *Isaac Marcus Jost*, *Leopold Zunz*, *Dr. Eduard Gans*, *Moses Moser*. Hillmar übernimmt vorerst die Präsidialgeschäfte, Moser das Sekretariat. In einer Reihe von schriftlichen Äußerungen werden die Ansichten der einzelnen Teilnehmer über das, was zu geschehen habe und was Sinn der Vereinigung sei, niedergelegt.

Man muß sich zum Verständnis der hier enthaltenen Ansicht die Lage der damaligen Generation vor Augen führen, so etwa wie es Rubaschoff in seiner Einleitung zur Neuherausgabe von Gans' Reden getan hat, muß fragen, was dieser Jugend der Tatsachenkomplex „Judentum“ bedeutete.

Die Menschen, die den Kulturverein schaffen – zwanzig Jahre nach Friedländers Sendschreiben an Teller –, sind selbst schon fast Kinder der Assimilation, von ihren Eltern im Geiste der Aufklärung oder halber Aufklärung erzogen. Sie hatten die Geistigkeit der Zeit in sich aufgenommen und die aufgenommenen geistigen Stoffe waren die lebendige und sich entwickelnde Wirklichkeit ihrer Existenz; ihnen gegenüber waren die jüdischen Stoffe, die sie in einem ansehnlichen Maße beherrschten, ein Rudiment, das durch immer erneute Eroberungen im Geiste der Zeit überdeckt wurde. Diese Zeit ruft ihnen ihr Judentum auch immer wieder in Erinnerung, aber sie steht zugleich auch zwischen ihnen und den jüdischen Bildungselementen ihrer Jugend. Ihre jüdische Umgebung ist gebrochen in aufgeklärte Juden und in Juden, die noch den Lebensstil des jüdischen Mittelalters repräsentieren. Äußere Anlässe, Kulturrepräsentationen sind es, die für sie diese Rudimente zum Problem erheben. Was ist mit diesem Undefinierten, „Judentum“ genannt, anzufangen?! Die Mittel zur Bestimmung, Einordnung dieses Phänomens gewährt ihnen die Bildung, der sie in ihrer Zeit verhaftet sind und deren Wirken bis in unsere Tage hineinragt. Von den Formkräften dieser Bildung aus muß man versuchen, die eigentümliche Beantwortung der Fragen, die ihnen vorlagen, zu verstehen.

Verfolgt man alle Manuskripte, die uns von Gans erhalten sind, so spürt man deutlich, wie äußere Not – nicht materieller Art – ihn in den Bezirk des Judentums zurückzwang, kann aber auch auf Schritt und Tritt beobachten, wie er diesen Bezirk theoretisch zu erfassen, zu begründen sucht. Auf die Stellungnahme von Gans werden wir noch gesondert hinweisen, und es muß bei diesem Hinweis besonders reizvoll sein, die Eigenart der Judentumsproblematik aus den wirkenden Hegelschen Einflüssen herauszustellen. Es ist sicher methodisch nicht ganz gerechtfertigt, die Grundstimmung des Kulturvereins allein aus der

hydrodynamischen Gesellschaft. . . Die Preußische Staatsbibliothek Berlin besitzt nur das erste Buch, das gegen die „physiologische Herabwürdigung des weiblichen Organismus“ gewaltig auffährt und ein originelles romantisches Kuriosum darstellt.

¹³ Die Schreibung des Namens wechselt.

Hegelschen Philosophie abzuleiten, aber seit dem Vorgange von Graetz hat man sich mit dem Hinweis des Zusammenhanges der Kulturvereiner mit der Hegelschen Philosophie begnügt. Für Eduard Gans ist dieser Einfluß freilich der bestimmende; das lehrt uns jeder Abschnitt seiner Studiengeschichte. Schon bei Zunz dürfte das wesentlich anders sein. Einen wichtigen Hinweis bieten seine Kolleghefte vom Oktober 1815 bis Juni 1817, aus der Zeit also, in der Hegel noch nicht in Berlin war. Er hört und schreibt sorgfältig mit bei de Wette, Wolf, Boeckh, Savigny und Solger, und man darf den unmittelbaren Einfluß nicht übersehen, den diese Historikerkreise, insbesondere die durch Savigny repräsentierte „historische Schule“, auf den Mann ausübten, der aus den Trümmern des Vereins, der den Begriff der Wissenschaft des Judentums fand, die Wissenschaft selbst rettete.

Je mehr man sich um die Erkenntnis der geistigen Situation zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in der ja die Kulturvereins-Gründer aufgewachsen sind, bemüht, um so mehr erstaunt man über die Mannigfaltigkeit der Überschneidungen von Einflüssen einzelner Denkerpersönlichkeiten, deren Hauptrichtung freilich einer vereinheitlichenden geistesgeschichtlichen Schau sich nicht entzieht. Im System Hegels fanden die neuen Blickpunkte und Denkmotive, die die Zeit gewann, den wirkungsvollsten synthetischen Ausdruck, aber auch außerhalb dieser grandiosen Zusammenfassung und Neugestaltung wirkten sie intensiv und in Vereinzelnung fort¹⁴.

Wir werden im Folgenden Dokumente zu betrachten haben, in denen die Gründer des Kulturvereins über den Sinn, den sie in ihre Gründung legten, sich aussprechen. Der Charakter dieser Dokumente, die gleichsam Gedanken-skizzen von Gebildeten der Zeit darstellen, gibt die Veranlassung, nicht einem Hange zur Subtilität zu folgen und bis auf die einzelnen Sätze „Einflüsse“ dort feststellen zu wollen, wo im Grunde die Ganzheit einer Atmosphäre eine veränderte Grundhaltung wirkte.

Drei Motive scheinen es vor allen Dingen zu sein, die zu betrachten sind und in denen sich zugleich die Abgrenzung der Zeit von der ihr vorhergehenden darstellt¹⁵, eine Abgrenzung, die wir hier besonders in ihren sozialphilo-

¹⁴ Das was Hegel von der Romantik an neuer Art des Sehens und Denkens bekommen und verarbeitet hat, das wirkte in der Zeit doch auch noch außerhalb des Rahmens eines festen Systems fort in einer Weise, die Metzger (Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917, S. 194) als eine „Mode“ bezeichnet, „die sich über weite und weiteste Kreise ausbreitete“. Vgl. auch Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1920, der sogar von einer Überschätzung von Hegels geisteswissenschaftlichen Einfluß spricht. Es sind „gewisse Elemente der romantisch-historischen Gedankenmasse nicht zu verkennen, die nicht erst durch die Sprengung des Hegelschen Systems selbständig wurden, sondern bereits neben ihm eine nie überwundene und nicht zu unterschätzende Macht dargestellt hatten“.

¹⁵ Natürlich reicht die Geschichte der hier hervorgehobenen Motive bis weit in die Aufklärungszeit zurück; auf diese Entwicklung konnte in dem Rahmen unseres Aufsatzes nicht eingegangen werden, da es hier zunächst nur darauf ankam, den Hinter-

sophischen Bezügen als wichtig erkennen und die die Stellung des Judenproblems in der zu betrachtenden Epoche erklärt. An Stelle der „ratio“, die in der Zeit der Aufklärung über der Realität zu Gericht saß, prüfend und aburteilend, hatte – von Montesquieu ausgehend – ein anderer Begriff sich durchgesetzt, ein umfassenderer und übergreifenderer: der Begriff des Geistes. Übergreifender, weil er beides: ratio = Denken und Gedachtes, den Gegenstand in sich birgt. Seinen letztlichen Ausdruck findet er in jenem Hegelschen Doppelsatz der Vorrede zur Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Nur was sich vor der Vernunft ausweisen kann, hat seine Geltung, aber jeder uns gegenüberstehenden Wirklichkeit muß auch ein innerer Bezug gegeben sein zur Vernünftigkeit; jede Wirklichkeit ist daraufhin angelegt, daß untersucht werden kann, wie die Vernunft sich in ihr ausdrückt. Dieses „in“ bezeichnet am eindeutigsten die neue Richtung des Suchens. Ist die neue geistige Haltung die des Aufsuchens der Vernunft *in* den Phänomenen, des Forschens nach dem, was geistig in den Phänomenen sich manifestiert, so ändert sich mit dem Gewinn dieser neuen Haltung grundsätzlich auch die Stellung zu dem Phänomen der Geschichte. Dem Rationalismus der Aufklärung können die „zufälligen Geschichtswahrheiten“ niemals zum Beweise von „notwendigen Vernunftwahrheiten“ werden. Nun fängt die Zufälligkeit der Geschichtswahrheit an zu reden, weil auch in den „zufälligen“ Bedingungen einer geschichtlichen, einmaligen Gegebenheit eine geistige Wirklichkeit sich ausspricht, der Geist sich ausspricht und an der zufälligen und einmaligen Tatsache abgehört sein will. Es ist hier nicht der Ort, auf die Entwicklung des Geistbegriffs von Montesquieu bis Hegel einzugehen; aber ein drittes Denkmotiv verdient hervorgehoben zu werden, das problemgeschichtlich im Zusammenhang mit den beiden obengenannten Ausdrücken neuer Haltung zusammenhängt. Dieses Motiv kommt gefühlsmäßig am stärksten bei den Romantikern zur Geltung, dann aber auch in der ganzen Breite der Zeit, auf die die Romantiker gewirkt haben. Wir meinen die neue Form des Ringens um die Wirklichkeit des Individuellen. Für Kant noch bleibt das Problem des Individuellen ein Problem, das nur durch das regulative Prinzip des Zweckes einer Bewältigung angenähert werden kann. Damit entzieht sich das Individuelle freilich eben auch einer Eigenwertung, eben einer Wertung als Individuum. Die Wendung des nachkantischen philosophischen Denkens von Metaphysik und Methodenlehre der Erkenntnis zur Weltanschauungslehre, die den Sinn der uns gegebenen Welt ausdeuten will, wird gerade am Problem des Individuellen klar erkennbar. Ist Sinndeutung der Gegebenheit, in die sich der Mensch hineingestellt fühlt, Aufgabe der Erkennt-

grund zu skizzieren, der viele Tendenzen des Kulturvereins charakterisiert. Außer den eben zitierten Werken seien noch genannt: *Friedrich Meinecke*, Weltbürgertum und Nationalstaat (2. Aufl. 1911); *Franz Rosenzweig*, Hegel und der Staat; *Fritz Bamberger*, Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, 1924; *Brie*, Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. II.

nis, dann muß das individuell Gegebene, weil seine Bedeutung für den Menschen gesehen wird, eine ganz andere und gewichtigere Bewertung erhalten. Es ist einzusehen, daß eine solche Bezogenheit der Welt auf den Menschen, so daß jedwede Tatsache ihn anspricht, nicht möglich ist, wenn nicht wiederum durch den übergreifenden Begriff des Geistes die Gewähr dafür gegeben ist, daß in jedem einzelnen, Individuellen sich etwas metaphysisch Seiendes ausspricht. Im Zusammenhang mit diesem neugewonnenen Wertblick und seinen erkenntnismetaphysischen Gründen steht auch die Schätzung, die nunmehr neben der Einmaligkeit der Person die geschichtlichen Individualitäten, die geschichtlichen Ganzheiten, die Völker und ihr individueller Geist, erfahren.

Die veränderte Position wird in den Gedankengängen der Kulturvereinler sichtbar. Die Gründungsmemoranden des Vereins sind uns in einem Konvolut des Zunzarchivs erhalten geblieben¹⁶. Gans muß wesentlich durch seine Persönlichkeit und sein Temperament gewirkt haben, seine Stellungnahme wird uns aus einer großen Anzahl von Niederschriften bekannt, aber im Gründungsmoment hat er wohl mehr impulsiv gewirkt¹⁷. Die Schreiben von Joel Abraham List und von Moser gehen viel breiter aufgebaut an die Fragen heran. Aus ihnen werden wir im folgenden größere Teile zum Abdruck bringen, und es seien diesen Auszügen noch einige speziell einleitende Worte vorausgeschickt.

Das aufregende Widerspiel zweier Motive in der Sozial- und Staatsphilosophie zu Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat uns Friedrich Meinecke in seinem oben zitierten Werke geschildert. Was wir in den Dokumenten Lists und der anderen Vereinler sehen, ist in ihren Grundzügen dieselbe Problematik, übertragen in das Innere der Judentumsproblematik. Das Ringen der nunmehr absinkenden naturrechtlichen-kosmopolitischen Tendenzen mit den in unsrer obigen Skizze schon angedeuteten national-individualistischen Tendenzen findet jetzt auch innerhalb der Gedanken über das Judentum statt; das Ringen auf dem großen geistesgeschichtlichen Grunde der Philosophie des deutschen Idealismus zittert bis in die uns vorliegenden Dokumente nach. Aber während „draußen“ jener Philosophie eine viel konkretere Wirklichkeit entsprach und sich daher jener Kampf auf dem Boden dieser Wirklichkeit von der ethischen Frage „Kosmopolitismus – nationaler Individualismus“ zu der politisch-organisatorischen „Kosmopolitismus – nationaler Staat“ zuspitzen konnte, blieb bei den über das Judentum Nachdenkenden die Frage in einer viel gefährlicheren Allgemeinheit. Hier, für das Judentum, war die Frage nur in der ersten Form möglich und das hieß sie so stellen: Aufgehen des Judentums in der Welt oder Bestand des Judentums als eigenwertige Individualität; denn es ist doch zu bedenken, daß theoretisch – aber insbesondere für die persönliche Entscheidung – Tod und Leben des Judentums den Juden

¹⁶ Bezeichnet mit der Handschrift von Eduard Gans: „C. Berichte und Mitteilungen einzelner Mitglieder.“ Dort findet sich auch das Manuskript über die Angelegenheit des Professors Erb eingheftet.

¹⁷ Vom 22. November 1819 findet sich dann schon ein ausführliches Skriptum aus der Feder von Gans.

der damaligen Epoche in die Hand gegeben schien; so stellten sie die Frage: Was ist wertvoller? Daß wir in uns beharren oder daß wir uns auflösen? Ist Hingabe an das Umfassendere, Allgemeineres die höhere Forderung des Handelns oder spricht Wertigeres im Bleiben sich aus?

In einem Schreiben von J. A. List, das am 7. November 1819 vorgelesen wurde, finden wir:

„... ad b) scheinen wir bei der Frage: Ist ein Verein unter den Juden notwendig, dunkel gefühlt zu haben, daß wir einzeln in der Folge entweder gar nicht oder doch wenigstens nicht so werden bestehen können, wie wir es wünschen und es von uns gefordert werden dürfte. Gesetzt nun, wir fühlten, daß wir einzeln werden hinfort gar nicht bestehen können, so dringt sich uns notwendig die Frage auf: Wie haben wir denn bis jetzt bestanden? Hierauf können wir wohl schwerlich etwas anders antworten, als daß wir auch nach unserer Verbannung bis auf die neuere Zeit gewissermaßen vereint gewesen, zuletzt aber getrennt worden seien. Die Untersuchung also: worin denn eigentlich unsere bisherige Vereinigung bestanden oder was das frühere Band unserer Nation ausgemacht habe, muß uns zu vörderst von der äußersten Wichtigkeit sein. Hierauf glaube ich, im allgemeinen und so kurz als möglich folgende drei Gründe angeben zu können:

1. Die Ausschließung von allem, was uns hätte zertreuen können. Wir blieben zusammen wie eine Herde von außen eingehürdet.
2. Das rein Menschliche, welches immer gemeinschaftliches Mitleiden mit gemeinschaftlichem Drange erzeugt. Wir hielten zusammen, wie etwa die Einwohner einer belagerten Festung. Und
3. die Religion. Wir sahen alle nach einem Himmel, und verloren uns nicht in das Vielfältige Irdische.

Sehen wir nun gleich hieraus nicht, daß wir jemals eine Einheit, aus und wegen einer Idee, wirklich entwickelt, und noch weit weniger einen eigentlichen Verein zur Erreichung irgendeines gemeinschaftlichen Zweckes ausgemacht haben, so müssen wir doch wenigstens eingestehen, daß wir ein gewisses Einerlei gehabt. Denn selbst das blinde Halten an die Religion unserer Väter hatte nicht den ihr vorgeschriebenen großen Zweck *למנוח לנו לחיותנו כיום חרות*¹⁸, sondern ein eigensüchtiges *למנוח לי לחיותי לעולם הבא*¹⁹ – aber auch dieses Einerlei ist jetzt in seinen Gründen erschüttert. Wir schließen uns nicht mehr so aus, und werden nicht mehr so ausgeschlossen, als vormals. Es löset sich daher immer ein Mitglied nach dem andern von der Masse, und ihr droht endlich eine gänzliche Auflösung. – Unsere innere Teilnahme, die sonst größtenteils auf unsere Glaubensbrüder beschränkt war, hat sich ungemein erweitert, teils durch Aufklärung, die überhaupt das Menschenrecht von dem Bekenntnisse trennt, teils durch natürliche Sympathie bei der näheren Bekanntschaft mit menschenfreundlichen Nicht-Juden, und teils durch augenscheinliche Verminderung des äußern Druckes und Leidens. Unsere tätige Menschenliebe gewinnt mit jedem Tage ein größeres Gebiet, und wem wir Gutes tun, dem müssen wir auch wohlwollen; wir verlieren uns daher immer mehr unter die größere hilfsbedürftige Menge, statt der ausschließenden Teilnahme an den Bedürfnissen der Nationen. Unser Menschliches kennt keine äußern Grenzen mehr und will sich

¹⁸ „auf daß es uns gut gehe und wir am Leben erhalten bleiben wie an diesem Tage“ (Deut. 6, 24). (Wir kopieren genau das Ms. auch in der Wiedergabe des Zitats.)

¹⁹ „auf daß es mir gut gehe und ich mich erhalte für die Welt des Jenseits.“

daher auch von Innen nicht bloß aufs Nationelle beschränken lassen. Je ungeteilter der innere Mensch sich erkennt, desto zahlreicher erscheinen ihm die Teile der äußeren Welt, die alle einen rechtmäßigen Anspruch auf ihn haben. Jeder Vernünftige zieht, besonders in praktischer Hinsicht, den sicheren Boden seiner Hütte dem losen Grund eines Luftschlosses, die bestehende Sitte seines Landes der eingebildeten Heiligkeit entfernter Gegenden, und die erkannte Wahrheit der geglaubten Hoffnung vor. Dies ist natürliche Folge der entwickelten Vernunft, und wohl uns, wenn unser altes Einerlei sich auf solche Weise in ein vernünftiges Vielerlei auflösete! Auch unsere ehrwürdige Religion muß nicht allein wegen des oben erwähnten erkannten Verfehlen ihres sowie jeder positiven Religion aufgestellten Zweckes, sondern noch besonders, wegen der Strenge ihrer äußern Gesetze, endlich ganz aufhören, ein Band der Nation zu sein. Das eigensinnige Festhalten von der einen Seite sowie das leichtsinnige gewaltsame Losreißen von der anderen Seite hat seit geraumen Jahren innere Spaltung und äußere Trennung hie und da schon wirklich zur Folge gehabt, und die mit der Zeit immer größer und auffällender werden müssen. Das Göttliche, welches die Tochter des Himmels in ihrem Busen trägt, gibt uns keine Nahrung mehr, und wir werden das Opfer des Hungers oder der Übersättigung. So eilt denn Israel überall seinem Untergange entgegen, der bei solchem Bestand der Dinge früher oder später notwendig erfolgen muß. Ich sage „bei solchem Bestand der Dinge“, weil dieser nur es ist, der in der Zeit sich erzeugt hat, und was diese zur Mutter hat, trägt von der Stunde der Entstehung an den Keim des Vergehens in sich selber. Allein, meine Freunde, wir fühlen und erkennen, daß das, was unserer Nation eigentümlich ist, unsere reine Nationalität, keine bloße Frucht der Zeit, keine vorübergehende Erscheinung ist. Unser vergängliches Äußere soll uns unser ewiges Innere, dessen wir uns selbst am überzeugendsten bewußt sind, keineswegs streitig machen; wir erkennen ein Wesen in uns, ein bleibendes Sein. Und weil wir wissen, daß wir sind, wollen wir uns erhalten, und weil wir uns erhalten wollen, müssen wir uns erhalten. – Wir haben also eine klare Idee unseres Daseins, und zwar unseres gemeinschaftlichen Daseins, weil wir sonst nicht mehr wir, also gar nichts wären. Nun ist es aber das Eigentümlichste der Idee, daß das Notwendige in ihr zugleich möglich, und das Mögliche zugleich notwendig ist. Fühlen wir nun innere Notwendigkeit unseres Fortbestandes, so ist die innere Möglichkeit desselben unleugbar. Und machen wir selbst, meine Freunde, nicht den unwiderlegbarsten Beweis dieser Wahrheit? Was aber von uns hier gilt, muß auch von tausenden unserer Mitbrüder gelten, und so hätten wir denn eine wahre Idee von unserer inneren Einheit, und diese zu verallgemeinern oder äußerlich möglich zu machen, soll unser Streben sein, wollen wir zum letzten Zweck unsers Vereins setzen. Diesen Gesichtspunkt müssen wir nie aus dem Auge verlieren, obgleich wir uns von ihm hin und wieder entfernen dürften. Daher muß z. B. die intellektuelle, industrielle und bürgerliche Verbesserung der Juden, so wohlthätig sie auch wäre, dennoch nur als notwendige Folge, also als Nebenzweck betrachtet werden. Denn dergleichen ist Sache der gesamten Menschheit und Pflicht der Regierungen, unter welchen Juden leben. Uns aber muß nichts so sehr am Herzen liegen, als die Integrität der Nation, und, um diese zu erhalten, dürfen wir keines Opfer scheuen, wenn es uns anders ein Ernst um die Sache ist. Jeder Aufwand von Kraft und Mittel zur Erreichung eines solchen Zweckes kann eigentlich nur Verdienst um die Nation genannt werden, alles andere hingegen wäre etwas unwesentliches, weil ich mich

auch um jeden Nichtjuden, der dergleichen bedürftig wäre, auf solche Weise verdient machen kann. Als Juden muß uns auch unser nationeller Wert über alles gehen, sonst ist es nicht ein Pfifferling wert, daß wir uns so nennen lassen. Wozu ein eigensinniges Verbleiben bei etwas, das ich nicht achte und worunter ich so sehr leide? Überhaupt muß es dem Rechtschaffenen äußerst verhaßt sein, etwas bloß dem Namen nach auszumachen, und hat er sich gleich diesen Namen nicht selbst gegeben, so ist er es ja, der da fortfährt, ihn beizubehalten, und dies gilt immer für freiwillige Übernahme, die fortbestehende Firma bleibt immer Gewährleistung des Hauses, das sie führt, mag der Prinzipal oder Disponent desselben sein, wer da wolle. Der höchste Grad der Aufklärung ist ebenso wenig das Positive zu verwerfen, als es die höchste Aufgabe der Vernunft sein kann, die Sinnlichkeit zu vertilgen. Beides muß nebeneinander bestehen können, nur in Kollisionsfällen die Entscheidung der selbständigen oder freien Person überlassen bleiben. Sind wir von dieser Wahrheit überzeugt, und ist es das Wesen der Nation, das uns für sie zu einem großen Verein auffordert, so ist der Zweck nationell, sonst ist es etwas Fremdartiges, und wir verlieren uns ins Unendliche. Man glaube aber deswegen ja nicht, als wenn dieser heilige Zweck alles übrige, das der Verein zum Wohle der Nation tun könne, ausschließen soll, nein, das wahre Wohl der Nation ist von ihrem wahren Wesen vielmehr unzertrennlich, sonst verdient dieses seinen Namen nicht. Nur muß für unseren Verein jenes diesem untergeordnet sein. Und diese Aufgabe ist wahrlich die schwierigste, die wir uns als Juden setzen können. Sie erfordert eine Gemeinkraft von großer Extension und Intension. Demnach ist es unser erstes Augenmerk, sobald wir unter uns einen Verein zu obigem Zweck geschlossen haben, a) demselben die höchstmögliche Ausdehnung zu verschaffen und b) dahin aus allen Kräften zu arbeiten, daß unsere Volkstümlichkeit wieder in ihrer ganzen Würde hergestellt, und daß als das erste unumgängliche Erfordernis hierzu, der die Nation entstellende und entartende Rabbinismus gänzlich gestürzt werde. Ad c- erachte ich als notwendig für unsere nächste Zusammenkunft, 1. daß jeder von uns in dieselbe eine Art von Charakteristik unserer Volkstümlichkeit, und 2. Angabe der Mittel, wie die in b aufgestellten Postulate anzufangen und auszuführen seien, mitzubringen.“

Es wird eine unserer Aufgaben sein zu skizzieren, wie der Verein den inneren Widerstreit, der in diesem Dokument zum Ausdruck kommt und den man nur als tragisch bezeichnen kann, zu überbauen oder, wie er es meinte, zu lösen versuchte. Recht eigentlich wird wertend, mit Bestimmtheit wertend, nach keiner Seite hin ethisch Stellung genommen; und dort, wo das Ethos sich stark nach der Seite der Aufklärung neigen kann, weil ja die Welt auf jeden, der in ihr fühlend und handelnd steht, einen „Anspruch“ erheben kann, sich dem Allgemeinen ganz zu schenken, dort meldet sich das Überzeitliche, Seiende und Geltende des „Wesens“, das man in sich trägt, das seine Erfüllung ebenso verlangt, wie das Wissen, daß man in eine äußere Welt unmittelbar gestellt ist.

Es ist schon hier festzuhalten, daß nunmehr eine Substanzialität des jüdischen Menschen angenommen wird, die jenseits der Zeit und jenseits jeder Aufklärung und Rationalisierung steht, ein „bleibendes Sein“. Nicht mehr wie

zur Zeit der Aufklärung eine Frage des „Wie“ des jüdischen Menschen ist die Frage des Judentums, der jüdische Mensch muß nach seinem „Was“ befragt werden – so hat es nachher Eduard Gans ausgesprochen, gegen oberflächliche Emanzipierungsversuche auf die tiefere geschichtsmetaphysische Fragestellung verweisend. Das „Wesen“ der Juden kann nicht durch Ideen der Vernunftreligion dargestellt sein, es verhält sich aber auch zur Welt nicht so, daß es sich im Gesetz die eigene Lebenssphäre sichert. Wenn wir die Stellung der Kulturvereiner zur Religion bezeichnet haben werden, wird uns dann noch klarer werden, wie hier durch diesen neuen Substanzbegriff des jüdischen Menschen auch über Mendelssohn hinaus ein Schritt vollzogen ist. Diese Antithetik findet sich in allen Gedankengängen der Mitglieder des Vereins, daß nämlich das jüdische Wesen ein Ganzes ist, daß dieses Ganze aber auch zugleich ungeteilt in die Welt sich zu werfen habe; in manchen Bildern der Gans'schen Reden kommt das erst recht deutlich zum Ausdruck.

Die hier gesetzte metaphysische, eben „wesen“hafte Substantialität des jüdischen Menschen schult von sich aus wieder den Blick für die historische Realität des Phänomens Judentum²⁰, gibt der Wissenschaft des Judentums den ersten Angriffspunkt; zugleich aber muß sie den Blick auf die bestehende Realität der Juden vergleichend lenken und auf die Notwendigkeit, daß jüdische Menschen, die die jüdische Psyche kennen, all die Arbeit leisten, die der jüdische Mensch braucht. List betont es noch an anderer Stelle, daß man für die Juden nur durch die Juden wirken könne; und bei Moser steigert sich das bis zu dem Ausdruck, daß man in der Arbeit für das Judentum den Staat „zu ersetzen“ habe. (Der Ausdruck klingt nur so tollkühn; viel mehr, als daß man von jüdischer Seite die Bildungsarbeit der Juden zu organisieren habe, war damit nicht gemeint, aber für den noch zu behandelnden Gedanken der aus der einmal gesichteten Substantialität geforderten säkularisierten Arbeit am Judentum ist dieser Ausdruck sehr bezeichnend.)

²⁰ Wollte man philosophie- und ideengeschichtlich diesen sehr komplexen Sachverhalt in der Entstehungszeit der jüdischen Wissenschaft weiter verfolgen, so ließen sich zwei Motivationszusammenhänge aus der Zeitlage heraus mit gleicher Berechtigung aufweisen. Es ist – wie oben angedeutet – möglich, daß von der idealistischen Philosophie und ihrer Einsicht ausgegangen wird, daß hinter den Dingen das Reich der Idee steht, das sich in den Fakten der Geschichte „spiegelt“. Dann ging von den Systemen der idealistischen Metaphysik die Forderung aus, sich nun auf dem Boden der Realität in Form der wissenschaftlichen und sozialen Arbeit an jenem Phänomen Judentum, das auch seinen geschichtsmetaphysischen Ort haben muß, zu betätigen. – Bei manchen Mitgliedern mag aber die Richtung eine umgekehrte gewesen sein. Sie gingen dann wohl von den Werten aus, die die Romantik und die „historische Schule“ zu sehen gelehrt hatten; etwa von Werten wie dem „Lebendigen“ und „Eigentümlichen“, „Volkstümlichen“ und „Nationalen“, „Historisch-Gewordenen“ und „Sinnlich-Kräftigen“. (Vgl. die Liste solcher Werthaltungen in der historischen Schule bei Rothacker, aaO, S. 46.) Von hier aus empfing dann das Judentum seine Substantialisierung in dem uns oben begegnenden Sinne. Es ist notwendig, diese zwei Möglichkeiten, die theoretisch sich entgegengesetzt sind, zu beachten, wengleich ein Resultat und im Ausdruck dann eine Scheidung der beiden Linien nicht möglich ist.

Wenn wir im folgenden Auszüge aus dem Moserschen Memorandum²¹ zum Abdruck bringen, so sind wir uns dessen vollauf bewußt, daß wir in unsern Anmerkungen an wichtigen Fragen vorübergehen müssen, um in unserem Rahmen eine Linie bestimmter hervortreten zu lassen (Staatsauffassung der Zeit und die Juden, Staat und Kirche in der geistesgeschichtlichen damaligen Situation und die Auswirkung auf die Juden; all das sind Fragen, auf die hier nur hingewiesen werden kann):

„Beförderung der (sich wechselseitig bedingenden) äußeren und inneren Kultur unserer Nation ist unser Streben. Hiezu gehört theoretische Ergründung des Gegenstandes und praktisches Ausführen der aus derselben hervorgehenden Entwürfe. Hiemit will ich nur im allgemeinen die Notwendigkeit eines engeren und weiteren Vereins angedeutet haben, die nähere Feststellung dieses Verhältnisses künftigen Beratschlagungen anheimstellend.

Was die innere Kultur unserer Nation betrifft, so wird unser Verein, wenn er sich mit diesem Gegenstand beschäftigt, wie natürlich die zwei Punkte im Auge haben müssen, den gegenwärtigen Standpunkt derselben genau zu erfassen und das Ziel, wohin sie zu führen sei, fest und unwandelbar zu bestimmen. Letzteres ist, notwendig als Ideal der Menschheit betrachtet, eine unendliche Aufgabe, und eine solche muß allerdings vorschweben; aber für unser unmittelbares Wirken wird sich ein enger begrenztes Feld finden, ein näher liegendes Ziel uns aufgestellt seyn in dem Gegensatz der jüdischen Kultur mit der allgemein europäischen, oder wenn Sie lieber wollen, der christlichen. Eine völlige Aufhebung desselben erstreben, hieße freilich nichts anderes, als in den Gesichtspunkt vieler Zeitgenossen eingehen, die den Übergang zum Christentum als unser einziges Heil betrachten und über jedes andere Bestreben das Verdammungsurteil aussprechen. Diese Denkungsart ist nicht die unsrige. Wir verkennen zwar nicht, daß mit der Erreichung dieses Ziels in vieler Hinsicht ein bedeutender Schritt vorwärts für die Nation (die alsdann eine solche zu sein aufhörte) getan wäre; aber jenes höhere Ziel im Auge ist uns eine andere, größere Anstrengungen fordernde Richtung vorgeschrieben. Nur soweit diese beiden Richtungen zusammenlaufen, soweit ist Aufhebung des Gegensatzes geboten.

Hier zeigt sich uns eine der gefährlichsten Klippen, denen wir in unserer Laufbahn begegnen werden, und die furchtvolle Gefahr wird uns bei demjenigen Teil der Nation, auf und für den wir vorzüglich wirken wollen, ein größeres Hindernis sein, als die Gefahr selbst.

Die beiden Richtungen laufen aber zusammen, insoweit das Mißverhältnis in dem der Kulturzustand unserer Nation mit dem Staate ist (der Sinn, in welchem ich das Wort hier nehme, bedarf wohl keiner Erklärung), aufzuheben ist; und sie trennen sich wieder, insoweit national-religiöse Bildung auf der einen Seite, kirchlich-religiöser auf der andern gegenübersteht. Mit anderen Worten: das ideale Judentum muß uns erscheinen als völlig ausgesöhnt mit dem Staate, soweit dieser nämlich durch bürgerliche Kultur bedingt ist, aber im entschiedenen Gegensatz mit der herrschenden Kirche als solcher und in Hinsicht ihrer Dogmen.

Diese Idee, als der Grundlage unseres ganzen Bestrebens, scheint vor allen andern einer vollständigen Entwicklung, sorgfältigen Beleuchtung und sicheren Begrün-

²¹ Vorgelesen am 7. November 1819.

derung zu bedürfen, und sie dient nicht allein dazu, daß wir uns selbst unseres eigentlichen Zweckes klar bewußt werden, sondern bei der Verschiedenheit der in Beziehung auf sie bei unsern Glaubensgenossen herrschenden, oft so ganz entgegengesetzten Ansichten, wird das bestimmte Aussprechen derselben das allererste sein müssen, was dem Verein bei seinem Heraustreten aus sich selbst obliegen wird. Denn das größte von allen Übeln, an dem unsere Nation krankt, ist wohl dieses, daß eben in dem Teil der Nation, der sich bereits von den alten Banden ganz oder zum Teil losgemacht hat, der nicht mehr in dem engen, dunklen Gesichtskreis gebannt ist, in den sich die Nation viele Jahrhunderte lang gehüllt hat, die mindeste Erweiterung desselben, den geheimsten Blick in die von außen matt hindurchschimmernde Helle als strafwürdigen Frevel gegen das Heiligste verdammend, oft in diesem Teil der Nation so wenig Einheit herrscht, oft die Bestrebungen in den verschiedensten Richtungen abschweifen und sich zerstreuen, daß die Blicke überall schwankend umherirren, und der einzelne in den traurigsten Zwiespalt mit sich und der Außenwelt gerät, weil der Mittelpunkt fehlt, worin sich die von dem alten Stoff losgerissenen Kräfte wieder vereinen und zu dem neuen auf den Ruinen des alten zu errichtenden der Menschheit heiligen Gebäude energisch und bewußt mitarbeiten können.“

Auch hier tritt wieder klar hervor, was wir oben mit dem Terminus Substanzialität des jüdischen Menschen zu bezeichnen versuchten. Für die äußere Lage des jüdischen Menschen schlechthin wäre es besser, den Freitod zu wählen; mit ihm wäre der alte Judenschmerz am schönsten aus der Welt geschafft. „Dieses Ziel“ zu erreichen, wäre für die Nation „ein bedeutender Schritt vorwärts“. Aber wäre er es auch für die Sache der Menschheit, „jenes höhere Ziel“? Wie hier zu dieser Frage Stellung genommen wird, das bezeichnet die ganze Wandlung der Anschauung, die sich in den 20 Jahren seit Friedländers Sendschreiben an Teller vollzogen hat und in einem Kreise zum Ausdruck kommt, der Friedländer wie einen lebenden Anachronismus zum Mitgliede zählt²². Jenes höhere Ziel läßt ein sang- und klangloses Aufgeben des Judentums nun nicht mehr zu. Wohl muß die ganze bürgerliche Existenz der Juden in Einklang mit dem Staate gebracht werden; dort aber, wo es um das ganz Spezielle und Individuelle der jüdischen Existenz geht, dort kann es keinen Ausgleich des Gegensatzes geben²³. Daß das Spezifische des Judentums in der Moserschen Darstellung real sich als Religion zu erkennen gibt, darf eines nicht verkennen lassen: Wir haben es hier – bei dem „Nationalreligiösen“ – nicht mehr mit einer bloßen Konfessionalität zu tun. Man wird eher an einen Ausspruch Rankes erinnert: „Die Idee der Menschheit, Gott gab ihr Ausdruck in den verschiedenen Völkern.“²⁴ Die metaphysische Substanz des Jüdischen ist

²² Vereinsprotokoll vom 16. Februar 1822.

²³ Hegel stand zu dieser – Mendelssohnschen – Position nicht im direkten Gegensatz. Vgl. Philosophie des Rechts, § 270. (Ausg. von Gans 1833, S. 332 ff.), auch *Rosenzweig*, Hegel und der Staat, 1920, Bd. II, S. 186.

²⁴ Zur Geschichte Deutschlands und Frankreichs im 19. Jahrhundert, sämtl. Werke, Bd. 49–50, S. 72.

als nicht negierbares Faktum angenommen. Es ist zu beachten, daß über eine inhaltserfüllte Bestimmung dieses Faktums, über seine Struktur in unsern vorliegenden Quellen nichts ausgesagt ist.

Man hat nunmehr auch die erste Handhabe für den Begriff einer Wissenschaft des Judentums gewonnen. Erst wenn nicht mehr eine Idee, inhaltlich bestimmt, das Wesenhafte des Judentums ist, kann die Freiheit den Quellen gegenüber gewonnen werden, die das historische Bild des Judentums bestimmen. Die Quellen des Judentums sind nun Funktionen geworden, Funktionen eines gefühlten Wesenhaften, das man aber nur an diesen Funktionen, der jüdischen Geschichte und Literatur, ergreifen kann²⁵. Damit ist jede apologetische Gefahr von dieser Wissenschaft ferngehalten. Zugleich aber gewinnt man die Freiheit, die Quellen – soweit man sie im Jahre 1819 in den Blick bekommt – in ihrem ganzen Umfange zu würdigen. Darüber darf auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß der Talmud nicht besonders hoch eingeschätzt wird. Prinzipiell war hier von einem Kreise, der übereinstimmend den „reinen Mosaismus“ liebt und verherrlicht, der Talmud als geistiger Ausdruck des Judentums mit anerkannt.

Moser schreibt weiter:

„Wie nun geschickt und weise an den gegenwärtigen Standpunkt anzuknüpfen sei, ist eine zweite Betrachtung, die wir anzustellen haben werden. Der ganze wirkliche Kulturzustand der Nation wird hierbei in Erwägung gezogen werden müssen, und eine diesen Gegenstand von allen Seiten beleuchtende Darstellung desselben eine der wichtigsten Aufgaben sein, die der Verein sich vorsetzen muß.

Da die Juden, aus Ursachen, die in dem zugrunde liegenden alten theoretischen System zu suchen sind, jeden Gegenstand des Lebens in das religiöse Gebiet hinübergezogen haben, so wird in einem solchen Entwurfe die Betrachtung der Religion die Hauptsache sein, an die sich alles übrige anreihet. Die Bibel und der Talmud sind die beiden Bücher, auf die man hierbei notwendig zurückgehen muß; und zwar ist es nicht ihr wesentlicher Inhalt allein der alles befriedigend erklärt und begreiflich macht, sondern die Geschichte des Studiums derselben, die Art wie sie aufgefaßt, verstanden und angewendet worden sind, muß mit berücksichtigt werden. Da aber die Bibel unbedingt, der Talmud wenigstens vorläufig und in gewissen Beziehungen dem neuen Gebäude zur Grundlage dienen muß, so wird in jedem Fall eine genaue sorgfältige Sichtung des darin gegebenen Stoffes nach seiner verschiedenen Brauchbarkeit erforderlich sein.

So enthält z. B. die Bibel zum Teil Geschichte der Vorväter, die ein unvergängliches Eigentum der Nation sind, welches der weniger selbstsüchtige, auf die Gegen-

²⁵ Immanuel Wolf freilich (*Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, 1822), sucht dieser Substanz des Judentums eine Idee als Inhalt zu geben, die Idee der „unbedingten Einheit im All“; – daß er trotzdem die Wissenschaft des Judentums dann so umfassend beschreiben kann, liegt an dem weiten Umfang und der geringen Bestimmtheit dieser Idee. Zum Ansatz einer Wissenschaft des Judentums ist die Annahme eines eindeutig bestimmten Ideengehalts des Judentums nicht nötig. Das schließt nicht aus, daß diese Wissenschaft dann a posteriori die charakteristischen „wesentlichen“ Strukturen herausarbeitet.

wart beschränkte Mensch, nicht so leicht aufgibt und das manchem schon ein mächtiger Beweggrund gewesen, den Standpunkt, wohin die Geschichte ihn gestellt, nicht zu verlassen, durch den Reiz, den große nationale Erinnerungen der Vorzeit auf edle Gemüter ausüben.

Ferner enthält die Bibel zum Teil morgenländische Poesie, die bald die Seele im erhabenen Schwung der Begeisterung fortreißt, bald das Gemüt zu reiner gottseligen Andacht stimmt, bald ins stille patriarchalische Leben einführt, in jenen heiteren Kreis, wo das rein menschliche eben als solches dem göttlichen näher ist; oder als bedeutungsvoller Mythos uns anspricht und mit der ältesten Weltanschauung vertraut macht.

In der Bibel sind uns drittens aufbewahrt Lehren und Aussprüche der reinsten und erhabensten Religion; ein kostbarer Schatz uralter Weisheit, an den wir uns vorzüglich halten, den wir vor allem hervorheben müssen, um von diesem zugleich durch die höchste Autorität geheiligten Standpunkte aus für unsere höchsten Zwecke zu wirken.

Viertens haben wir in der Bibel Vorschriften von Gebräuchen und Gesetzen für einen bestimmten Staat, Zeit und Klima, deren ferneres Bestehen zum Teil in größerem oder geringerem Widerspruch mit den Forderungen der neuen Zeit und neuen Verhältnisse wäre, zum Teil aber auch mehr oder minder wichtig zur Erhaltung einer Nationaleinheit ist, wie diese auch nach der richtigsten Idee gedacht werden möge.

Aber sowie wir an eine weise Benutzung des uns in der hl. Schrift dargebotenen, für die Bildung des Volkes zu denken anfangen, finden wir uns genötigt, im offenen Kampf gegen den Talmud aufzutreten, dessen verderblichen Einfluß für unser Zeitalter zu vernichten, wesentliche Bedingung einer nützlichen Judenreformation ist.

Auf die Wirkung der Verhältnisse selbst ist hierin schon viel vorgearbeitet worden, und sie werden auch in der Zukunft in einer Hinsicht unser Streben begünstigen, wenn auch von der anderen Seite durch die damit nur zu oft verbundene Erscheinung des Indifferentismus erschweren und ihm sogar entgegen sei, so daß eben hierin das Gleichgewicht zu erhalten eine der schwersten Aufgaben sein dürfte. Darum werden wir also einer Prüfung und Zerlegung des Talmuds nach seinen verschiedenen Tendenzen nicht völlig überhoben sein. Zwar nur ein kleiner Teil des Nützlichen und Brauchbaren dürfte sich aus diesem Chaos spitzfindigen Unsinn absondern lassen, aber als ganz bedeutungslos ihn verwerfen, wenn dieser Versuch auch gelänge, wäre wohl nicht ratsam.

Ein heilig zu haltendes Eigentum der Nation und daher Gegenstand der Aufmerksamkeit und Bearbeitung des Vereins ist ferner die Geschichte derselben in den traurigen Zeiten ihrer Zerstreuung. Ebenso sehr wie dieser Gegenstand bisher auf eine unverantwortliche Weise vernachlässigt worden, so sehr muß er jetzt benutzt werden zu ihrer eigenen Aufklärung nicht weniger – wie wichtig sie in dieser Hinsicht sei, darf Ihnen nicht auseinandergesetzt werden – als zur Berichtigung der heillosen Irrtümer und von verkehrten Ansichten nicht weniger als von menschenfeindlichen Gesinnungen eingegebenen Urteilen ihrer Gegner.

Gottesdienst und Unterrichtsanstalt, wofür bis jetzt das meiste getan oder vielmehr zu tun versucht worden ist, gleich wichtig als Mittel und Zweck, bieten der Tätigkeit des Vereins ein weites Feld dar, und ich glaube mich der angenehmen

Hoffnung überlassen zu dürfen, daß von dieser Seite wirksam zu sein, auf diesem Wege überall die besseren und richtigen Grundsätze in Anwendung zu bringen, von allen Schwierigkeiten die am wenigsten erhebliche angetroffen werden wird.“

Der Aspekt, unter dem hier die jüdischen Bildungstoffe und Kulturinhalte betrachtet werden, ist der ihrer Verwendbarkeit für den Organismus der jüdischen Gemeinschaft in ihrem augenblicklichen Bestande. In unserm Zusammenhange ist es nicht so wichtig, in welchen Abstufungen die einzelnen Quellen gewertet werden und wie demgemäß das Kulturziel der Gemeinschaft aussehen soll, als überhaupt die Tatsache festzustellen, daß diese nationalen Bildungstoffe wieder pädagogische Faktoren für den Nationalkörper werden sollen. Dieser Nationalkörper soll ja durch den Verein wieder einen „Mittelpunkt“ bekommen.

Der Wille, die Bildungsarbeit der Juden vom Judentum aus, wie es sich in seinen Quellen und Literaturzeugnissen darstellt, zu unternehmen, ist offensichtlich auch eine Hauptquelle für den Ursprung der Wissenschaft des Judentums. Aber unter dem Einfluß der geschilderten geistigen Motive erhält diese Bildungsarbeit gegenüber der gehaßten „Aufklärerei“ eine größere Innenrichtung. Der Ausgang von einem eigentlich neuentdeckten Begriff des jüdischen Menschen gewährt auch eine umfangreiche Betrachtung der jüdischen Gegenwartswirklichkeit.

„In dieser jüdischen Wirklichkeit nimmt die Religion, und was in ihr zu bessern ist, einen bedeutenden Platz ein; und so werden auch im Verein Fragen der Ästhetisierung des Gottesdienstes diskutiert; auch prinzipielle Äußerungen über das Recht der Reform tauchen hier auf. Nicht uninteressant ist ein Bericht, der sich mit der im Jahre 1808 vom Israelitischen Konsistorium geschaffenen Einrichtung der Konfirmation befaßt. Mit historischer Genauigkeit wird der Frage nachgegangen, nach dem Nutzen der Institution für die gegenwärtige Situation der Gemeinde gefragt und eine Untersuchung gefordert, „ob die Einsegnung überhaupt eine dem Judentum ursprünglich angehörige Einrichtung oder eine bloße Nachahmung der Kristlichen Kirche sey“. (Der Handschrift nach stammt dieser Bericht von Auerbach, sozusagen einem Vertreter des theologischen Elements im Verein.) Auch für den Gedanken einer neuen Bibelübersetzung zeigt man im Verein hohes Interesse, wie man überhaupt Anteilnahme am Gottesdienst und seiner Reform bekundet. Die religiöse „Verbesserung“ der Juden ist aber immer nur ein prinzipiell koordinierter, niemals im Mittelpunkte der Arbeit stehender Gegenstand der Vereinsaufgabe. Er gehört dazu, weil Aufgabe des Vereins es sein muß, die ganze Wirklichkeit der jüdischen Existenz kennenzulernen, wenn man nachher in diese Wirklichkeit handelnd eingreifen will. Auch von dieser Gegenwartsbezogenheit führt eine Linie zu den Motiven der Wissenschaft des Judentums²⁰. Ganz auf der Ebene dieser Gegenwartsbezogenheit liegt es auch, wenn Zunz und Jost dem Verein eine Aufzeichnung der an den Juden der damaligen Zeit haftenden Fehler einreichen. In der Gründung eines Archivs für die Korrespondenz, das leider niemals ausreichend mit Material

²⁰ Vgl. auch Wolfs Aufsatz in der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, 1822, S. 23, 24.

versorgt worden ist, drückt sich das Interesse für die jüdische Gegenwart aus. Während aber dieses wichtige Instrument des Vereins niemals eine breiter aufgebaute Tätigkeit entfalten sollte, weil die Mitarbeit der Freunde außerhalb Berlins sehr zu wünschen übrig ließ, konnte eine andere Einrichtung des Vereins eine verhältnismäßig große Aktivität und Fruchtbarkeit erweisen. Man gründete Gymnasialkurse für jüdische Jünglinge, die öffentliche Schulen nicht besuchen konnten und Handelsleute nicht werden sollten. An dieser Schule hat Heine²⁷ auch unterrichtet, und ist S. Munk auch Schüler gewesen. Diese Bildungsarbeit unter den Juden hat man bitter ernst genommen; was aber ihren Ton bestimmt, ist, daß ihr ein Judentumsbegriff zugrunde liegt, der nicht konfessionell, sondern wesentlich säkularisiert ist. Nichts ist dafür bezeichnender als die Diskussion über den Lehrplan dieser Unterrichtskurse. Der jüdische Charakter der Anstalt ist vorerst dadurch gesichert, daß Hebräisch selbstverständlich als Fach eingeführt wird²⁸. Aber Religionsunterricht wird nach einer ausführlichen Debatte als Fach im Unterricht abgelehnt. Wir glauben, daß diese Debatte ein nicht unwesentlicher Beitrag für die Verfolgung geistesgeschichtlicher Motive in der Entwicklung des Nachemanzipationsjudentums ist, und geben ihr Protokoll (Sitzung vom 22. Dezember 1821) deshalb ganz wieder.

„Dr. Auerbach trägt darauf an, in der Unterrichtsanstalt Religion zu lehren: Bei der Stiftung dieses Instituts können wir nicht bloß die Absicht gehabt haben, jüdische Individuen zu bilden, sondern für das Heil und die Erhaltung des Judentums selbst zu wirken. Daß jetzt so viele Glaubensgenossen sich taufen lassen, scheint mir besonders daher zu rühren, daß sie das Judentum nicht kennen; und haben sie auch ihre philosophische Ansicht von der Religion, so scheint mir das eben den Übergang zu befördern. Bei unsern Zöglingen ist eine solche philosophische Bildung noch nicht vorhanden, eben deshalb muß bei ihnen jetzt noch ein gemüthlicher Unterricht in der Mosaischen Religion von der heilsamsten Wirkung sein.

Gegen den Antrag sprechen: Kirschbaum: Ein Religionsunterricht fürs Gemüt schadet der freien Kultur; soll er aber für den Verstand sein, so ist er ein Kapitel der Metaphysik. Gute und feste Grundsätze gibt die Religion nicht, sondern die Moral. Dieselbe lehrt uns die Pflichten gegen die Nation.

Dr. Zunz: Ich bin nicht wider den Religionsunterricht, weil ich glaube, daß er eine schlechte Wirkung haben wird, sondern weil ich die Sache für unmöglich halte. Die jüdische Religion kann nur im häuslichen Leben anerzogen werden; nur das Positive, d. i. das Zeremoniell, wird erlernt. Unser Unterricht muß auf eine strenge,

²⁷ Das Material über Heinrich Heine und seine Beziehungen zum Verein ist jetzt zusammengefaßt bei *Hugo Bieber*, *Heinrich Heine, Gespräche, Briefe usw.*, Berlin 1926. Dort auch der interessante Bericht: „Bei Gelegenheit des Vorschlages (23. Februar 1823), der Verein möge ein Religionsbuch für die Jugend ausarbeiten lassen, bemerkt Heine, man dürfe das Judentum nicht in der Weise des modernen Protestantismus behandeln.“

²⁸ Sitzung vom 17. November 1821. Daß die Einführung des hebräischen Unterrichts in zeitgemäßen jüdischen Schulen nichts Selbstverständliches war, zeigt das Programm des „Lehrinstituts“ in Frankfurt a. M. Vgl. *Kracauer, Geschichte der Juden in Frankfurt a. M.*, Bd. II, 1927, S. 327. Im Kulturverein ist die Debatte darüber kurz. Auerbach, Zunz und Moser setzen sich mit Bestimmtheit für das Fach ein.

konsequente Verstandesbildung hinzielen; anbei können im Schüler Funken geweckt werden, die ihn über das Wesen der Religion besser unterrichten, als ein eigener Religionsunterricht.

Norrmann: Ich füge dem Gesagten beistimmend noch hinzu, daß der Religionsunterricht, welchen die Schüler bei den Lehrern des Talmuds anderweitig meist genießen, mit dem unsrigen in Konflikt geraten werde.

Moser: Israelitische Religion, von allem Dogmatischen frei, ist bloß Sache der Geschichte, in deren Vortrag daher auch ihre Entwicklung verflochten werden muß.

Für den Antrag sprechen: Wolf: Ich glaube, daß es einem Fremden nicht wenig Wunder nehmen würde, wenn er zum ersten Male hier anwesend darüber streiten, ja so viele Stimmen sich dagegen erklären hörte, daß in einer allgemeinen Bildungsanstalt auch Religion gelehrt werden solle. Mir scheint es allerdings, daß wir bei der Stiftung der Unterrichtsanstalt auch vorzugsweise den Zweck hatten, das reine, nationale Judentum, wie es dieser Verein anerkennt, zu lehren. Wenn aber der gelehrte Urheber dieses Antrages den Religionsunterricht vor der reifern Verstandesentwicklung eilends dem Gemüte der Schüler eingepflanzt wissen will, für das Gebiet der Religion vom Lichte des Verstandes alles Böse nach Art vieler neuer Theologen fürchtend: so scheint diese Ansicht seinem Gegenstande keineswegs günstig zu sein. Allemal aber scheint mir die Sache von der höchsten Wichtigkeit und der reifsten Überlegung würdig zu sein. Mögen wir uns daher mit der Entscheidung nicht übereilen. So viel ist gewiß, daß die Verwirrung, die in der Welt des Juden dormalen herrscht, allermeist davon herrührt, daß man nirgends über die Art des Religionsunterrichts einig ist, meist denselben ganz vernachlässigt. Ist aber die jüdische Religion eine positive und soll sie sich erhalten, so muß sie gelehrt werden. Es scheint mir daher Sache unseres Vereins zu sein, auch hierin mit gutem Beispiel voranzugehen und eine Norm festzustellen; darum stimme ich für den Antrag des Dr. Auerbach.

Schönberg: Ich spreche für den Antrag, weil ich mich von seiner Heilsamkeit in dem Kreise meiner Erfahrung überzeugt habe. Ich habe gesehen, wie Jünglinge, die Blüte der Nation, früher unerfahren in dem Wesen der Mosaischen Lehre, mit dem größten Enthusiasmus den Religionsvorträgen eines Sachverständigen beigewohnt haben. Die jüdische Religion hat allerdings Dogmen, z. B. die Lehre von der Einheit Gottes, welche zu glauben Pflicht ist. Die jüdische Religion ist eine positive, und ich glaube daher nicht mit Wolf, daß wir unser Judentum, sondern das allgemeine zu lehren haben.

Marcus: Der gänzliche Verfall des Studiums der hebräischen Sprache könnte durch einen zweckmäßigen Religionsunterricht besonders aufgehalten werden; es wäre zweckmäßig, wenn gerade unser Verein hier ein Schema aufstellte, und gerade durch einen solchen Unterricht könnte das Unwesen des Zeremoniells gebannt werden.

Dr. Zunz: Der Einfluß der Religion muß sich in der Kindheit in der frühesten Erziehung äußern, später kann der Unterricht in derselben nur mittelbar an die Verstandeswissenschaft, besonders an die Geschichte angereicht werden. Reformation und Veränderung des Judentums ist aber dem Verein auch für sich fremd. Die Regierung, welche ohnedies den Verein für eine Tempelpartei zu halten scheint, könnte auch leicht durch einen von der alten Form abweichenden Religionsunterricht von dem Verein einen ungünstigen Begriff erlangen.

Dr. Auerbach: Lassen wir das letztere dahingestellt; so bleibt es doch immer wahr, so gibt es doch allgemeine Religionswahrheiten über Gott, Unsterblichkeit, Bestimmung usw., die der Jugend, die davon noch keinen Begriff hat, gelehrt werden müssen. Gewöhnlich werden jüdische Jünglinge von diesen Dingen erst durch christliche Schriften, auf christliche Weise belehrt und wissen daher nicht, daß auch ihre Religion diese Probleme löst – daher die geringe Achtung für die jüdische Religion.

Wolf: Es sei mir nur noch erlaubt, das gegen Herrn Kirschbaum zu bemerken, daß allerdings zugegeben werden muß, daß die Probleme der Religion auch in der Metaphysik gelehrt werden, aber anders und von einem andern Standpunkte aus, als in der Religion. Zum metaphysischen Standpunkt erhebt sich nicht jeder, die Religion ist für jedermann. Sonst studierte jeder Jude die Bibel, wo nicht gar die ganze jüdische Theologie; jetzt geschieht dies nicht mehr, daher muß die Religionswahrheit schematisch aus den Urkunden zusammengestellt, gelehrt werden. Freilich kann sie dann auch philosophisch beleuchtet und entwickelt werden. Gegen den Herrn Dr. Zunz erlaube ich mir nur noch zu bemerken, daß die Regierung leicht auch von einer Unterrichtsanstalt eine üble Meinung geben dürfte, in der die Religion gar kein Gegenstand der Lehrvorträge ist.

Der Präsident: Ich glaube nicht, wie bemerkt worden ist, daß ein Fremder sich über die vielfache Debatte über diesen Gegenstand wundern dürfte, da nichts vielseitiger betrachtet werden kann als gerade die Religion. Es ist aber die ganze Sitte und das Leben des Juden religiös. Der Jude betrachtet alles vom religiösen Standpunkt aus, verschmelzt alles mit der Religion. Wir wollen aber die Religion auf ihr eigenes Bezirck zurückweisen und der klaren und reinen Vernunft in ihrem Gebiete die Herrschaft lassen. Insofern ist unser Streben gerade antireligiös. Auch ist ein abgesonderter Unterricht in der Religion bloß dem Christentum nachgeahmt und bei keinem Volke des Altertums anzutreffen. Über Gott, Unsterblichkeit usw. gibt nur die Philosophie genügende Auskunft, und nach ihr hat sich jeder seine subjektive Religion zu formen.

Es wird über den Antrag abgestimmt; mit fünf Stimmen gegen vier durchgefallen.“

Eine solche Säkularisierung des Judenproblems war etwas Neues, unter dem Aspekt der Geistesgeschichte der Juden gesehen; sie war es aber auch in den Augen der Zeit. Dafür mag eine kleine Anekdote, die sich uns in den Vereinsakten bietet, bezeichnend sein:

Der Verein wollte von der Regierung als Körperschaft anerkannt werden und richtete ein entsprechendes Gesuch an die Regierung. Ganz automatisch beging die Regierung einen Lesefehler, las statt „Kultur“ „Kultus“ und wies den Verein für „Kultus und Wissenschaft der Juden“ an das Konsistorium als zuständige Stelle. Der Vorstand mußte dann den Irrtum aufklären und sich noch einmal an die Regierung wenden.

In mannigfacher Hinsicht interessant ist auch die Aussprache über den Namen des Vereins; sie beginnt am 27. Mai 1821, aber erst am 5. Juli 1821 einigt man sich auf den von Gans vorgeschlagenen Namen „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden“. Zunz schlägt folgende Namen vor: 1. „Verein für

Literaturfreunde“; 2. „für Beförderung der Bildung unter den jüdischen Glaubensgenossen“; 3. „Academia“; 4. „Philagathia“; 5. „Symposion“. Andere Mitglieder schlagen Namen vor wie „Harmonie“, „Humanitätsgesellschaft“, „Zionia“, „Maccabäer“, „Verein jüdischer Kulturfreunde“, „Libanonia“, „Verein jüdischer Humanisten“. Im Verlauf dieser Debatte taucht auch zum ersten Male der Name der „Wissenschaft des Judentums“ auf, der dann im März 1822 dem Zensurkollegium im Zusammenhang mit dem Namen der Zeitschrift auch vorliegt. Jedenfalls – eine ironische Verflechtung – stammt dieser Name von Gans, dem späteren Renegaten! Dort wo dieser Ausdruck nach einem Vorschlage von Gans, den Verein „Verein zur Beförderung der Kultur unter den Juden und der Wissenschaft des Judentums“ zu nennen, zum ersten Male in den Protokollen vorkommt, unterstreicht Zunz, der – vielleicht als alter Mann – die Protokolle noch einmal nachgelesen hat, den Ausdruck „Wissenschaft des Judentums“ (27. Mai 1821). Als man sich dann auf den endgültigen Namen einigte, mußte Gans auf Anfrage ausdrücklich betonen, daß „unter diesem allgemeinen Ausdruck (Wissenschaft der Juden) sowohl die von den Juden betriebene als auch die „Wissenschaft des Judentums“ enthalten gedacht werden könnte.

Was den Umfang der säkularisierten Arbeit, die man von seiten des Vereins für das Judentum plante, anbetrifft, so müssen wir uns hier mit einem Hinweis summarischer Art begnügen. Freilich ist ja auch das meiste dieser Arbeit Plan geblieben oder kam nicht über die Anfänge hinaus. Auf das Archiv für die Korrespondenz haben wir schon oben hingewiesen. In der „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums“ finden wir auf S. 533 ein Beispiel dafür, wie diese Korrespondenz gedacht war. Heinrich Heine berichtet im November 1822 über zu gründende Frauenvereine im Sinne der Kulturtendenzen des Vereins²⁹. Große Aufmerksamkeit schenkt man auch dem Bemühen, den Juden den Weg zur Landwirtschaft zu ebnen; vorerst will man eine Liste aller jüdischen Gutsbesitzer aufstellen, die jüdische Eleven aufnehmen können.

Gerade die enge Verknüpfung mit den Gegenwartsfragen der jüdischen Gemeinschaft ist es auch, die dem Begriff der Wissenschaft des Judentums eine so breite Grundlage gibt. In dem schon zitierten Aufsätze von Wolf in der Zeitschrift des Vereins („Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums“) findet das einen beredten Ausdruck:

„Wenn von einer Wissenschaft des Judentums die Rede ist, so versteht es sich von selbst, daß hier das Wort Judentum in seiner umfassendsten Bedeutung genommen wird, als Inbegriff der gesamten Verhältnisse, Eigentümlichkeiten und Leistungen der Juden, in bezug auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Literatur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten; – nicht aber in jenem beschränkteren Sinne, in welchem es nur die Religion der Juden bedeutet.“

Daß diese umfassende und übergreifende Definition des Begriffes einer Wissenschaft des Judentums und damit auch die umfassende und übergreifende

²⁹ Vgl. Bieber, aaO, S. 30.

Bestimmung des Begriffes des Judentums nicht allein von der praktischen, auf die Gegenwartsarbeit tendierenden Richtung des Vereins bedingt ist, darauf brauchen wir nach unseren Hinweisen auf die veränderte geistige Position der Kulturvereiner überhaupt nicht mehr speziell einzugehen. Die subtilste Ausführung hat das neue Wissenschaftsprogramm in dem Aufsatz von Zunz „Grundlinien zu einer zukünftigen Statistik der Juden“ erhalten³⁰.

Immer mehr und immer bewußter beschränkt sich der Verein auf die wissenschaftliche Tätigkeit³¹. Das ist im Vergleich zu den ursprünglichen, groß-angelegten praktischen Plänen, die das ganze Leben der Juden umspannen sollten, eine starke Einschränkung, die im Statut des Vereins mit dem Streben zur Konzentrierung der Kräfte gerechtfertigt wird. Man darf aber nicht vergessen, daß ein viel positiverer geistesgeschichtlicher Grund diese Entwicklung des Vereins förderte: Die Zeit fühlte sich als die Zeit des Geistes, die Wissenschaft war ihr nichts anderes als Sprachorgan dafür, daß nun der Geist zum Bewußtsein seiner selbst gekommen war. Die Wissenschaft sollte durch ihre Existenz, durch ihre Arbeit Zeuge sein, daß das Zeitalter des Geistes, ein neuer Weltenmessias, nun herangekommen sei. „Eschatologisch“ hat man diese Zeitstimmung genannt³². Und schon auf den ersten Seiten der Zeitschrift hört man gleiche Töne:

„Die Juden müssen sich wiederum als rüstige Mitarbeiter an dem gemeinsamen Werke der Menschheit bewähren; sie müssen sich und ihr Prinzip auf den Standpunkt der Wissenschaft erheben, denn dies ist der Standpunkt des Europäischen Lebens. Auf diesem Standpunkte muß das Verhältnis der Fremdheit, in welchem Juden und Judentum bisher zur Außenwelt gestanden – verschwinden. Und soll je ein Band das ganze Menschengeschlecht umschlingen, so ist es das Band der Wissenschaft, das Band der reinen Vernünftigkeit, das Band der Wahrheit.“³³

Die Wissenschaft als Dienerin der Wahrheit folgt ihrem inneren Gesetz, wenn sie zur Alleinheit, Allvereinigung strebt. Hatte aber nicht auch gerade sie das Neue sehen gelehrt, hatte nicht auch gerade sie den Blick geschärft für das einzelne, in sich Abgeschlossene, Individuelle? Hatte man nicht gerade mit ihrer Hilfe den Wert des Selbst, des Eigenen und Wesentlichen des Individuums gesehen? Eine Einigungsarbeit hatte die Wissenschaft des Judentums, ja, schon die Konzeption ihres Begriffes allein, für die Generation erfüllt: Die Wissenschaft des Judentums ging auf den ganzen Menschen, und weil sie den ganzen jüdischen Menschen in all seinen Beziehungen zur Welt zum Objekt hatte, sich gleichsam über ihm wölbte, konnte der jüdische Mensch nun nicht mehr fest und unabänderlich Bürger zweier Reiche, des Reiches des geoffen-

³⁰ Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, S. 523. (Von der Zeitschrift sind bekanntlich nur drei Hefte erschienen.)

³¹ Vgl. hierzu den „Entwurf von Statuten des Vereins usw.“, Berlin 1822, gedruckt bei Ferd. Nietack.

³² Vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 1921, S. 1–10.

³³ Zeitschrift, S. 24.

barten Gesetzes und der übrigen Welt sein. Aber die andere Frage blieb offen: Die Wissenschaft zeigt gerade die Einmaligkeit des Judentums, die nur im Eigenbewußtsein der Juden spricht. Wie wird diese Isoliertheit überwunden?

Ist solche Fragestellung erwachsen aus dem Geiste der Zeit, so wird es uns nicht wundernehmen, sie auch in der geistigen Bewegung der Zeit außerhalb der jüdischen Fragestellung anzutreffen. So z. B. ringt auch Schleiermacher³⁴ mit dem Problem. Auch er weiß, daß die Welt aufgeteilt ist in Individualitäten der Völker und der Sprachen. Sie können und werden niemals in ein Einerlei zusammenfließen. Die „unablösbare und unübertragbare Individualität des Denkens und Sprechens“ – sie muß dennoch wieder einmal sich zum „Allgemeinen und Identischen zu organisieren streben“. Für Schleiermacher gibt es einen Ausweg aus jenem Konflikt von „Allgemeinem und Besonderem“. Die „Gemeinschaft der Akademien“ stellt jene große Vereinigung des Geschiedenen dar. Die Wissenschaft des Judentums – kehren wir zu unserem Kreise zurück – müßte nun eine große Akademie sein, wenn wir den Ausdruck Schleiermachers weiter gebrauchen sollen. Hat das Judentum diese Akademie, diese Wissenschaft, dann kann es Eigenes sein und kann dennoch die Brücken bauen hinüber zur Welt, zur Allheit, zu Europa, das nun auf dem Standpunkt der Wissenschaft steht³⁵.

Man hat in dem Schwunge solcher Gedanken, die in der dritten Rede von Gans begeisterten Ausdruck finden, die „nationale“ Arbeit wohl immer mehr hinten herab gleiten lassen. Oft ist diese Arbeit von gewohnter „Aufklärungsarbeit“ gar nicht zu unterscheiden. Der Gedanke der Wissenschaft des Judentums stand ganz im Vordergrund, man griff nicht mit starken Fäusten in das Reich der Praxis, wie man es doch ursprünglich gewollt hatte. Aber neue Absichten, neue Richtungen geben sich immer wieder wenigstens zu erkennen. Im September 1821 reicht der stud. med. Sinai Kirschbaum dem Verein eine ebenso phantastisch wie naiv klingende Eingabe ein:

„Auf Verlangen Ihres gegenwärtigen Präsidenten, Herrn Dr. Gans, habe ich die Ehre, Ihnen, meine Herren, hiermit den Plan und die Absicht einer Reise vorzulegen, die ich, bloß zum Nutzen und Besten meiner Nation schon im nächsten Frühjahr anzutreten, mir fest vorgenommen habe. Was mich zuerst auf diesen Ge-

³⁴ Vgl. *Schleiermacher*, Brouillon zur Ethik. 17. Stunde (1805/1806), Werke, Ausgabe von Braun u. Bauer, Leipzig, Meiner 1913, II. Band, S. 101.

³⁵ In einem „Commissionsbericht über das wissenschaftliche Institut des Vereins“ vom 29. Dez. 1821 schreibt Moser: „Der Name Wissenschaft des Judentums ist neu, weil die Sache es ist. Dem Verein ist sie zuerst entstanden, entstanden aus dem Bestreben, das er vor allem ergriffen hat, sich über den äußeren Zwiespalt, der im Judentum und vermittels der Juden positiv in die Welt gesetzt, durch den universellen wissenschaftlichen Standpunkt zu erheben und von da aus die Befreiung des in unwürdige Dienstbarkeit geratenen reinen Elements desselben zu bewirken. Was aber eine Wissenschaft begründet, das ist in der Geschichte ein in irgendeiner Zeit selbständig gewordenes Prinzip, das sich seine eigene Welt geschaffen hat und so eine Masse historischen Stoffes unter allen Beziehungen menschlichen Seins, Denkens und Handelns belebt und beseelt.“

danken gebracht, war eine Nachricht von den Falashas oder den Juden in Abyssinien, die unter eigenen Königen stehen, und von denen ich in einer besonderen Schrift zu handeln willens bin, es schien mir nämlich, daß ein Volkszweig, der von einer schon kultiviert gewesenen Nation abstammt, noch immer eine Regierungs-Verfassung hat, und an den Handwerken und Künsten des Friedens gewöhnt ist, durch Annahme europäischer Kultur dahin gebracht werden könne, der ganzen Nation historische Bedeutsamkeit zu verschaffen; und so beschwerlich eine Reise dahin auch ist, und so chimairisch der Gedanke vor der Ausführung zu sein scheint, so glaubte ich dennoch, daß die bloße Möglichkeit dieses wichtigen Erfolges an sich schon die größte Aufopferung verdient, und beschloß, dieses Opfer in meiner eigenen Person der Nation darzubringen.

Ich ließ mich aber um so weniger von diesem Vorhaben abschrecken, als ich bedachte, daß selbst im Falle des Mißlingens die Reise ihren großen Wert haben kann und wirklich haben wird, indem sie Gelegenheit darbietet, die zerstreuten Überreste der Nation in den verschiedenen Sekten und Spaltungen, die von verschiedenen Sitten, Gebräuchen und Religionsmeinungen veranlaßt wurden, kennenzulernen, und dasjenige zu abstrahieren, wodurch es möglich gemacht werden könnte, sie bei all ihrer Geteiltheit in ein Korpus zu verwandeln, was jeder vernünftige Mann gewiß für höchst wichtig halten wird. Ich zähle aber hierher alles, was nur die entfernteste Verwandtschaft mit unserer Religion hat, Karaiten u. dgl., selbst Samaritanen nicht ausgenommen; ja ich halte selbst das Studium der Mohammedaner als für uns notwendig, da diese Völker über kurz oder lang Kultur annehmen werden, und es uns, bevor dies geschieht, möglich ist, es zu unserm Wohl zu lenken. In dieser Absicht faßte ich den Entschluß, meinen Weg über Palästina zu nehmen, und die Vorteile, die ich mir davon verspreche, sind folgende: 1. Die Juden zu Jerusalem, welche in die entferntesten Gegenden reisen, um für die Einwohner dieser Stadt zu kollektieren, können mich in den Stand setzen, im voraus zu urteilen, welche Provinzen die interessantesten Entdeckungen erwarten lassen. 2. Ich bin da in der Nähe der Samaritanen und kann, ohne viel Zeit und Kosten zu verlieren, diese in ihrer Heimat besuchen. 3. Was sehr wichtig ist, ich kann aus Jerusalem Empfehlungen nach dem glücklichen Arabien mitnehmen, um mich da so lange aufhalten zu können, bis ich hinlängliche Nachrichten von der gegenüberliegenden Küste von Abyssinien eingezogen habe.

Dies ist ungefähr das, was ich von meinem Unternehmen denke. Das nähere können nur die Erfahrungen auf der Reise selbst lehren. Ich hoffe, daß Sie, meine Herren, der Tendenz sowohl als dem Unternehmen selbst Ihren Beifall nicht gänzlich versagen werden, so sehr auch beschränkte Köpfe darüber schwindlicht werden mögen, und bleibe mit aller Ehrfurcht

Euer Wohlgeboren ergebenster
Sinai Kirschbaum, med. stud.“

Man könnte meinen, dieses Schreiben sei einer ernsthaften Würdigung von uns aus nicht wert; aber es gewinnt dennoch eine gewisse geistesgeschichtliche Bedeutung, wenn man bedenkt, daß der darin enthaltene Vorschlag vom Verein sehr ernsthaft in Betracht gezogen wurde³⁶. Zwei Gutachten über das

³⁶ Daß Kirschbaum von Mordechai Immanuel Noachs Gedanken angeregt worden ist, scheint mir außer Zweifel zu stehen. Auch Noah schließt übrigens die Samaritanen in seine nationalen Pläne ein. Vgl. *Gelber*, Vorgeschichte des Zionismus, Wien 1927.

Schreiben Kirschbaums liegen vor; sie sind von Immanuel Wolf und von Moses Moser verfaßt, und auch in ihnen zeigt sich die veränderte, aktivere Beziehung zum Judenproblem, wenngleich sie beide die Naivität verurteilen, mit der der junge Mann an ein solches, lange wissenschaftliche Vorbereitungen erforderndes Vorhaben herangeht. Wolf und Moser weisen auf die Art dieser notwendigen Vorbereitungen hin, beide ermahnen ihn, die Sache etwas wissenschaftlicher anzupacken. Mosers Bericht schließt noch mit der besonderen Empfehlung, man solle die Kulturbestrebungen des Vereins erst einmal auf einem näher liegenden Gebiete zur Geltung bringen.

„Überhaupt muß bei dem Hervortreten solcher ins grenzenlose Weite hinausgehenden praktischen Entwürfe mit Nachdruck auf das Näherliegende und uns unmittelbar angehende hingewiesen werden, ein wie viel festeren und doch noch sogar wenig von Deutschland aus bearbeiteten Boden für ein hohes, den Dank der ganzen Menschheit verdienendes Wirken, z. B. Polen und Ungarn, in Hinsicht der Juden sei. Deutschlands Juden haben von jeher die Bettlerhorden ernährt, die jahraus jahrein von dorthen eindringen, haben an den Witzen und der talmudischen Gelehrsamkeit wandernder Polen gierig gesaugt und ihnen dafür einen Zehrpennig hingeworfen, aber – was ein leichtes war, nun einmal einen Mann von ernstem Willen und gediegener Kraft hinzusenden, bloß um zu sondieren, zu untersuchen, wohin ein Funke von Bildung geworfen, wohl zünden dürfte, das haben sie nie versucht, dafür wird im Himmel kein Lohn ausgeschrieben. Welch eine weit größere Teilnahme von seiten des Vereins also ein Unternehmen dieser Art verdiente, leuchtet wohl von selbst ein und wie es nützlich sein dürfte, Herrn K. hierauf aufmerksam zu machen.“

Aber gerade Moser hat Interesse für Kirschbaums Plan eben nicht nur von der wissenschaftlichen Seite der Sache her. Freilich auch er sieht es als bedeutend an, daß nun von jüdischer Seite eine Forschungsreise veranstaltet werden soll, damit die Einbeziehung der Juden in das Weltreich der Wissenschaft wieder einen Schritt vorwärts gebracht werden kann. Vor allen Dingen aber ist er gepackt, ja begeistert von der neuen Art jüdischer Aktivität, die in diesem Plane verborgen liegt. Jüdisches Wirken war bis nun gehemmt durch das kontemplative Hoffen auf einen *deus ex machina* = Messias, der „schon von selbst zu gehöriger, bestimmter Zeit alles in Ordnung bringen wird“. Nun regen sich Zeichen dafür, daß man sein Schicksal wieder leiten wolle. Moser schreibt u. a.:

„Solange auf der Pyrenäischen Halbinsel noch nicht der Despotismus mit einer herrschenden Kirche in den Bund getreten war, um dem Kreuze einen Triumph über Menschlichkeit und Völkerwohl zu verschaffen, der kein geringerer war über des Gekreuzigten verkannte, verachtete Lehre; so lange Juden und Mauren daselbst noch den Wohlstand und die Kultur des Landes mit dem eigenen Wohlstand, mit der eigenen Kultur erhalten, unterstützen und erhöhen durften, bestand eine Verbindung zwischen den Juden des Orients und Okzidents, deren gegenseitiger wichtiger Einfluß noch zu wenig wissenschaftlich erörtert worden ist, um in seinem ganzen Umfange erkannt werden zu können, was in den seitdem verflossenen drei

Jahrhunderten von einer solchen Verbindung hie und da noch stattfand, kann auf keine Weise mit jener verglichen werden. . . Manches Stückchen heiliger Erde zwar liegt auf unseren Begräbnisörtern zu sanfterem Kopfkissen des Entschlafenen, reiche Almosenspende für die Betenden auf Zion wurde durch neugiererregende Jerusalemetsche Wanderer vermittelt, aber wo zeigte sich die Wißbegier zu einer wissenschaftliche und praktische Zwecke verfolgenden Reise in jene Gegenden angeregt? War es doch genug an der Überzeugung von dem unterirdischen Rollen aller Körper zur seligen Auferstehung in Jerusalem! Was sollte in den öden finsternen Tagen des Exils, in dem langweiligen Zwischenakt des großen Dramas, dessen Held das Volk Israel ist, zu einer regelmäßigen, die Erwartung befriedigender Entwicklung desselben zu tun notwendig befunden werden, da ein *deus ex machina*, Messias genannt, schon von selbst zu gehörigen bestimmten Zeit alles in Ordnung bringen wird? Aber nach diesem Harren der Zuschauer durch Hunderte von Jahren, wird endlich ein allgemeines Gähnen Zeichen der eingetretenen Ungeduld, richtige Schauspieler stellen sich auf die Bühne und lehren das Volk, daß das Stück nur aus dem Stegreife fortzuspielen sei, wenn nicht ein allgemeines Austrommeln das Ende davon sein soll. Ein solches Spielen aus dem Stegreif ist unser Verein. Um solches ist der an den Verein das Wort richtende, der Arzneikunde beflissene H. Sinai Kirschbaum, bemüht. Wie treffend läßt sich nun nicht wieder die von dieser Seite eingetretene neue Zeit mit den Ereignissen auf der Pyrenäischen Halbinsel in Beziehung bringen, wo ein der Zuchtrute des Despotismus entwachsenes Volk schon in der Wiege seiner Freiheit die Schlange herkulisch zerreißt, die es in seinem Busen findet? Aber ich will diese Betrachtung nicht näher führen, um mich nicht von dem Besonderen meines Gegenstandes zu sehr zu entfernen. Da mag nun vor allen Dingen das Schwindeln der Beschränktheit ferngehalten werden, das der Schluß des vorliegenden Briefes in Erwähnung bringt. Weiß sich der Schieferdecker darüber zu erhaben, dessen Sturz von der Sonnennähe einer Turmspitze das ängstlich gaffende Volk unvermeidlich glaubt, warum sollte es nicht ein mit geistiger Kraft begabter Mann vermögen. . .“

Hier ist das durch die Einsicht einer Substantialität des jüdischen Menschen geforderte Prinzip einer eigenen Wirksamkeit des jüdischen Menschen auch für einen weiten Umfang zum klaren Ausdruck gebracht. Der Messias wird in den Bereich der menschlichen Handlung gelegt, und das Problem „Judentum“ wird bis zu der mutigen Frage hinaufgeführt, ob durch Aktivität das Ganze des Judentums wieder Bedeutsamkeit erhalten könne.

Gehen wir zu einer Analyse der drei Reden von Eduard Gans über, so möge sie dazu dienen, einiges schon Angedeutete stärker zu betonen, manches neu anzudeuten und hier und da Linien aufzuzeigen, deren Weiterverfolgung nicht unlohnend wäre.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß die jüdische Realität, die Gans vor Augen hat, zu der er sich in Beziehung setzt, ihm zunächst und auf den ersten Blick kein „Judentum“, kein geistiger Inhalt ist, dem er sich aus Notwendigkeit oder aus Glaubensgründen verbunden fühlen muß. Die jüdische Realität, die er sieht, ist der jüdische Mensch – in seiner Hilfsbedürftigkeit und in seiner Kulturbedürftigkeit. Es ist noch nicht der Jude in der metaphysischen Sub-

stanzialität, wie er etwa bei List uns begegnete, vielmehr der Jude in seiner Diesmaligkeit, in seiner augenblicklichen Situation. Sie besteht in einer gewissen Zufälligkeit und wird gesehen, ohne daß der sich auf sie richtende Blick mit ihr zusammen auch gleich die gewaltige Reihe ihres Werdens betrachten müsse. Soziologische Gegebenheiten sind es, die für Gans die Verbindung mit der jüdischen Realität allein herstellen. Von da aus führt erst der Weg dazu, diese Erscheinungen der Wirklichkeit in das Reich der geistigen Geltungen einzuordnen. „Geburt, Verwandtschaft, Erziehung, freundschaftliche Verhältnisse und die Bande, so jene zarteren Eindrücke der kindlichen Erinnerung weben, die der edlere Mensch niemals verliert, ohne zugleich aufgehört zu haben, der Edlere zu sein, fesseln uns an die Glaubensgenossen.“³⁷ Aber auf diesem Grunde der vitalen und gefühlsmäßigen Gegebenheiten soll die Stellungnahme allein nicht aufgebaut sein; zu sehr steht man durch die wichtigsten Elemente seiner Bildung außerhalb des Judentums. „Dankbarkeit für die Wohltat unserer Erziehung und unserer Menschwerdung im besseren Sinne, Dankbarkeit für den Standpunkt, auf den wir uns haben stellen dürfen, fesselt uns an das Vaterland.“³⁸ So ist es zu verstehen, daß an die Judenfrage vor allen Dingen einer objektiven, allgemeinen ethischen Forderung gemäß herangegangen wird. An den oben zitierten Satz über die Bande, die an das Judentum fesseln, reiht sich unmittelbar ein sehr charakteristischer Satz an: „Das natürliche Wohlwollen, das jede verwahrloste Menschenklasse im allgemeinen, der verwahrloste Bruder aber vor allen Dingen in Anspruch nimmt, fesselt uns an die Glaubensgenossen.“³⁹ Daß die jüdischen Menschen „Brüder“ sind, dieser Tatbestand ist nurmehr – diesen Eindruck gewinnt man aus der angeführten Formulierung – der Spezialfall eines Allgemeinen, und das subjektive Moment der Blutsverbundenheit hat keinen höheren Platz in der Ordnung der Werte, solange nicht mit den Mitteln des Geistes dieses Faktum des Jude-Seins, das mehr zufällig mir nahe gelagert ist, geistig erarbeitet, sinngemäß erfüllt ist.

Wenngleich es für Gans keinen absoluten, zwingend wirksamen Ideeninhalt des Judentums gibt, so muß er, der so nüchtern auf die Realität blickt, dem Geiste seiner Zeit verbunden, dennoch weiter fragen. Er muß weiterfragen, ob dieses Judentum, wenn auch keinen aktuellen Inhalt, nicht vielleicht doch eine Ganzheit habe, Individualität sei, die nicht negierbar, nicht hinwegleugbar sei, wie Geschichte eben nicht negierbar, nicht aus der Welt zu schaffen ist. In diesem Weiterfragenmüssen erfüllt sich ein Schicksalsmäßiges für Gans und seinen Kreis: Man möchte das Judentum nur als eine lösbare Frage des soziologischen Verhaltens betrachten und kommt doch nicht davon los, nach dem „Was“ des jüdischen Menschen zu fragen; man kann sich dem auch nicht

³⁷ Wir zitieren die drei Reden von Gans nach der Ausgabe von Rubaschoff in: *Der jüdische Wille*, I. Vgl. zu unserer Stelle ebenda S. 39.

³⁸ AaO.

³⁹ AaO.

entziehen, daß, sogleich nachdem man das Problem des gegenwärtigen Judentums gesehen hat, die Geschichte dieses Judentums mitgesehen werden will.

Die erste von Gans' drei Reden beginnt mit einer Gleichsetzung von Leben und Wollen, oder genauer: von Leben und einem „bestimmten Wollen“. Was einer gewollt, erstrebt hat, das ist das Kriterium seiner menschlichen Bedeutung, und nur wenn der Mensch sich ganz mit einem bestimmten Wollen erfüllt, hat er das Bewußtsein seines tiefen Zusammenhanges mit Gott erlangt. Von dieser These aus erhebt sich dann die weitere Frage, ob die jüdische Existenz nicht ein Brachland ist, das von einem Wollen noch nicht erfaßt und bestimmt ist und gerade deshalb den Zusammenhang des jüdischen Menschen – in dieser willenlosen jüdischen Zeitsituation – mit dem Göttlichen verhindert!

In diesem Fanfarenruf zu einem jüdischen Willen liegt unzweifelhaft etwas von jener von uns schon oft betonten neuen Aktivitätsstimmung. Aber man darf nicht vergessen, welche innere Auflockerung dieser Willensbegriff bei Gans erfahren muß. Hier in diesen ersten Zeilen der ersten Rede steht das Wort „Wollen“ nachbarlich neben dem „Bewußtsein“, und auch die beiden Begriffe zeigen hier die innere Nähe – und diese Nachbarschaft ist auch von Hegel her bekannt. Durch die innere, tief im System begründete Verkopplung des Willensbegriffes mit dem Bewußtseinsbegriff bei Hegel, also einer Transposition gewissermaßen des Willens in eine mehr theoretische Sphäre erhält der Willensaufruf auch bei Gans eine wesentlich andere Färbung. Wille, so sagt Hegel⁴⁰, ist „an sich das Bewußtsein der Persönlichkeit oder eines Jeden“. Ruft Gans nun zu einem Willen auf, der das Judentum zum Gegenstande hat, so hört man schon im ersten Ansatz jenes theoretisierende, auf Erkenntnis vor allen Dingen hinziehende Moment heraus. Zum Willen zu kommen, heißt hier zum Bewußtsein zu kommen, heißt recht eigentlich, zur Wissenschaft vom Judentum zu kommen⁴¹; denn der zum Eigenbewußtsein gekommene Geist ist die Wissenschaft.

Nach all dem, was wir bis nun von den inneren Tendenzen des Vereins kennengelernt haben, wird es nicht Wunder nehmen, wenn Gans an die Frage des Judentums herangeht, indem er ausdrücklich betont, die Fragestellung dürfte nicht lauten: „Wie sind die Juden?“, sondern sie habe zu lauten: „Was sind die Juden?“, was ist ihre seinsmäßige Bedeutung?⁴² Diese seinsmäßige Bedeutung der jüdischen Existenz ist keine immanente, keine – religiös gesprochen – offenbarungsmäßige; die Seinsbedeutung der jüdischen Existenz erfassen, heißt vielmehr den Ort dieser rudimentären Existenz in der Situation Europas, des europäischen Geistes, bestimmen. Europa, das nun – nach der Grundüberzeugung der Zeit – in die Epoche des Geistes und der Wissenschaft

⁴⁰ Vgl. *Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Georg Lasson (Philosophische Bibliothek Meiner), S. 380.

⁴¹ Vgl. die Hegelsche Wissenschaftsdefinition, ebenda S. 17. „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft.“

⁴² Zweite Rede aaO, S. 109.

eintrat, war gleichsam das Symbol metaphysischer Verwirklichung, und so wird erst recht das soziologische Problem des Judentums zu einem metaphysischen, zumal die Hinneigung zu dieser Fragestellung schon in der Problemwendung vom „Wie“ zum „Was“ angelegt war. In diesen Zusammenhang gehören auch wohl die folgenden Worte aus der dritten Rede:

„Fragt man mich aber, was die Zeit wolle, so antworte ich: sie will das Bewußtsein von sich erringen, sie will nicht bloß sein, sondern auch sich wissen. Kein Leben soll gelebt werden, von dessen Notwendigkeit sie nicht auch zugleich überzeugt sei, keine Erscheinung soll sich zeigen, von der nicht die Gewißheit da sei, daß sie nur so und nicht anders erscheinen könne. Indem dieses Streben der Zeit die höchste Stufe ist, die überhaupt errungen werden kann, liegt in ihm auch die höchste Beruhigung und die höchste Versöhnung.“⁴³

Dieser Rechtfertigung durch Durchdringung mit dem Geiste muß sich auch das Judentum unterziehen lassen; das bedeutet zugleich, daß es nun nicht mehr Gegenstand der „Aufklärung“ allein sein kann. Mit überaus großer Schärfe sieht Gans neben den Vorzügen der Aufklärung auch ihre großen Nachteile für die Juden: sie hat den jüdischen Menschen zwar in ein Reich einer gewissen Freiheit geführt, hat ihm aber zugleich die Geschlossenheit, „die Gediegenheit des jüdischen Lebens“ geraubt⁴⁴. Zudem hat sie in oben erwähntem Sinne den Ansatz der Judenfrage verfehlt und in dieser Verfehlung bis in die Diskussionen über die Gleichberechtigung der Juden nach den Freiheitskriegen hinübergereicht.

„Wem von Ihnen, meine Herren und Freunde, ist nicht das schale Für und Wider gegenwärtig, mit dem in dem letzten halben Dezennium – seit der Beendigung des Freiheitskampfes, ein immer einseitiges Rasonieren sein Spiel getrieben, in dem Wahn, entweder das Für müsse doch recht sein oder das Wider, und die Weisheit liege in einem von beiden.“⁴⁵

Demgegenüber soll nun das Judenproblem von dem geschichtsmetaphysischen Bilde Europas aus gedeutet werden, wie es sich den Blicken von Gans darstellte.

„Wie sich das heutige Europa uns darstellt, so ist es nicht das Werk und die Geburt eines zufälligen Wurfes, der möglicherweise anders, besser oder schlechter hätte ausfallen können, sondern das notwendige Ergebnis der vieltausendjährigen Anstrengung des vernünftigen Geistes, der sich in der Weltgeschichte offenbart.

⁴³ Dritte Rede, aaO, S. 195.

⁴⁴ Dritte Rede, aaO, S. 197. In einer überaus interessanten Liste der Fehler der damaligen Juden hat Zunz (Ms. vom 5. Dez. 1819 „Entwurf der am Juden zu verbessernden Gegenstände“) den Juden „Aufklärerei“ als Fehler vorgeworfen. Wir scheiden wohl zwischen Aufklärung und ihrer psychologischen Begleiterscheinung „Aufklärerei“; immerhin wirft auch diese erwähnte Tatsache ein Licht auf die Stimmung in der Generation. Vgl. bei Gans, aaO, S. 198.

⁴⁵ Zweite Rede, aaO, S. 109.

Treten wir seinem Begriffe näher, so ist er, abstrakt ausgedrückt, der der Vielheit, deren Einheit allein im Ganzen ist.“⁴⁶

Schön und in der „bewußten“ Hochstimmung des Idealismus wird der Bau dieses Organismus von Gans geschildert, geschildert, wie die Weltgeschichte hinstrebte, nun im Zeitalter des zu sich selbst kommenden Geistes vom Menschen ergriffen zu werden, wie der des Geistes sich bewußte Mensch in dieser Zeit, wenn er sich in diese Zeit stellte, den sich offenbarenden Weltgeist ergreifen könnte und von ihm ergriffen werden könnte. In dieser Situation Europas

„da ist kein Gedanke, der nicht zu seinem Dasein und zu seiner Gestaltung gekommen wäre; da ist keine Richtung und keine Tätigkeit, die nicht ihre Dimensionen gewonnen hätte. Überall zeigt sich die fruchtbarste Mannigfaltigkeit von Ständen und Verhältnissen, das Werk des seiner Vollendung immer näher rückenden Geistes. Jeder dieser Stände ist ein geschlossenes, in sich vollendetes Ganze, aber dennoch hat er seine Bedeutung nicht von sich, er hat sie nur von den Anderen; jedes Glied hat sein besonderes Leben, und dennoch lebt es nur in dem organischen Ganzen. Was ein Stand ist, ist er nur durch alle; was alle sind, sind sie nur durch das Ganze. Darum ist kein Stand gegen den andern und kein Verhältnis gegen das andere in scharfer Linie begrenzt, sondern alle haben sie sanfte, die Verschiedenheit und die Einheit zugleich bezeichnende Übergänge.“⁴⁷

Auch alle geschichtlichen Wirklichkeiten sind dem Menschen der Epoche greifbar in den Gestaltungen, in denen sie diese Zeit mitgebaut haben, in denen sie dieser Zeit bewußt werden.

„Diese Totalität hervorzurufen, hat der Orient seinen Monotheismus, Hellas seine Schönheit und ideelle Freiheit, die römische Welt den Ernst des Staates dem Individuum gegenüber, das Christentum die Schätze des allgemein-menschlichen Lebens, das Mittelalter seine Gliederung zu scharf begrenzten Ständen und Abteilungen, die neuere Welt ihre philosophischen Bestrebungen gespendet, damit sie alle als Momente wieder erscheinen, nachdem ihre zeitige Alleinherrschaft aufgehört. Das Gesamtprodukt dieses vieltausendjährigen Lebens hat das heutige Europa der anderen Hemisphäre als Vermächtnis übergeben, aber ohne das sichtliche Gerüst seiner Geschichte; und daß der Gegensatz sich vollende in Asien, darf es sich noch heute seiner Wiege bewußt werden, ein glücklicher Alter. Das ist des europäischen Menschen Glück und Bedeutung, daß er in den mannigfaltigen Ständen der bürgerlichen Gesellschaft frei den seinigen sich erwählen darf, daß er in dem erwählten alle übrigen Stände der Gesellschaft fühlt. Nehmen Sie diese Freiheit hinweg, und Sie haben auch seine Grundlage und seinen Begriff genommen. Also ist das europäische Leben.“⁴⁸

Dieser vielgestaltigen Einheit Europas läßt Gans das „jüdische Leben“, „die Juden“ gegenüberreten. Das charakteristische Merkmal dieses jüdischen

⁴⁶ Zweite Rede, aaO, S. 110.

⁴⁷ AaO.

⁴⁸ AaO, S. 111.

Lebens aber ist, daß es – obzwar eine gewisse Einheit bildend – dennoch nicht die Struktur eines Organismus angenommen hat; es ist „die noch gar nicht zur Vielheit gekommene Einheit“⁴⁹. Die hauptsächliche Berufsschichtung der Juden hat sich – nach der Meinung von Gans anscheinend mit innerer Notwendigkeit – auf den Handelsstand konzentriert.

„In der frühesten Zeit als Bewahrer der Idee von der Einheit Gottes bestellt, bedurfte es dieser Idee nicht einmal, um auch Staat, Sitte, Gesetz und Religion als das eine ununterschiedene Selbe erscheinen zu lassen. Denn darin unterschieden sich die Juden von keinem andern orientalischen Volke. Was sie unterschied, war die fruchtbare Bildsamkeit, mit der sie eine neue Welt aus sich herausgeboren, ohne selbst dieser Welt teilhaftig zu werden. Als ihr Staat untergegangen war, haben sie den Begriff dieser Einheit festzuhalten, sich eines Standes, des Handelsstandes, bemächtigt. In diesem lag jedoch neben der Einheit, die er gewährte, wie in keinem andern die Möglichkeit der Entwicklung zu allen übrigen Ständen der Gesellschaft. Daß diese sich dennoch Jahrtausende verzögerte, ist zunächst darin zu suchen, daß die Gesellschaft selbst noch zu keiner vollständigen Entwicklung gekommen war; daß die eine Besonderheit kaum als solche erschien, wo noch so viele nicht zur Übereinstimmung gebrachte Massen vorhanden waren. Ausgeschlossen und ausschließend gingen sie daher, eine eigene Geschichte, parallel neben der Weltgeschichte her, gehalten durch das kunstreiche Ineinander ihres häuslichen, politischen und religiösen Lebens sowohl als durch das Auseinander aller übrigen Stände der Gesellschaft.“⁵⁰

Auf die Konstruktion der jüdischen Geschichte, die hinter diesen Ausführungen sowie anderen hier nicht abgedruckten Ausführungen von Gans, aber auch hinter dem ersten Teile der uns schon bekannten Ausführungen von List steht, soll in diesem Zusammenhange nicht eingegangen werden. List hatte – das sei vergleichsweise hier erwähnt – die Fragen aus einer gewissen jüdischen Vitalität heraus angefaßt, und wenn seine Darlegungen gerade durch diese Ursprünglichkeit ergreifend wirkten, so bemerkt man doch eine ebenso tiefe Tragik auch in den Ausführungen von Gans: Europa hat ein Recht auf die Juden; denn auch der jüdische Gedanke ist in Europa, wirkt dort fort. Warum sträuben sich die Juden nun, nachdem ihr Gedanke seine einmalige historische Wirksamkeit erfüllt hat wider das Aufgehen in Europa? Einführung der Juden in den Organismus Europa könnte – wie auch schon Moser betont hat – heißen: bewußtes und radikales Aufgeben des Judeseins. Diesem Wege haben sich die Kulturvereiner gefühlsmäßig entzogen. Ihr Gefühl lehrt sie, daß gerade sie, die Gebildeten, bei ihrem Volke stehen müßten. Das kommt bei Eduard Gans und den andern Mitgliedern des Vereins deutlich zum Ausdruck, manchmal in der Motivation stark noch an einen aufklärerischen Standpunkt freilich erinnernd. Aber auch in der geistigen Grundlegung ihrer Position liegt eine Hemmung gegen eine radikale Assimilation: eben in jenem Vorstoß bis zu der metaphysischen Frage nach dem „Was“ der Juden.

⁴⁹ AaO.

⁵⁰ AaO.

Dieses „Was“ der Juden ist freilich – wie hier schon hervorgehoben – weniger ein ganz bestimmt formulierbarer Ideengehalt im Judentum, um dessentwillen das Judentum erhalten werden müsse, als vielmehr die Einsicht, daß jede Existenz, die eine geistige Ausweismöglichkeit in einer eigenen Wissenschaft besitzt, auch ohne Inhalte, die der Umwelt gegenüber als höherwertig zu betrachten sind, ihren Ort finden müsse und nicht untergehen dürfe. Wenn gleich also „die Forderung des heutigen Europa, daß die Juden sich ihm ganz einverleiben sollen“, weil sie eine Forderung ist, die aus der „Notwendigkeit“ des Begriffes Europa fließt⁵¹, mit der ganzen Wucht empfunden wird, so darf dennoch dieses Aufgehen „nicht untergehen“⁵² sein; es muß vielmehr ein eigentümliches Sich-Umorganisieren und Sicheinfügen sein. Hier müssen Gans' Ausführungen allerdings in eine gewisse Unklarheit verrinnen, und uns bleibt nur die Aufgabe, die innere Notwendigkeit dieser Unklarheit zu erkennen. Das Problem, vor dem sich Gans sieht, ist einschneidend: Gegenüber dem wundervollen, freien und bunten Ineinandergreifen der Geschichtsfaktoren in dem zum Bewußtsein seiner selbst gekommenen Europa wäre es Sünde, sich abgesondert zu halten. Europa muß die Juden mit diesem religiös-ethischen Begriff der Sünde beurteilen, wenn es wahr ist, daß alle vom Menschengest erzeugten Ideen in diesem Zeitalter des Idealismus in klarem Wissen sich abheben, und wenn die jungen Juden das religiös-ethische Pathos der Zeit eines Fichte und Hegel mitgeföhlt haben, dann müssen auch sie etwas wie Sünde auf einer ganz abgesonderten Existenz lasten föhlen. Aber kann man sich aufgeben, sich ganz jener Umwelt schenken, von der man eben erst die Lehre empfangen hat, daß Individualität, Eigensein sinnvoll ist? Darum muß Gans sagen:

„Aufgehen ist nicht untergehen. Nur die störende und bloß auf sich reflektierende Selbständigkeit soll vernichtet werden, nicht die dem Ganzen untergeordnete; der Totalität dienend, soll es sein Substanzielles nicht zu verlieren brauchen. Das, worin es (d. h. das Judentum) aufgeht, soll reicher werden um das Aufgegangene, nicht bloß ärmer um den verlorenen Gegensatz.“⁵³

Erst eine spätere Zeit hatte eine begriffliche Handhabe, einen Lösungsweg vorzuschlagen. Der religiöse Liberalismus, der seiner Idee nach das Judentum bloß auf den Gedanken der Religion stellte, durfte von sich aus aussagen, daß der jüdische Mensch als Hüter reiner ethisch-monotheistischer Religiosität das Recht einer gewissen Sonderexistenz habe. Das Recht dieser Sonderexistenz war inhaltlich bestimmt. Diese Antwort konnten die Kulturvereinler nicht geben; sie waren wieder von der Ganzheit des jüdischen Menschen ausgegangen, und diese Ganzheit war für sie keine religiöse.

Der Ausgang von der Realität des jüdischen Menschen drängte geradezu zu jener zweiten Lösung, die die Nachzeit vorgeschlagen hat. Will man den jüdi-

⁵¹ AaO., S. 112.

⁵² AaO.

⁵³ AaO.

schen Menschen in seiner Ganzheit retten, scheut sich, seine Besonderheit aber in dem Leben einer Religion allein zu sehen, dann sollte seine Existenzform die der Nationalität sein. Der Blick für die Substantialität des jüdischen Menschen, die Neigung zur kulturellen Volksarbeit in der eigenen Gemeinschaft, dies und manches andere, was in den Dokumenten des Vereins sichtbar wurde, brachte die Bestrebungen des Vereins in große Nähe zu dem Gedanken eines ethischen Nationalismus, gegründet auf den Willen zur menschlichen Tat⁵⁴. Dieser Gedanke konnte aber erst in dem Augenblick erfaßt werden, in dem der Staat nicht mehr Korrelatbegriff der Nationalität war, nicht mehr beherrschender Ausdruck eben der menschheitlichen Tat. Das aber gerade war er im Zeitalter Hegels, bei dem der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ ist⁵⁵. Gans war für die Beantwortung der Judenfrage von der Identität von wahrhaftem Leben und Wollen ausgegangen. Aber gerade der Staat repräsentierte die „Wirklichkeit des substantiellen Willens“⁵⁶ in dem System Hegels, das für das Judentum nur den Platz einer Kirchengemeinschaft freilassen konnte⁵⁷.

Darum sollte das Judentum „in die große Bewegung des Ganzen untergegangen scheinen und dennoch fortleben, wie der Strom fortlebt in dem Ocean“. Will man diesen Ausruf rational interpretieren, so kann man nur annehmen, in ihm liege der Gedanke der Transposition der jüdischen Wirklichkeit in die Wissenschaft vom Judentum verborgen; aber kurz vorher sagt Gans: „Darum können weder die Juden untergehen noch kann das Judentum sich auflösen.“ Überhaupt sieht Gans die Antithetik mit großer Schärfe. Er sieht, daß, wie auch immer die Verwandlung des Judentums aussehen möge, mit ihr Hand in Hand auch eine neue soziologische Innenbindung gehen wird. Die Aufklärung mit ihrer Negation des Alten hatte das jüdische Individuum aus der Gemeinschaft heraustreten lassen und auf sich selbst gestellt. Nun ruft der Verein, dem seine Sache Sache des Judentums überhaupt ist⁵⁸, zu einem jüdischen Wollen auf. Dieses Wollen verschiebt sich aus – sozusagen – begriffs-

⁵⁴ Wir denken hier an die Forderung eines ethischen Nationalismus, wie er innerhalb der jüdisch-nationalen Bewegung auftritt – den Nationalismus aus dem konkreten Tatwillen begründend, als absolute menschliche Forderung. Man lese etwa *Hugo Bergmann*, *Jawne und Jerusalem*. In die Nähe dieses Zusammenhanges rückt unter geistesgeschichtlichem Aspekt auch die Stellung des späteren Cohen. Für Cohen ist Nation Korrelatbegriff des Staates, der ja bei ihm eine an Hegel erinnernde Stellung einnimmt. Dafür betont er aber in einer durchaus modernen Teilung den Unterschied von Nation und Nationalität und bekommt so den Nationalitätsbegriff für das Judentum frei. Vgl. *Religion der Vernunft*, 2. Aufl., ed. Bruno Strauss, S. 418 f.

⁵⁵ *Hegel*, *Philosophie des Rechts*, § 257.

⁵⁶ *Ebenda*, § 258.

⁵⁷ *Ebenda*, § 270.

⁵⁸ Wir verweisen auf die Anfangsworte des Listschen Manuskripts – oben S. 324 –, in denen klar zum Ausdruck kommt, in welcher Breite man letztlich die Vereinsarbeit auffaßte. Die neue Vereinsarbeit muß an Stelle des früheren Bandes, das den jüdischen Menschen durch sein „Einerlei“ zusammenhielt, treten. Neuer Verein gleich neues Volksethos.

geschichtlichen Gründen und in der wissenschaftsbegeisterten Atmosphäre der Zeit notwendig ins Theoretische. Aber wie weit auch immer man sich in das Gedankengebiet hineinwagt, in dem jüdische Tat nur noch jüdisch-wissenschaftliche Tat ist, man kann sich zuletzt niemals dem Wissen entziehen, daß jede Arbeit, Bildungs- und Volksarbeit, die an den jüdischen Menschen als jüdischen Menschen sich richtet, neue menschliche Bindung der Juden fordert.

„Dieses sich auf sich Stellen, welches, wenn man es weiter verfolgt, den Charakter des ganzen damaligen Zeitalters, oder das Wesen der sogenannten Aufklärung ausmacht, war ebenso notwendig als heilsam, weil der von seinen Fesseln befreite subjektive Geist, das Individuum in seiner Vereinzelung und in seinem negativen Verhalten lange beharren mußte, um diejenige Stärke zu gewinnen, die ihn nicht zu einer gezwungenen, sondern zu einer freiwilligen Rückkehr bewegen konnte. Diese Rückkehr aber ist es, worauf es ankommt. Das aus dem Kelche der Pflanze befreite Samenkorn wird wiederum der Grund eines neuen Gewächses: das seiner Familie entwachsene Individuum wird selbst wieder der Urheber einer neuen Familie, was sich wahrhaft befreit hat und wahrhaft für sich steht, das feiert diese Befreiung dadurch, das es sich wieder bindet und zur Substanz zurückkehrt, von der es sich löste.“⁵⁹

Wollte man die Epoche von Mendelssohn bis auf unsere Tage als einen allmählich sich vollziehenden, oft getrübbten Reformationsprozeß des Judentums betrachten, der im Gegensatz etwa zur christlichen Reformation nicht momentan, sondern eben in allmählicher Entwicklung vonstatten ging, so müßte man auf eine solche Stelle wie die hier zitierte sein ganz besonderes Augenmerk richten. Hier ist bewußt – wie für jede Reformation charakteristisch – Einsicht genommen in das Reich des Individuums, seiner Freiheit und seiner Bindungsnotwendigkeit. In unserm Zusammenhang ist wichtig, wie diese schlichte soziologische Einsicht, daß keinerlei Arbeit an der Gemeinschaft möglich sei, ohne daß die Gemeinschaft gebunden wird, auch das Ideal der Verwissenschaftlichung des Judentums von neuem problematisch macht. Denn eben diesem Ideal müßte Volksarbeit vorausgehen, die wiederum neue gesellschaftliche Gruppenbildung schafft.

Graetz⁶⁰ tut den Kulturvereinlern sicher Unrecht, wenn er es ihnen ganz und gar nicht glauben will, daß die Gleichgültigkeit der damaligen Juden viel zum Untergang des Vereins beigetragen habe; und daß der Kampf des Vereins gegen die „Rachmones“-Stimmung unter den Juden tief in seinen aktivistischen Motiven fundiert war und einer gewissen ethischen Größe nicht entbehrte, das *konnte* er vielleicht nicht sehen.

Wir müssen hier noch ein anderes geistesgeschichtliches Motiv herausstellen, das die Aktivität des Vereins, die so groß hervorgebrochen war, hemmte. Wir haben schon entscheidende Motive aufzuzeigen versucht, die den autoemanzipatorischen Absichten des Vereins entgegenstanden; und noch ein wichtiges,

⁵⁹ Dritte Rede, S. 197, 198.

⁶⁰ Graetz, Geschichte, Bd. XI, S. 414.

psychologisch sehr wirksames Moment kommt hinzu! Ethischer Nationalismus und religiöser Liberalismus – beides Konzeptionen, die den Fortbestand des Judentums an ethischen Gesichtspunkten messen und das Recht des Fortbestandes von allgemein-menschlichen Normen abhängig machen – entnehmen, jeder in seiner Art, ihre Triebkraft *einer* Idee: dem Glauben an eine durch menschliche Tat zu verwirklichende messianische Zukunft. Aus ihm leiten sie das Recht des Bestehenbleibens ab. Aus dieser Idee konnte der Kulturverein Kräfte nicht empfangen. Die Gedanken der Zeit waren ganz auf die eigene Zeit gestellt, die eine „weltgeschichtliche“ sein sollte und ihren Sinn in sich selbst tragen sollte. Der bewegende Flug der Gedanken auf eine ferne Zukunft, die erst den höchsten Wert in sich barg, war der damaligen Generation versagt.

„Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen. . . Hier ist die Rose, hier tanze.“

Das sind Worte aus Hegels Vorrede zur Philosophie des Rechts⁶¹. Diese in der Zeit wirkende und ganz auf die eigene Zeit gehende Gedankenrichtung fand auf jüdischer Seite Unterstützung von Gedanken, die aus der Epoche der ersten Emanzipationskämpfe hinübertagten. Den härtesten Ausdruck fanden sie in jenem berüchtigten Bendavidischen Aufsätze „Über den Glauben der Juden an einen zukünftigen Messias“, der noch in der Zeitschrift des Vereins Platz fand⁶². Dort heißt es am Schluß:

„Kein Mensch . . . verarge es daher dem Juden, wenn er seinen Messias darin findet, daß gute Fürsten ihn ihren übrigen Bürgern gleichgestellt, und ihm die Hoffnung vergönnt haben, mit der völligen Erfüllung aller Bürgerpflichten auch alle Bürgerrechte zu erlangen.“⁶³

Das freilich ist der Standpunkt der Friedländer-Epoche. Bei dem tätigen Teile der Vereinsmitglieder wurden aber diese Ansichten dadurch modifiziert, daß nun das Moment national-ethischer Aktivität – gewonnen aus einer neuen Blickrichtung auf das Bestehende und geschichtlich Gewordene und einer neuen Art des Selbstempfindens – so hinzutrat, wie es uns etwa in Mosers Antwortschreiben an Kirschbaum begegnete. Es ist doch immerhin charakteristisch, daß Moser dort die Tendenzen des Vereins mit der Freiheitsbewegung der Liberalen in Spanien und Portugal vergleicht. Das hätte er an offenkundiger Stelle im Zeitalter so starker politischer Unterdrückung der Geistesfreiheit wohl nicht ausgesprochen, aber so eine Anspielung ist ein klein wenig bezeichnend für die Ahnung, es liege etwas Revolutionäres latent in den eigenen Bestre-

⁶¹ Ed. *Gans*, 1833, S. 19.

⁶² Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, S. 197.

⁶³ AaO, S. 225.

bungen. Kirschbaum selbst ist derjenige, der aus dem Kreise des Vereins am bestimmtesten für die Bestrebungen Mordechai Immanuel Noahs⁶⁴, in Amerika für die Juden einen eigenen Staat zu schaffen, eintritt. Seine dem Verein eingereichte und dann im Druck erschienene Schrift „הלכות ימות המשיח“ endet mit einem Aufruf zur Unterstützung des Planes, den Noah vorgeschlagen hatte⁶⁵. Aber all diesen Bestrebungen zur Tat – auch dort wo sie ins ganz Große zielten – fehlte der Bezug auf die ferne, Wirklichkeit werdende Zukunft. Aktivitätsstreben des jüdischen Menschen ohne die Überzeugung, daß der Jude noch einmal „welthistorische“ Bedeutung erlangen könne – das drückt auch der Schlußsatz der ersten Rede von Gans aus:

„Auf denn Alle, die Ihr des edleren Geistes seid; auf, die hundertfache Fessel und ihre Einschnitte nicht zu Gefesselten machen konnte; auf, die Ihr Wissenschaft und Liebe zu den Seinen und Wohlwollen über alles setzt; auf, und schließt Euch an diesem edlen Vereine, und ich sehe in der festen Verbrüderung solches Guten die messianische Zeit herangebrochen, von der die Propheten sprechen, und die nur des Geschlechtes jederzeitige Verderbtheit zur Fabel gemacht.“⁶⁶

Nur einmal in der Geschichte kann – so will es die Umwelt lehren – ein Volk, als in sich geschlossenes, Epoche machen⁶⁷; dann – nach diesem einen Male – lebt sein Geist fort als eine Welle in dem Ozean des sich in der Selbsterkenntnis verwirklichenden Geistes. Die Juden haben die Epoche ihres Volkes überlebt – so lautet das Urteil der Zeit, dem sich nicht einmal der junge Jude in ihr entziehen kann. Ratlos steht man vor jener Anomalie, daß der jüdische Mensch noch in Selbständigkeit da ist, während der Geist, der zu seiner Zeit von ihm ausgegangen ist, nun Bestandteil des geistigen Kosmos Europas, der Menschheit, ist. Will der Jude seinen Sinn noch finden, so kann dies nur dadurch geschehen, daß er mit zur Erkenntnis dieses geistigen Kosmos beiträgt, ihn dem menschlichen Bewußtsein näher bringt. Im Wissen vom Judentum, das ein Teil des Ganzen, der Weltenvernunft und des Weltengeistes sei, rechtfertigt sich die jüdische Existenz, weil der Teil, den man im Judentum erfaßt, Teil des Ganzen ist und das Ganze in den Teilen lebt.

So denken die „Begründer“ der Wissenschaft des Judentums in Westeuropa.

Welche Zerrissenheit, welche reale Problematik des nachemanzipatorischen Judentums hinter diesem Gedanken einer Verwissenschaftlichung des Juden-

⁶⁴ Vgl. bei *Gelber*, Vorgeschichte des Zionismus.

⁶⁵ Ein Exemplar dieser Schrift befindet sich in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin. Der vollständige Titel lautet: הלכות ימות המשיח שחיבר וליקט . . מוהרר אליעזר סיני בן הר"ר יהורא ליב

⁶⁶ Erste Rede, aaO, S. 42.

⁶⁷ Vgl. hierzu *Hegel*, Philosophie des Rechts, § 347 und Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (ed. Georg Lasson, Leipzig, Meiner 1920), Bd. II, S. 42. – Einflüsse dieser Position im Verein bemerkt man etwa in dem Schreiben eines Dr. Wolf aus Karlsruhe an den Verein im Jahre 1822. „Da der Israelite als solcher keine welthistorische Bedeutung haben kann, so dürfte bei ihm wahrlich kein anderes reformatorisches Mittel angewandt werden . . . als das der geistigen Bildung.“

tums gestanden haben, das dürften unsere Ausführungen vielleicht angedeutet haben. In schwerem Kampf entstand der nachher gesund und stärkend sich entfaltende Gedanke der „Wissenschaft des Judentums“.

Nachwort d. Verf.: Nach Abschluß der Arbeit kann ich dem Archiv der Universität Heidelberg (III. 5 b. 226) folgende Daten über Carl August Erb (vgl. oben S. 319 und Anmerkung) entnehmen. Erb erhält 1814 die *venia legendi*. Auf Grund einer warmen Empfehlung von Daub, Thibaut, Wilken u. a. wird er 1816 zum a. o. Professor der Philosophie und 1820 zum Ordinarius ernannt. Vom 19. November 1820 an läuft ein Dispensierungsverfahren gegen ihn. Die Nachricht hiervon soll man ihm schonend beibringen. Man spricht auch von einem Gemütsleiden. Ein Gehörleiden wird zum Vorwand der Dispensierung genommen. 1854 bittet Erb um die Erlaubnis des Wegzuges von Heidelberg zur Gründung einer chrono-astro-nomischen Anstalt.

SINAI (SIEGFRIED) UCKO

- 1905 Am 7. November in Gleiwitz geboren. Studium der Philosophie und Psychologie in Wien, Breslau, Königsberg und Jerusalem und der jüdischen Wissenschaft am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau und an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- 1929 *Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens* (Diss.). Berlin, 51 S.
- 1931–34 Rabbiner in Offenburg, Baden.
- * 1934 *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums*. In: Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland, V, 1–34.
- 1935–46 Lehrer und Erzieher in Israel.
- 1946–63 Direktor eines Lehrerseminars und Inspektor der staatlichen Lehrer-seminare in Israel.
- 1951 *Al Ha-Osher v'Hatov, Sh'urim Rishonim be Philosophia*. Tel Aviv, 140 S.
- 1963– Professor für Pädagogik an der Universität in Tel Aviv. Schriften und Aufsätze auf Hebräisch auf dem Gebiet der Philosophie und Pädagogik. Mitherausgeber der hebräischen Zeitschrift für Philosophie, Ijjun.

SALO W. BARON

GRAETZENS GESCHICHTSSCHREIBUNG *

Eine methodologische Untersuchung

Will man die Bedeutung Graetzens als Historiker richtig beurteilen, so muß man auf seine Zeit und seine Umwelt zurückgreifen, um den richtigen Maßstab zu finden. Man darf nicht an ihn mit den Forderungen der Gegenwart herantreten, und man wird ihm, wie all seinen Zeitgenossen, vieles nachsehen müssen, was bei einem heutigen Historiker schon als Voraussetzung gelten muß.

Es genügt nur zu bedenken, in welchem Zustande sich die jüdische Historiographie vor hundert Jahren, also im Geburtsjahre Graetzens befand, um die beispiellosen Fortschritte, die seither gemacht wurden, wie den Löwenanteil Graetzens an ihnen so recht würdigen zu können. Von jüdischer Seite waren im Bereich der Geschichtsschreibung in den letzten Jahrhunderten kaum mehr als Tastversuche durch Jehuda Ibn Verga, Abraham Zacuto, David Gans und selbst durch Asarja de Rossi gemacht worden. Umfassender, doch ohne tieferes Eindringen, umfangreicher, doch zugleich einseitig tendenziös, war das fünf-bändige Geschichtswerk des christlichen Theologen Basnage am Anfange des 18. Jahrhunderts, um von dem viel weniger bedeutenden Versuche von Hanna Adams ein Jahrhundert später ganz abzusehen.

Erst zu Lebzeiten Graetzens begann der große Aufschwung. 1820–1829 erschien das große Werk M. J. Josts, dessen Verdienste trotz aller Mängel in der Erforschung und Darstellung unvergeßlich bleiben werden. Gleichzeitig wurde neben dieser Zusammenfassung das Gebiet der Spezialforschung betreten, und Männer vom Range eines Zunz und Geiger im Westen, eines Krochmal und Rapoport im Osten, wie eines Luzzatto im Süden, leisteten die gewaltige forschende wie sammelnde, kritische wie zusammenfassende Arbeit auf allen Gebieten des jüdischen Wissens.

Erst nach all diesen so fruchtbaren Vorarbeiten konnte ein neuer großzügiger Versuch einer Synthese unternommen werden, und wenn wir auch bei Graetz hin und wieder eine Verkennung, ja Ablehnung der Verdienste seiner Vorgänger begegnen, wenn wir von ihm namentlich ein vielleicht allzu hartes Urteil über Jost vernehmen, dem er doch als dem eigentlichen Bahnbrecher und Wegweiser soviel zu verdanken hatte, so dürfen wir uns über den Kern der Sache nicht täuschen lassen. Über dem wenigen Unterschiedlichen wurde das

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 62, 1918, 5–15.

viele Gemeinsame vergessen, und Graetz hätte ebensowenig ohne diese Vorgänger seine Höhe erreichen können, wie Jost vierzig Jahre später nach derartigen Vorarbeiten in dem von ihm dargestellten Anfangsstadium unserer Historie verblieben wäre.

Doch vierzig Jahre waren eben inzwischen verflossen, und Graetz bedeutete in der Tat Jost gegenüber einen *gewaltigen Fortschritt*. Dieser gründete sich nicht nur auf die größere Reichhaltigkeit des Stoffes nach den erwähnten Vorarbeiten, sondern in viel höherem Maße auf die Neuartigkeit der Methode sowohl der *Quellenbehandlung*, wie der großzügigen *Darstellung*. Aber auch diese Neuartigkeit läßt sich nur aus den Veränderungen erklären, die inzwischen in der europäischen, und namentlich deutschen Historiographie vor sich gegangen waren, Veränderungen, die sich zum großen Teile an den Namen Leopold von Ranke knüpfen. Ranke hatte auch auf Graetz einen ganz gewaltigen Einfluß ausgeübt, und wenn er auch, wörtlich genommen, nicht sein Lehrer war (er war Professor in Berlin, Graetz studierte bekanntlich in Breslau), so stieg schon zu jener Zeit, nach dem Erscheinen der beiden Hauptwerke über „Die römischen Päpste“ (1834–1837) und „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“ (1839–1847), der Einfluß des großen Berliners immer höher, und diesem konnte gerade der geistesverwandte Graetz am wenigsten entraten. Die Ähnlichkeit ist so groß, die Berührungspunkte sind so zahlreich, daß schon eine durchgängige Parallele zwischen dem größten Historiker der deutschen Nation und dem eigentlichen Begründer der historischen Wissenschaft der Juden, das richtigste Licht auf die *Methodik* wie die ganze *historiographische Stellung* dieses letzteren wirft und uns die volle Bedeutung des jüdischen Historikers so recht zum Bewußtsein bringt¹.

Vor allem war beiden Geschichtsschreibern ein Grundprinzip ihrer historischen Anschauung gemeinsam: die zuerst von Wilhelm von Humboldt eingeführte *historische Ideenlehre*, die Lehre von den in jedem Zeitalter herrschenden Tendenzen, die die Entwicklung der Staaten und Nationen bestimmen, und auch auf das Leben und Wirken einzelner von unermesslichem Einflusse sind. Weit davon entfernt, nach der Hegelschen, jener grundverschiedenen theologischen Ideenlehre, überall in der Geschichte nur die fortschreitende Entwicklung des absoluten Geistes zu sehen, erkannten doch die beiden Historiker, daß hinter den Einzelheiten sich tiefe Zusammenhänge verbergen, daß die herrschenden Tendenzen einer jeden Zeit erst den richtigen Hintergrund für das ganze geschichtliche Geschehen darstellen, und deshalb gründlich zu erforschen seien. Und wenn Ranke schon in einer im Jahre 1839 gehaltenen akademischen Rede es sozusagen als sein Programm hinstellt: „Wie schon die Historie darnach trachtet, die Reihenfolge der Begebenheiten so scharf und genau wie möglich aufzurollen und jeder derselben ihre Farbe und Gestalt wiederzugeben, so bleibt sie doch bei dieser Arbeit nicht stehen, sondern sucht

¹ Vgl. über Ranke u. a. den vorzüglichen Abschnitt in *E. Fueters*, *Historiographie*, S. 473 ff.

bis zu den tiefsten und geheimsten Regungen des Lebens, welches das Menschengeschlecht führt, hindurchzudringen“, finden wir dasselbe – man kann ruhig sagen – in noch verstärktem Maße bei dem großen Historiker der Juden. Und auch da trifft die geistreiche Äußerung Kaufmanns zu: „Denn ohne in voreingenommener Hegelei eine Bewegung der Begriffe in der Geschichte schauen zu wollen und den Ereignissen einen Pragmatismus aufzuhalsen, der mit den Tatsachen ebensowenig gemein hat, wie der eingebildete Realismus eingebildeter Poeten mit allem wahren Wirklichen in dieser Welt, so wurde er (Graetz) doch nicht müde, die innere geistgeborene Entwicklung, die sich in der Erforschung der jüdischen Geschichte ihm aufgedrängt hatte, laut zu verkünden.“ Dabei nahmen aber beide Historiker diese Ideen als bestehende Mächte an, ohne deren tieferem Ursprunge nachzugehen. Und wenn wir es bei dem Berliner Geschichtsprofessor, der trotz seines gläubigen Sinnes sonst das Gebiet der Theologie von dem der Geschichte streng geschieden², für liebnehmen, daß er die Ideen auf göttliche Fügungen zurückführte, und wie er selbst sich darüber ausdrückte: „es ist auch hier Theologie“, so wird dasselbe bei dem Breslauer Theologielehrer, gegen den man so oft den Vorwurf erhoben hat, er sei in seiner Geschichtsdarstellung mehr Theologe als Historiker gewesen, nur um so weniger wundernehmen.

Doch besteht schon da zwischen den beiden Männern ein grundlegender Unterschied: Ranke leugnete alle *nationalen* Geschichtstheorien, Graetz war ihr begeisterter Verfechter. Ranke suchte und fand die herrschenden Ideen nicht innerhalb der einzelnen Nation, des einzelnen Volkstums, sondern in ihrer internationalen Verkettung im großen germanisch-romanischen Kulturkreise, ein ihm eigentümlicher Standpunkt, der trotz seiner hohen Richtigkeit infolge mehr äußerer Umstände auch von den meisten seiner Schüler und Nachfolger aufgegeben oder vernachlässigt wurde. Graetz bildet den vollständigen Gegensatz. Er ist nicht nur Darsteller der Geschichte eines Volkes, er will sie auch lediglich aus sich selbst erklären. Die die jüdische Entwicklung bestimmenden herrschenden Tendenzen entstehen bei ihm und vergehen nur innerhalb des jüdischen Volkes als eines abgesonderten Ganzen. Als ob wirklich irgendeine Gemeinschaft so wie eine Einzelperson ganz von der übrigen Welt abgeschlossen, keinen irgendwie gearteten Einfluß von derselben empfangen würde! Ein derartiges Herausreißen aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen kann man noch Graetz verzeihen, da ihm die gewaltige Fülle und Verschiedenartigkeit des behandelten Stoffes, die schier unermesslichen Schwierigkeiten, die sich ohnedies der Verwirklichung seiner Lebensaufgabe entgegenstellten, zur möglichsten Einschränkung zwangen. Doch auch seine meisten, im übrigen recht bedeutenden Nachfolger, haben den Standpunkt des Meisters nicht verlassen, und sie verblieben bei dieser einseitigen, gerade für die Schilderung der Entwicklungsgeschichte des jüdischen Volkes, das – wie Graetz

² Vgl. darüber u. a. den ausgezeichneten Aufsatz *A. v. Reumonts* über Ranke im *Histor. Jahrbuche der Görresgesellschaft* (1886) VII, 630.

selbst sagt – „fühlte, dachte, sprach, sang in allen Zungen der Völker“ höchst unzulänglichen Auffassung. Da hat die Historiographie der Zukunft einzusetzen, und wird, wie in manch anderem, das große Werk des Begründers unserer Geschichtswissenschaft zu ergänzen und zu vervollkommen suchen.

Außer der historischen Ideenlehre finden wir einen, womöglich in noch größerem Maße ausschlaggebenden Einfluß Rankes auf Graetz in dem zweiten Eckpfeiler der Rankeschen Geschichtsmethode: der *historischen Psychologie*. Rankes, und in seinen Fußstapfen auch Graetzens, Art war es, auch die weitgehendsten Veränderungen innerhalb der Gemeinschaft durch die bloße Schilderung der leitenden Personen anschaulich darzustellen. Selten hat je ein Historiker so tief in das Innere der geschichtlichen Persönlichkeiten einzudringen vermocht, wie Ranke und zum Teil auch Graetz; und vorwiegend durch die vorgeführten Einzelpersonen gelang es ihnen, eine ganze Geschichtsperiode zu beleben, sie vor den Augen des entzückten Lesers auferstehen zu lassen. Daß dies sehr oft zur Vernachlässigung der anderen, allgemeineren Elemente der Entwicklung führte, ist klar. Doch was der Gründlichkeit der Forschung dadurch abging, kam in einem vielfach erhöhten Maße dem Glanze der Darstellung dieser beiden fesselnden Schriftsteller zugute. Hierbei zeigt sich noch ein gemeinsamer Zug. Beide schilderten in einer meisterhaften Weise die ihnen verwandten Charaktere. Kaum irgendeine Schilderung gelang Ranke derart, wie die klassische Skizzierung der seiner ganzen seelischen Art verwandten Charakterköpfe der römischen Päpste. Derben rohen Naturen hingegen steht er so ziemlich machtlos gegenüber, sie entrücken sich seinem sonst so eindringlichen Blicke. Ähnlich bei Graetz. Er war vor allem Rationalist, Verstandesmensch. Deshalb erscheinen uns die Charakterbilder der halachischen Größen so real und wahrheitsgetreu, so anschaulich und lebensvoll. Doch wie verlegen erscheint er uns, wenn er einer ganz fremdartigen, mystischen Natur begegnet. In das Innere einer derartigen höchst komplizierten Seele eines Kabbalisten oder Chassid kann er nicht eindringen. Er bleibt an der Oberfläche haften. Doch während Ranke entsprechend seiner durchgängigen Objektivität sich wenigstens Mühe gab, die fremdartige Erscheinung zu erfassen, ging der so recht subjektive, jeder mystischen Richtung geschworene Feind, Graetz, an ihr vorbei, ohne auch nur den Versuch zu machen, das Rätsel zu lösen. So verstehen wir, wieso sich vereinzelte ganz mißlungene Porträts neben der wunderbaren Bildergalerie des Meisters finden konnten.

Die *philologisch-kritische Methode* bei der Behandlung der Quellen, die Ranke mit Recht als ein Hauptvorzug seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit angerechnet wird, finden wir auch bei Graetz in einem seltenen Maße. Er war der erste, der in diesem Maßstabe zur Behandlung aller jüdisch-geschichtlichen Fragen all die verschiedenartigsten Quellen heranzog, sie auf das sorgfältigste untereinander verglich, und kritisch mit allen Mitteln der philologischen Gründlichkeit prüfte, um erst dann auf gesicherten Fundamenten seinen großen Bau aufzustellen. Man wird staunen, wie wenig er trotz der schweren und

großzügigen Aufgabe, die er sich vorgesetzt hatte, den ihm vorangehenden Darstellungen zu trauen gewillt war, wie er immer auf die ursprünglichen, noch so zahlreichen und schwer zu sichtenden Quellen zurückging, um sie dann bis tief in das einzelne zu durchforschen. Doch auch hier dürfen wir nicht an ihn mit den Forderungen der Gegenwart herantreten. Wie Ranke sich einseitig zu sehr z. B. auf die Relationen der venezianischen Gesandten stützte, ein Standpunkt, den die spätere Geschichtsforschung schon längst überwunden hat, so kann auch Graetz nicht Anspruch auf Vollkommenheit erheben. Er hat zwar nicht so wie der deutsche Historiker sich nur auf *eine* Art von Quellen festgenagelt; das konnte er auch gar nicht tun. Auch nach der Heranziehung *aller* verfügbaren Quellen blieben noch so viele Lücken, die nur eine so schöpferische geschichtliche Intuition, wie die eines Graetz, auszufüllen vermochte. Doch war ihm etwas fremd geblieben, was man heutzutage als eine unerlässliche Vorbedingung jeder neueren historischen Forschung ansieht: die *Archive*. Für Graetz, nicht aber für die meisten seiner Nachfolger, kann man wieder den Entschuldigungsgrund anführen: die kaum übersehbare Fülle des ohnedies zur Verfügung stehenden gedruckten oder bibliothekshandschriftlichen Quellenmaterials.

Mit dieser Art der Quellenforschung steht auch die Einseitigkeit in dem Umfange der historischen Behandlung im innigsten Zusammenhange. Wie bei Ranke sich eine gewisse Reziprozität zwischen der beinahe ausschließlichen Behandlung der politischen Geschichte und der Art der Quellenbenutzung nachweisen läßt, indem er infolge der letzteren auf die erste beschränkt wurde, und umgekehrt durch die Steckung der ersten als Ziel erst zur Genügsamkeit mit der letzteren gelangen konnte, so kann man auch bei Graetz ein derartiges Verhältnis wahrnehmen. Für ihn ist die Geschichte der Juden zu einer *Leidens- und Gelehrten-geschichte* geworden, und dem entsprachen auch die von ihm benutzten Quellen. Von der Wirtschaftsgeschichte nahm er ebenso wenig wie Ranke Notiz. Die Rechts- und politische Geschichte des jüdischen Volkes werden höchstens als Hintergrund für jene ersteren in Betracht gezogen. Die spätere jüdische Historiographie sollte über diesen Standpunkt, ebenso wie die europäische über den Rankes, schon längst hinausgeschritten sein. Doch läßt sich dies in einem bisher kaum genügenden Maße wahrnehmen.

Und nun wollen wir zum letzten Punkt der Parallele – last not least – schreiten, einem Punkt, der in der Geschichtsschreibung der beiden großen Männer an Bedeutung in die erste Reihe zu rücken ist: *der Stil und die Art der Darstellung*. Ranke erscheint uns auch als Schriftsteller eine Verbindung der trockenen, sachlichen Art der Aufklärungshistorie mit der feurigen, farbenreichen Darstellung der Romantik. Bei Graetz überwiegt diese letztere. Seine Erzählung ist malerischer, sein Stil reicher und mannigfaltiger. Er ist in jedem Zoll Schriftsteller, ja, oft mehr Schriftsteller als sachlicher Forscher. Und wenn schon Ranke in der Kritik Darilas schreibt: „Wenn ein poetisches Werk geistigen Inhalt und reine Form verbindet, so ist jedermann befriedigt. Wenn

eine gelehrte Arbeit ihren Stoff durchdringt und neue erläutert, verlangt man nichts weiter. Die Aufgabe des Historikers dagegen ist zugleich literarisch und gelehrt, die Historie ist zugleich Kunst und Wissenschaft. Sie hat alle Forderungen der Kritik und Gelehrsamkeit so gut zu erfüllen, wie etwa eine philologische Arbeit, aber zugleich soll sie dem gebildeten Geiste denselben Genuß gewähren, wie die „gediegenste literarische Hervorbringung“, schwebte dieses doppelte Ziel Graetz klar vor den Augen. Ja, der Genuß für den allgemeinen, gebildeten Leser war ihm manchmal noch wichtiger als eine gründliche Durchforschung der Daten. Aus diesem Bestreben heraus ist auch seine Teilung der Darstellung in die eigentliche Erzählung und in die angehängten Noten herausgewachsen, welch letztere Kaufmann dem in den Kellereien einer Zettelbank befindlichen Metallschatz und Barvorrat vergleicht, die immer bereitstehen, um die Wechsel und Scheine gegen bare Münze einzutauschen. Doch wenn wir gerade heutzutage gut wissen, daß auch dies keine absolute, für alle Umstände zweifellose Geltung hat, so finden wir nur zu oft bei Graetz Scheine, die er nicht einlösen könnte, Behauptungen und Theorien, die er kaum richtig zu beweisen vermöchte. Das hängt noch mit einem anderen Element seiner Darstellungsweise zusammen: mit der *Präponderanz der Subjektivität*³. Denn während Ranke sich die objektive Forschung zur Aufgabe macht, oder, wie er sich schon am Anfange seiner historischen Entwicklung ausdrückt: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen, findet Graetz bei seinem großen Vorgänger Jost kaum etwas Anstößigeres als dessen Objektivität und Kälte. Der leidenschaftslose Ranke wendet sich gegen die feurige Leidenschaftlichkeit seines Vorgängers, Niebuhr, der leidenschaftliche Graetz legt Jost nichts schwerer als die Leidenschaftslosigkeit zur Last. Bei ihm ist die Durchdringung der Geschichte seines Volkes zum Erlebnis geworden. Wenn schon von Ranke der größte seiner Schüler, Heinrich von Sybel⁴ aussagt: „wir haben es vor Augen, wie diese Geschichte (Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation), in der Seele des Verfassers nicht bloß erdacht, sondern durchlebt worden ist“, so ist diese Äußerung in noch viel höherem Maße auf Graetz zu übertragen. Durch jede Zeile seiner Geschichte schlägt das pochende Herz, das bei den Leiden seines Volkes jammert, wie es bei der Schilderung der wenigen freudigen Tage frohlockt. Diese Subjektivität, von der sich auch die nachfolgende jüdische Geschichtsforschung nicht in dem erforderlichen Maße zu befreien wußte, bildet eine *schwache* Seite Graetzens, des *Historikers*, aber eine der *stärksten* bei Graetz, dem *Schriftsteller*. Im Zeitalter des Kampfes, als es galt, erst eine neue Wissenschaft zu begründen, für sie die Seelen der zum Teil schon entfremdeten Zeitgenossen zu gewinnen, war diese Subjektivität weitaus mehr nützlich als schädlich. Und wenn sich der Graetz in dieser Beziehung ziemlich

³ Was darüber Bloch und Rippner in der Einleitung zur zweiten Aufl. des ersten Bandes des Graetzschen Geschichtswerks sagen, ist nichts weiter als die alte Gewohnheit der Biographen, die Fehler der geschilderten Personen zu übersehen.

⁴ Vorträge und Abhandlungen III, 300.

verwandte Macaulay bei der Abfassung seiner meisterhaften „Englischen Geschichte“ vorgesetzt hatte: „Für einige Tage den neuesten Moderoman auf dem Tische der jungen Damen zu verdrängen“, ist es Graetz wirklich gelungen, auf dem Tische einer zahlreichen, dem Judentume sich immer mehr entfremdenden deutsch-jüdischen Jugend die fremde Lektüre auf Wochen und Monate zu verdrängen, und in der ganzen jüdischen Welt das Interesse für die eigene Vergangenheit wachzurufen oder zu verstärken. Das war eine nationale Tat, die der jüdischen Historie selbst bei geringen Schädigungen im einzelnen von unermeßlichem Vorteil im Großen gewesen ist.

So ist im Gebiet der Geschichtsschreibung Graetz wirklich groß gewesen. *Nur hier*, und ungleich weniger im Bereich der Bibelforschung, hat er sich *Verdienste von dauerndem Werte* erworben. Mochten dann auch die vielen Zunftgelehrten über den Mängeln im einzelnen die Gesamtleistungen im großen übersehen, das Volk wußte ihm schon Zeit seines Lebens Dank zu zollen (die Kundgebungen anlässlich des 70. Geburtstages, die Londoner Einladung kurz nach dem gehässigen Ausschlusse aus der historischen Kommission des Gemeindebundes usw.), und dem Volke folgten schließlich doch auch die Gelehrten. Kaum hat je ein Werk der Wissenschaft des Judentums einen derart durchschlagenden Erfolg gehabt, wie die *Graetzsche Geschichte*. Im Original teilweise vier- bis fünfmal verlegt, in nicht weniger als sechs fremde Sprachen (hebräisch, englisch, französisch, russisch, ungarisch und jüdisch-deutsch) übersetzt, ist dieses umfangreiche Werk zu einem wirklichen Volksbuche, zur geistigen Nahrung von Generationen geworden, ohne zugleich seine hervorragende wissenschaftliche Stellung zu verlieren. Wenn man auch seinen Leistungen keine Vollkommenheit zusprechen kann, wenn wir auch nicht für die zahlreichen Mängel des Meisters das Auge verschließen und uns klar bewußt sind der Größe der unser noch harrenden Arbeit auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte, so lassen sich doch die folgenden geistreichen Worte, die über Ranke gesprochen wurden⁵, wieder einmal beinahe haargenau auf Graetz übertragen: „Freilich ist die Aufgabe für uns eine andere geworden, als für den Begründer unserer Wissenschaft. Er konnte in stürmischer Bewegung die großen Linien ziehen, die Fundamente legen des Bildersaales der Zeiten. Er hat dann auch die Mauern, Pfeiler, Hallen errichtet und eine Fülle des Schmuckes hinzugegan; an allen Wänden prangen seine Gestalten. Wir können nun weiter daran bauen und schmücken. Zahllos aber sind die Geschlechter, welche über den Erdball dahingingen, unermeßlich ist die Summe ihres Wollens, ihrer Arbeit, ihres Glückes und ihrer Schmerzen. Soviel davon auch klanglos untergegangen ist, unendlich bleibt immer noch die Fülle des Erkennbaren...“ Denn wahrlich wie Kaufmann voll Schmerzes an der Bahre des Dahingegangenen rief, daß, wenn noch die zwölf Stämme Israels zugegen wären, jeder von ihnen mit einem Bande der Graetzschen Geschichte in Händen der Leiche

⁵ *Max Lenz*, Kleine historische Schriften, S. 12.

folgen sollte, so ist es heute, da wir soeben die Jahrhundertfeier seines Geburtstages begangen haben, unsere Aufgabe, an jedem Steine seines grandiosen Baues von neuem zu arbeiten, die Lücken auszufüllen, die Mängel auszumerzen, und das Lebenswerk des großen Mannes der Vervollkommnung näher zu bringen. Doch mag auch unsere Geschichtsforschung noch so große Fortschritte machen, mögen neue hervorragende Entdeckungen, noch so gewaltige Veränderungen in unserer Historie hervorrufen, in der *Geschichte der jüdischen Historiographie* wird der Name Graetzens immer mit goldenen Lettern eingraviert bleiben.

SALO WITTMAYER BARON

- 1895 Am 26. März in Tarnow geboren.
Philosophische, juristische und soziologische Studien in Wien.
- * 1918 Graetzens Geschichtsschreibung. MGWJ (62), 5–15.
- 1919 Professor am Hebräischen Pädagogium in Wien.
- 1920 *Die Judenfrage auf dem Wiener Kongreß*. Wien und Berlin, 211 S.
- 1923 *Die politische Theorie Ferdinand Lassalles*. Leipzig, 122 S.
- 1926 Dozent für jüdische Geschichte am Jewish Institute of Religion, New York.
- 1930–1962 Professor für jüdische Geschichte an der Columbia University, New York.
- 1937 *A Social and Religious History of the Jews*. New York, 3 Bde.
- 1942 *The Jewish Community: Its History and Structure*. Philadelphia, 3 Bde.
- 1947 *Modern Nationalism and Religion*. New York, XI, 363 S.
- 1952–1965 *A Social and Religious History of the Jews*. 2. Aufl. Bisher 10 Bde. und Index zu Bd. I–VIII.
- 1963 Mitherausgeber: *The Jews of the United States: 1790–1840*. A documentary history. New York, 3 Bde.
- 1963 Professor Emeritus.
- 1965 *History and Jewish Historians*. Essays and addresses. Philadelphia, XVIII, 504 S.

Beiträge zu Festschriften, Zeitschriften, Sammelwerken.

Bibliographie: Bibliography of the Writings of S. W. B. In: *Essays On Jewish Life and Thought*. Ed. by Joseph L. Blau, New York 1959, XV–XXX, 259 Nummern.

LEOPOLD ZUNZ

GRUNDLINIEN ZU EINER KÜNFTIGEN STATISTIK DER JUDEN*

1. Statistik des Menschengeschlechts begreift dessen Sein in einem gegenwärtigen Zeitmomente, welches Sein, Resultat einer vorhergegangenen Geschichte, einen notwendigen Charakter hat.

2. Dieselben Elemente, welche die Geschichte gestalten, Freiheit und Naturgesetz, erzeugen auch die Statistik, welche als das Ende der in ihrem unendlichen Lauf gehemmten Geschichte betrachtet werden muß.

3. Demzufolge gibt es nur für die Dauer unendlich kleiner Zeitmomente (Geschichtsdifferenziale) eine Statistik, und umgekehrt ist Geschichte das Ergebnis einer unendlichen Reihe von Statistiken.

4. Es ist aber Wahrnehmung der Bewegung nicht Bewegung; daher auch der merkliche Fortgang der Geschichte erst nach größeren Räumen sichtbar, und nach ähnlichen erst die Darstellung einer Statistik möglich wird.

5. Gleich dem Individuum, das, ungeachtet steter Veränderung, doch in einem bestimmten reifen Alter, einen bestimmten Charakter der Denkweise und Einsichten, der Kräfte und Äußerungen entwickelt hat, als Basis seines Seins, – also ist auch für alle zugleich Lebenden, eben dieser gemeinschaftliche Zeitraum das Gebiet ihrer Statistik, welche demnach zur Wissenschaft wird, wenn sie das Sein einer Menschengeneration vollständig umfaßt.

6. Wie Weltgeschichte sich in einzelne Geschichte großer zusammengehöriger Massen, Völker genannt, zerspaltet, so gibt es auch in derselben Generation mannigfache Statistiken, und je nachdem die Geschichte eines Volkes eine begrenzte ist, wird es auch seine Statistik sein.

7. Die Verflechtung fremder Statistik in die volkseigene, erfolgt aus drei Begebenheiten:

- a) aus Berührungen, die durch Gemein- oder Nachbarschaft des Aufenthalts veranlaßt werden;
- b) aus vorsätzlicher Begegnung, friedlicher oder kriegerischer; und
- c) aus Ideenmitteilung, mündlicher oder historischer.

8. Wie zwar die Geschichte, materiell genommen, in einzelne Biographien zerlegt werden könnte, alsdann aber in keiner mehr das unsichtbar geistige Gesetz derselben anschaulich würde, so unterscheidet sich auch Statistik des

* Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums. 1. Bd. Berlin 1823. 523–532. Wiederabgedruckt in Gesammelte Schriften I, 134–141.

Gesamten von Schilderungen der Individuen, daß letztere, mehr oder weniger zufällig, folglich auch den Individuen eines anderen Ganzen angehören könnten, jene aber ein notwendiges, ein eigentümliches ist.

9. Erkannt wird der statistische Charakter eines Volkes aus der überlieferten Geschichte und der anzuschauenden Lokalität seines Wohnplatzes. Selbst eine nicht hinlänglich gegebene, also unvollständige, jedoch richtig erkannte Geschichte, kann, verbunden mit der vollständigen Kenntnis des Bestehenden, zu einer vollständigen Statistik führen.

10. Umgekehrt folgt, daß ein Aggregat von Wahrnehmungen, aus noch so verschiedenen Regionen zusammengeholt, keine Statistik gebe, indem wir weder sicher sind, daß wir nur Gehöriges haben und nur Ungehöriges übergangen, noch fähig, den inneren Zusammenhang herauszufinden.

11. Keine oder eine falsche Statistik wird also erzielt aus einseitigen, schiefen und unrichtigen Wahrnehmungen, aus Unkenntnis der Geschichte, der Gegenwart, der Gesinnung und Bedürfnisse des Volkes, aus falscher oder verfälschter Geschichte, aus fremdartigen, zufälligen Mischungen, aus vorgefaßten, Bestätigung suchenden Meinungen, aus Unaufmerksamkeit auf bestehende Notwendigkeit, und aus Wissenschaftslosigkeit im allgemeinen.

12. Solange eine Gesamtheit als solche existiert, durch ein Gemeinschaftliches unter den Menschen kenntlich, gesondert von ihnen und in sich vereinigt, solange hat diese Gesamtheit ihre Statistik.

13. Sind an dieser Gesamtheit mehrere sie charakterisierende Kennzeichen durch die Zeit, d. h. durch die Geschichte selbst vertilgt, so bleiben die noch übrigen, die Elemente ihrer Statistik. Wo alle verschwunden sind, hört auch die Gesamtheit als solche auf, und mit ihr jede Statistik derselben.

14. Die Statistik hat also ein dreifaches darzustellen:

- a) *die Elemente*, d. i. Namen, Vaterland, Abkunft, Sprache, Religion, Staat;
- b) *die Prinzipie*, d. i. das mehr oder weniger von den Elementen abhängige Innere, als Verfassung, Sitte, Lebensweise, Beschäftigung, Meinung, Kulturstand;
- c) *die Resultate*, d. i. das aus der äußeren Geschichte hervorgegangene Verhältnis zu der fremden Umgebung, die entweder dienend, herrschend oder neutral ist.

15. Gehen wir nunmehr zu den Juden über, so wird in Ermangelung eines Staates, folglich einer geschichtlichen Einheit, ein ideelles Element, nämlich das *Judentum*, obenan zu stellen sein, an welches Namen, Vaterland und Religion, sowie die Untersuchung des Prinzips, sich anknüpft.

16. Da die Juden Abkömmlinge *eines* Stammes und Staates sind, folglich ihre Verschiedenheiten in eine uralte Einheit zurückzuführen sein müssen, so folgt wiederum, daß aus beiden Bestandteilen, nämlich einerseits der Durchführung des Volkes durch die Zeit, und andererseits der Betrachtung des noch vorhandenen ideellen Elements, der wesentliche und innere Charakter ihrer Statistik geformt ist.

17. Was aber die uralte Einheit durch die Zersplitterung gelitten, wie sie zerbrochen, modifiziert, ja umgestaltet ist, dies ist ein wesentlicher aber äußerer Charakter dieser Statistik.

18. Es ist demnach die Aufgabe der jüdischen Statistik ebenfalls eine dreifache:

- a) das Element, Abkunft und Religion, und alles das, was aus einstiger gemeinschaftlicher Sprache und gemeinschaftlichem Aufenthalte durch die Geschichte geworden ist;
- b) das Prinzip, wie es aus einem unverrückten Zentralpunkt in unendliche Radian ausschließend, sich gestaltet hat in Sitten, Meinungen, Beschäftigung und Verfassung;
- c) das Resultat, das durch die äußere Geschichte bedingte und gewordene Verhältnis zu den einzelnen Ländern. So erscheint die jüdische Statistik als ein Produkt von Notwendigkeit, Freiheit und Zwang.

19. Dem zufolge werden nun die Gegenstände dieser Statistik vereinzelt sich also darzustellen:

- a) Stellung der Juden in der Weltgeschichte, die ehemalige und die jetzige, die politische und die geistige, im allgemeinen, als auch die besondere jedes Landes;
- b) Zurückführung von dem jedesmaligen jetzigen Aufenthalt bis zur alten Gemeinschaft und Einheit; Geschichte der Einwanderung und folglich die Statistiken des Zwischenraums;
- c) Aufenthalt nach den Ländermassen, in (durch b) vorgezeichneter Reihenfolge, desgleichen nach einzelnen Ländern und Städten, mit Angabe derjenigen Orte, wo sie *nicht* wohnen, – nebst allen lokalen Namen und Merkwürdigkeiten, die dieser Aufenthalt veranlaßt hat;
- d) physische Beschaffenheit, deren Ursachen und Folgen, Volkszahl mit den gehörigen speziellen Angaben;
- e) Sprache, tote, eigene oder Landessprache;
- f) Religion, Kultus, Sekten;
- g) innere Verfassung, politisch oder kommunal;
- h) Sitten, Lebensweise, Belustigungen, Umgang, Abweichung gegen frühere Zeit und gegen die Landessitte;
- i) Beschäftigungen und Gewerbe; das was sie nicht treiben (freiwillig oder gezwungen); Reichtum und Einfluß;
- k) Kulturzustand, Moralität, Meinungen, herrschende Ideen. Streitfragen und Bücher, die an der Tagesordnung sind; Streitigkeiten (innere und äußere), Gesinnungen gegen Nichtjuden;
- l) Einrichtungen, Anstalten, Vereine, Gesellschaften, Bibliotheken usw.;
- m) bürgerliche Verfassung; Gesetzgebung über dieselbe; Lage der Juden;
- n) Verfahren und Stimmung gegen die Juden; die herrschenden Meinungen und Märchen; Anstalten für oder wider sie;
- o) Parallele der einzelnen Statistiken, allgemeine Resultate, Aussichten, Vorschläge. Wirkung der erkannten jüdischen Statistik.

20. Jedes in der Gegenwart selbständige Land erhält seine eigene zusammenhängende jüdische Statistik, ehe zu einem anderen übergegangen wird.

21. Eine zufällige Provinzial-Abteilung gibt keinen Einteilungsgrund für die spezielle Statistik ab, wofern dieselbe nicht in wesentlicher, innerer, auf dem dritten Bestandteil der jüdischen Statistik einwirkender Verschiedenheit beruht (s. § 18, c).

22. Nur die jüdische Geschichte selbst hat Auskunft zu geben, nicht nur nach welcher Regel die Länder aneinander zu reihen, sondern auch wie in einem einzelnen Lande, von einem Teile zum andern, und von einer Stadt zur andern übergegangen werden müsse.

23. Die Möglichkeit aber, zur Kunde dieser Statistik zu gelangen, ist in den Wirkungen, wodurch Statistik sich offenbart, gegeben. Diese Wirkung ist entweder das sichtbare Ereignis, oder die unsichtbare Entwicklung, ist entweder schon statistisch als solche aufgefaßt, oder nur in ihrer Urgestalt, bewußtlos, vor uns; sie wird gelesen und gehört oder betrachtet und angeschaut.

24. Aber dem Raume nach, wo das Gegebene und Gesuchte liegt, zerfällt die Statistik der Juden in zwei Welten: in die *jüdische* und die *nichtjüdische*; und zwar gibt jene mehr das nicht zum Bewußtsein gekommene, diese mehr das beobachtete, reflektierte, statistische Faktum. In den Punkt der Wissenschaft fallen beide zusammen.

25. Das statistische Material der jüdischen Welt hat folgende Bestandteile: (1) Bücher, (2) Verwaltungsdokumente, (3) Denkmäler, (4) Namen, (5) Sagen, (6) Sprache, (7) Privat-Sein und Privat-Tun, (8) allgemeines Sein und Tun.

26. Die jüdischen Schriften beschäftigen sich entweder mit Geschichte, Zustand und Literatur der Juden oder geben auch unter fremden Formen den Charakter bestimmter Perioden an; sie erstrecken sich über Juden und Judentum, beschreiben Reisen und Sitten oder enthalten absichtslos Notizen und Aufklärungen. Sprache und Jahrhundert gilt hier gleich. Jede Schrift wird, nachdem sie die Geschichte hat erläutern helfen, von der Statistik wiederum erläutert.

27. Die Verwaltungsdokumente (Gemeindebücher, Statuten, Verordnungen, ספסיים u. dergl.), meistens ungedruckt, erstrecken sich über das innerhalb der Gemeinden vorgehende.

28. Denkmäler, Leichensteine, alte jüdische Bauten, selbst vermeintliche Reliquien sind Zeugen der Geschichte, die über Aufenthalt, Lebensalter, Freiheit, Beschäftigung usw. Aufschluß geben.

29. Vor-, Familien- und Zunamen beziehen sich teils auf Orte, teils auf Begebenheiten, teils auf Begriffe und Ansichten und beurkunden außer diesem zuweilen auch gewisser Familien Alter, Ausbreitung und Zusammenhang.

30. Neben das bisher genannte tritt, oft mit gegründetem Anspruche, die Tradition; Sagen, Fabeln, umlaufende Anekdoten sowie der Charakter der

Einfälle und Repliken helfen über die Kunde der Kultur und Beschäftigungen Licht verbreiten.

31. Die Sprache, zumal Aussprache, Mundart, Idiotismen und Sprichwörter, geben oft deutlichere Antworten als das geschichtliche Zeugenverhör.

32. Privat-Sein und Privat-Tun, zumal Selteneres, wenn auch immer mehr Zufälliges, ist der Berücksichtigung nicht unwert. Auch Pränumerantenlisten können Data liefern. Prozesse, Eingaben, Bittschriften sind die eine Hälfte, welche von der anderen der Urteile und Bescheide zu einem statistischen Faktum ergänzt wird, aus welchem der Konflikt oder das gefühlte Bedürfnis zu ersehen.

33. Allgemeines Sein aber und allgemeines Tun ist das Wesentliche einer statistischen Periode; hier muß den Quellen schon vorhandener Reflexion die eigene Beobachtung von Beschaffenheit, Sitten, Meinungen und Treiben zu Hilfe kommen. Umgang und Unterricht, Vergleichung der Zeiten, der jüdischen und fremden Prinzipie, geschichtliche Kenntnis, vor allem Vorurteilslosigkeit, müssen zu jener klaren Ansicht des statistischen Charakters führen, der der jüdischen Welt selbst, aus welcher der Unterricht geflossen, vielleicht unbekannt geblieben ist oder verhüllt.

34. Das statistische Material der nichtjüdischen Welt hat folgende Bestandteile:

(1) Schriften über Juden, (2) Anschauung von Juden, (3) Gesetze über Juden, (4) Verhandlungen über sie, (5) Denkmäler, (6) Ortsnamen, (7) Notizen in statistischen Werken, (8) Urteile und Mitteilungen in nichtstatistischen Werken, (9) allgemeines Verhalten.

35. Die Schriften über Juden sind dreifacher Art:

a) über Juden und Judentum, entweder referierend (Geschichte) oder darstellend, am häufigsten irgendeine politische oder religiöse Reform bezweckend. Die meisten dieser letzteren leisten einen anderen als den von ihren Verfassern beabsichtigten Nutzen.

b) gegen die Juden (gegen Judentum, für Bekehrung, der getauften Juden Deklamationen usw.), bisweilen wohlmeinend, größtenteils feindselig. Sie steigen bis in die ersten Jahrhunderte des Christianismus und Islamismus hinauf; die wenigsten sind brauchbar und nicht selten lernt man aus ihnen rühmliche Seiten der Juden kennen.

c) für Juden und zwar seit dem sechzehnten Jahrhundert. Nur wenige derselben sind wichtig.

36. Tiefer als diese Niederlagen von Notizen und Raisonnements lassen diejenigen Werke in die herrschende Ansicht hineinblicken, in welchen Dichter ihre Anschauung der Judenheit aussprechen, als Romane, Lustspiele, Satiren, Tragödien, Oden, Lieder usw., wohin auch sprachliche Ausdrücke und Sprichwörter gehören.

37. Der Meinung gegenüber tritt nun das Faktum auf, d. i. die Verhandlungen der herrschenden Gewalt und ihr ausgesprochenes, wenn auch zuweilen

nicht verwirklichtes Judengesetz. Dem Beschreiber müssen Asien, Europa und Afrika ihre zweitausend Jahre alten Archive öffnen, denn die wichtigsten Resultate der inneren Geschichte der Juden sind Kinder dieser hundertgestaltigen Gesetze, Verordnungen, Edikte und Privilegien.

38. Es sind aber Gesetz und Gesinnung, wie sie über die Juden gewaltet, in Akten und Schriften, teils nicht vollständig enthalten, teils auch nicht bekannt geworden. Daher muß Fehlendes nicht nur aus allgemein statistischen Schriften ergänzt, sondern manches Urteil sogar aus fremdartigen Schriften, aus Denkmälern, Münzen, Mauersteinen, Orts- und Gassennamen eingeholt und verstanden werden.

39. Für die Gegenwart endlich, welche der Schlußstein des großen statistischen Gebäudes werden soll, ist *der* Blick nötig, welcher die Fachwerke der Vergangenheit und der Wissenschaft auf einmal überschaut und durchdringt, und aus Gesinnung, Gesetz und Betragen, das vollständige Bild des passiven, wie des aktiven Zustandes der lebenden Juden zu gewinnen weiß.

LEOPOLD ZUNZ

- 1794 Am 10. August in Detmold geboren.
 1803 Eintritt in die Samson-Schule in Wolfenbüttel.
 1809 Eintritt in das Gymnasium in Wolfenbüttel.
 1811 Abiturium; Lehrer an der Samson-Schule.
 1815 Ankunft in Berlin; Universitätsstudium bis 1818.
 1818 *Etwas über die rabbinische Literatur*, Berlin, 50 S.
 1819 Mitbegründer des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden.
 1821 Promotion zum Dr. phil. an der Universität in Halle.
 1822–1823 Herausgeber der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*.
 * 1823 *Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden*. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, I, 523–532.
 1823–1831 Redakteur der *Haude-Spenerschen Zeitung*.
 1826–1829 Leiter der Jüdischen Gemeindeschule in Berlin.
 1832 *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*. Berlin, 500 S. 2. Aufl. Frankfurt 1892, 516 S. Hebräische Übersetzung. Jerusalem 1947.
 1835–1836 Prediger in Prag.
 1836 *Die Namen der Juden*. Leipzig, 125 S.
 1837 Herausgeber der deutschen *Bibelübersetzung*. Berlin.
 1840–1850 Direktor des Jüdischen Lehrerseminars in Berlin.
 1845 *Zur Geschichte und Literatur*. Berlin, 607 S.
 1855 *Die synagogale Poesie des Mittelalters*. Berlin, 491 S. 2. Aufl. hrsg. von A. Freimann, Frankfurt a. M. 1920, 584 S.
 1859 *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*. Berlin, 250 S.
 1864 *Die hebräischen Handschriften in Italien*. Berlin, 20 S.
 1865 *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*. Berlin, 666 S.

- 1867 *Nachtrag zur Literaturgeschichte der synagogalen Poesie.* Berlin, 76 S.
1872 *Deutsche Briefe (Zur Stilistik des Deutschen).* Leipzig.
1875–1876 *Gesammelte Schriften I–III.* Berlin, 354, 304, 301 S.
1886 Am 18. März in Berlin gestorben.

Bibliographie: *L. Zunz, Meine Schriften.* [Mit Ergänzungen und Anmerkungen von E. D. Goldschmidt und Immanuel Bernfeld.] Hrsg. von Ismar Elbogen. In: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur.* Berlin 1937, Bd. 30, 140–172; 31, 245–247.

Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich

Ein Querschnitt

Mit einer Einführung
herausgegeben von

KURT WILHELM

BAND II



1967

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

INHALT

BAND II

V. RELIGIONSPHILOSOPHIE UND KABBALA

DAVID ZVI (HARTWIG) BANETH	
Jehuda Hallewi und Gazali	371
SAUL HOROVITZ	
Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters	391
DAVID KAUFMANN	
Der „Führer“ Maimunis in der Weltliteratur	403
JAKOB GUTTMANN	
Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud	433
ALEXANDER ALTMANN	
Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik	441
EPHRAIM ELIMELECH URBACH	
Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel	461
HIRAM PERI (HEINZ PFLAUM)	
Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel)	471
PHILIPP BLOCH	
Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister	483
GERSHOM GERHARD SCHOLEM	
Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos	505
FRITZ BAMBERGER	
Mendelssohns Begriff vom Judentum	521
ERNST SIMON	
Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung	539

VI. BUCHWESEN UND LITERATUR

LUDWIG BLAU

Das Schreiben der Sefer Thora 553

ARON FREIMANN

Über hebräische Inkunabeln 567

ABRAHAM BERLINER

Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens 579

WILHELM BACHER

Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender 595

MORITZ STEINSCHNEIDER

Die arabische Literatur der Juden 609

RAHEL WISCHNITZER-BERNSTEIN

Jüdische Kunstgeschichtsschreibung 635

IMMANUEL LÖW

Der Kuß 641

VII. GRUNDSÄTZLICHES UND SYSTEMATISCHES

MAX WIENER

Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma 679

LEO BAECK

Hat das überlieferte Judentum Dogmen? 737

JULIUS GUTTMANN

Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum 753

HERMANN COHEN

Die Versöhnungsidee 771

Autoren- und Personenregister 785

ERLÄUTERUNGEN

* = Die in den Bibliographien mit einem * bezeichneten Aufsätze sind in dieser Anthologie enthalten.

MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

V

RELIGIONSPHILOSOPHIE UND KABBALA

DAVID ZVI (HARTWIG) BANETH

JEHUDA HALLEWI UND GAZALI *

In der Reihe der von dem Forschungsinstitut für die Wissenschaft des Judentums herauszugebenden Übersetzungen religionsphilosophischer Werke wird als erste eine neue Übertragung von Jehuda Hallewi's „Apologie der mißachteten Religion“ (bekannt unter dem Namen Kusari) mit ausführlicher gemeinverständlicher Einleitung erscheinen. Die wissenschaftliche Begründung der Übersetzung und Einleitung sowie mehrere auf den „Kusari“ bezügliche Studien sollen einen besonderen Band bilden. Dem Kreise dieser Studien ist der folgende Aufsatz entnommen, der an der angegebenen Stelle begründet und erweitert werden wird.

Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters ist im allgemeinen geneigt, im Judentum die „Religion der Vernunft“ zu erblicken, d. h. eine Lehre, die nicht nur unserem vernünftigen Denken in keiner Weise widerstreitet, sondern geradezu die bedeutsamsten Erkenntnisse, die unserer Vernunft erreichbar sind, und die höchsten praktischen Forderungen, zu denen sie gelangt, zum Gegenstande hat. Dieser Deutung ist nicht leicht eine andere Religion in so hohem Grade fähig wie die jüdische mit ihrem streng folgerichtigen Monotheismus, ihrer ausgesprochenen Forderung der Gotteserkenntnis, ihrer starken Hervorhebung des rein Ethischen, bei geringer Betonung der jenseitigen Dinge, die außerhalb des Bereichs des vernünftigen Denkens liegen.

Nur einer unter den älteren jüdischen Religionsphilosophen vertritt einen entgegengesetzten Standpunkt. Jehuda Hallewi findet das Wesen des Judentums gerade in denjenigen Momenten, die dem Bereiche der menschlichen Vernunft entrückt sind, und zieht einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem, was menschlicher Geist aus sich selbst heraus entwickelt hat und weiter entwickeln kann, und dem Inhalt der göttlichen Lehre, die hierzu ein Neues, Höheres hinzubringt.

Diese eigenartige, aus den Inhalten des Judentums nicht hinreichend zu begründende Auffassung erklärt sich zunächst rein sachlich aus der besonderen Fragestellung Jehuda Hallewi's. Sein Problem ist von vornherein nicht das

* Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, V, 1924, 27–45. Quellennachweise zu diesem Aufsatz und andere Anmerkungen sind dessen hebräischer Übersetzung beigegeben, die in dem hebräischen Jahrbuch „Kenesset“ Bd. 7, Jerusalem, Messad Bialik 1941/42, erschienen ist.

Verhältnis des Judentums zur Vernunftwahrheit, sondern sein Verhältnis zu den anderen Religionen und zu den praktischen Lehren der philosophischen Gedankensysteme. Seine Frage lautet: Warum gerade Judentum? Worin besteht der Vorzug dieser einen Religion, daß ich gerade durch sie und nur durch sie das religiöse Ziel zu erreichen hoffen darf? Dieser Vorzug konnte nicht im Gebiete des Rationalen liegen; denn in diesem Falle hätten die Weisen aller Völker aus eigener Geisteskraft zum Judentum gelangt sein müssen. Nur im Übervernünftigen, in einer ausschließlich im Judentum verkörperten Offenbarung der Gottheit selbst durfte er gesucht werden.

Die Fragestellung Jehuda Hallewis läßt sich verstehen aus den religiösen Verhältnissen einer Zeit, in der bei den philosophisch Gebildeten das Interesse für die eigene Religion von dem allgemeinen philosophischen Lebensideal verdrängt zu werden drohte und die Unterschiede zwischen den positiven Religionen für sie zu verblassen schienen. Zu dem Rationalismus dieser Anhänger der „Philosophie“ – so nannte man vorzugsweise einen mehr oder weniger neuplatonisch versetzten Aristotelismus – trat seine Lehre in entschlossenen Widerspruch, obwohl er selbst in erheblichem Maße unter dem Einfluß ihrer Theorien stand. Schwerlich aber hätte sich ein Mann, der mehr durch künstlerische Schöpferkraft und Gefühlsinnigkeit als durch Schärfe des Denkens hervorragte, dem Banne jener Weltanschauung, die seinen geistigen Kreis beherrschte, hinsichtlich ihrer Grundtendenz zu entziehen vermocht, ohne daß zuvor ihre theoretischen Grundlagen durch einen überragenden Geist erschüttert worden wären. Das war etwa ein halbes Jahrhundert vor der Entstehung des „Kusari“ durch den vielleicht bedeutendsten Denker und religiösen Führer des Islams geschehen, durch Abu Hamid al Gazali. Es ist David Kaufmanns Verdienst, Jehuda Hallewis Beziehungen zu Gazalis Lehre eingehend nachgewiesen zu haben. Aber schon Kaufmann hat dessen Einfluß überschätzt; und allmählich ist der irrige Eindruck entstanden, als sei Jehuda Hallewis Lehre wesentlich eine Übertragung Gazalischer Gedanken auf jüdisches Gebiet, so daß man den Verfasser des Kusari sogar als den „jüdischen Gazali“ bezeichnet hat. So wird es nicht ohne Interesse sein, einmal die Lehren beider Männer in ihren Grundzügen gegenüberzustellen, soweit sie eine Vergleichung gestatten, und auch die *Unterschiede* ihrer philosophischen und religiösen Gedankenwelt zum Bewußtsein zu bringen¹.

¹ Die bedeutsamsten Gesichtspunkte zum Verhältnis Gazalis und Jehuda Hallewis sind bereits von J. Guttmann (Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1922) herausgearbeitet worden. Der Annahme einer weitgehenden Abhängigkeit Jehuda Hallewis von Gazali auf philosophischem Gebiet ist zuerst David Neumark, besonders in seiner Monographie „Jehuda Hallewi's Philosophy in its principles“ (Cincinnati 1908), entgegengetreten. Ferner sei genannt: *Emil Berger*, Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis, Berlin 1916. Über Gazali belehrt neuerdings am besten: *J. Obermann*, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien und Leipzig 1921. Die unten vorgetragene Auffassung Gazalis weicht von der Ober-

Dabei ergibt sich für Gazali eine Schwierigkeit: in seinen zahlreichen, aus verschiedenen Perioden seines Lebens stammenden Schriften finden wir nicht selten widersprechende Anschauungen und Forderungen. Einer eingehenderen Darstellung seiner Lehren, die auf wissenschaftliche Exaktheit Anspruch machen wollte, müßte eine genaue Untersuchung über die Chronologie seiner Werke vorangehen, wie sie bisher noch nicht geleistet worden ist. Es scheint jedoch, daß fast noch mehr als durch die innere Entwicklung Gazalis durch den Zwiespalt seines Wesens und durch die Verschiedenartigkeit der Gedankenkreise, die auf ihn wirkten, Widersprüche in sein Werk getragen worden sind; denn selbst in einem und demselben Buche finden sich nicht selten Auffassungen, die sich schwer miteinander vereinigen lassen. Das gilt übrigens auch von Jehuda Hallewi. Bei Gazali kommt aber hinzu, daß er eine verschiedene Sprache spricht, je nachdem er sich an weitere Kreise wendet, ängstlich alles vermeidend, was den naiven Glauben gefährden könnte, oder den tiefer Eindringenden etwas von seinen innersten Gedanken andeutet. Absicht dieser Studie ist es hauptsächlich, die Geistesrichtungen beider Männer zu vergleichen, nicht das Problem der literarischen Beziehungen zu erörtern. Daher sollen im folgenden vorzugsweise solche Stellen berücksichtigt werden, in denen wir den Ausdruck von Gazalis tieferen Überzeugungen finden dürfen, ohne Rücksicht darauf, ob eine Bekanntschaft Jehuda Hallewis mit der fraglichen Schrift anzunehmen ist.

Der Punkt, an dem eine Gemeinsamkeit beider – hier genauer ein Abhängigkeitsverhältnis – am deutlichsten hervortritt, ist bereits berührt worden. Es ist ihre kritisch ablehnende Stellung gegenüber den „Philosophen“. Gazalis scharfsinniges Buch vom „Zusammenbruch der Philosophen“ zielt im wesentlichen nicht auf eine eigentliche *Widerlegung* des Aristotelismus, in dem Sinne, daß seine Lehren als in sich widerspruchsvoll oder zu absurden Folgerungen führend nachgewiesen würden, sondern zeigt größtenteils nur, daß diese Thesen nicht auf unmittelbar gewissen Voraussetzungen beruhen, daß es sich nicht um ein Wissen, sondern nur um ein Meinen handelt. So selbständig Gazalis Schrift in ihrem Inhalt ist, so zeitgebunden ist sie in der Form: ganz in der Weise der theologischen Scholastik der Mohammedaner, des Kalam, ist der Stoff in eine größere Zahl von Einzelfragen zersplittert, die meist rein dialektisch, ohne Zugrundelegung eines festen Standpunktes, und unübersichtlich, mit vielen Unterbrechungen durch Einwände und Zwischenfragen, behandelt werden; es fehlt an der Hervorhebung des Prinzipiellen, an der Analyse der Grundbegriffe der Gegner, welche ein Eingehen auf viele Einzelheiten unnötig gemacht hätte.

manns mehrfach ab; zum Teil sollen hier aber nur andere Seiten an Gazalis Wesen stärker hervorgehoben werden. Allen genannten Schriften ist die folgende Studie verpflichtet. – Das bei beiden Denkern besonders schwierige und dunkle Problem der göttlichen Attribute ist hier absichtlich beiseite gelassen.

Jehuda Hallewi kann auf dem Werke des großen Moslems bereits fußen. Er braucht nicht mehr wie dieser mit einer gewissen Vollständigkeit die Beweise der „Philosophen“ für ihre ketzerischen Ansichten in eingehenden subtilen Untersuchungen zu widerlegen. Ihm ist es nur um zweierlei zu tun: einmal das ungeheure Ansehen, das die aristotelische Lehre noch immer genoß, nachhaltig weiter zu erschüttern, dann aber – und darin geht er über Gazali hinaus – ihre Unzulänglichkeit gegenüber den Forderungen des religiösen und ethischen Bewußtseins zu zeigen. Dem ersten Ziele dient hauptsächlich eine Reihe kritischer Bemerkungen, die einer summarischen Darstellung des Systems der Philosophen teils angehängt, teils eingestreut sind. Es sind nicht aus der Tiefe geholte, umständlichen Erweises und dialektischer Zickzackgänge bedürftige Argumente, die hier vorgebracht werden, sondern – wenigstens im Sinne des Autors – unmittelbar schlagende Einwände, geeignet, die Schwächen des Gegners ins grellste Licht zu setzen. Naturgemäß handelt es sich zum größten Teil um dieselben Punkte des philosophischen Systems, die auch Gazali angegriffen hatte, und wie die Grundtendenz, so sind auch die allgemeinsten Gesichtspunkte gemeinsam. Vergleicht man aber die Beweisführung beider Denker im einzelnen, so ergibt sich überraschenderweise, daß Jehuda Hallewi fast durchweg von seinem Vorgänger in der Polemik unabhängig ist; man möchte fast glauben, daß er geflissentlich vermied, dessen Argumente zu wiederholen. Aus manchen Abweichungen in der Auffassung der Streitpunkte selbst wird man aber eher schließen dürfen, daß er bei der Abfassung seines Werkes Gazalis Schrift nur noch in allgemeinen Umrissen im Gedächtnis, nicht mehr unmittelbar vor Augen hatte.

Einer der im Kusari am ausführlichsten dargelegten Einwände fehlt bei Gazali ganz. Es handelt sich um die Lehre von den vier Elementen, die Hallewi mit treffender Beweisführung als in der Erfahrung durch nichts begründet zurückweist. Nur vier Grundqualitäten (Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit) erkennt er, dem Hippokrates folgend, an; das sind aber nur letzte Einfache, in die unser *Denken* die Körper auflöst, ohne daß sie sich real jemals unvermischt fänden. Man kann hier den Fortschritt gegenüber dem ältesten uns näher bekannten jüdisch-arabischen Philosophen, Isaak Israeli, beobachten, der in seiner Schrift über die Elemente bestrebt ist, mit Galen die hippokratische Lehre von den Grundqualitäten im Sinne der aristotelischen Theorie von den Elementen auszulegen und diese mit scholastischen Argumenten zu stützen.

Fast mehr zur Zielscheibe des Witzes als der Kritik macht Jehuda Hallewi jene Verbindung der neuplatonischen Emanationslehre mit der aristotelischen Sphärentheorie, die bei den arabischen Peripatetikern heimisch geworden war, in der Tat eine Konstruktion von erstaunlicher Willkürlichkeit. Der aus dem Ureinen hervorgehende Geist (der Nus) sollte, sofern sich sein Denken auf das Ureine richtet, einen zweiten reinen Geist emanieren, sofern er aber sich selbst denkt, eine Sphäre; und dieser Prozeß sollte sich bei dem zweiten Geist und so

fort wiederholen, bis aus der zehnten dieser Intelligenzen die Welt des Vergänglichen hervorgeht. Diese Theorie, fast eine Travestie des tiefen neuplatonischen Gedankens zu nennen, war leicht abzutun, und in ihr bot sich ein besonders geeignetes Beispiel, um den Ruf exakter Begründung, der den Lehrsätzen der Philosophen voranging, zu schwächen. Anscheinend von Gazali angeregt ist die humoristische Bemerkung, folgerichtigerweise müßte man auch von Aristoteles (der zu Unrecht als Urheber dieser Behauptungen galt) erwarten, daß er bald einen Intellekt, bald eine Sphäre emanieren, je nachdem er das Urwesen oder sich selbst zu erkennen vermeine; daneben tut Jehuda Hallewi aber auch mit selbständigen Argumenten den Mangel an Konsequenz dar, der dieser Konstruktion, abgesehen von ihrer Willkür, anhaftet.

Hier ist nicht der Ort, weiter auf die theoretischen Argumente gegen die Philosophen im Kusari einzugehen. Neben einzelnen Unberechtigten enthalten sie manchen gesunden Gedanken; immerhin können und wollen sie sich nicht mit Gazalis Kritik in seiner Streitschrift an Gründlichkeit und Tiefe messen. Weit bedeutsamer und originaler ist Jehuda Hallewis Polemik da, wo sie sich nicht an den Verstand, sondern unmittelbar an das religiöse Gemüt wendet und es auffordert, über Gottesvorstellung und Lebensziele der Philosophen das Urteil zu sprechen. Mit äußerster Schärfe zieht er den Trennungsstrich zwischen rationalistischer und theistischer Gottesauffassung. Für den Philosophen, dessen einziges Ziel das spekulative Wissen vom Wesen aller Dinge ist, bedeutet Gott nur ein Erkenntnisobjekt unter vielen andern; das mangelnde Wissen von Gott ist nur in gleicher Weise schädlich wie etwa ein Irrtum über Lage und Gestalt der Erde. Sie suchen Gott mit dem Verstande, durch das Mittel der Logik. So ist der „aristotelische Gott“ ein anderer als „der Gott Abrahams“, den der Gläubige aus tiefster Sehnsucht heraus erfühlt und erschaut, dem sich nahe zu wissen höchste Lust, dem entfremdet zu sein größte Pein ist. Einem solchen Gott kann man sich mit ganzer Seele hingeben, um ihn mag man freudig den Tod erleiden – der Philosoph hat keinen Anlaß, um seinen Gott, der nicht einmal von seinem Dasein weiß, auch nur eine Unannehmlichkeit zu ertragen. Auch der Ethik der Philosophen fehlt der feste Boden, weil sie nicht an eine ausgleichende göttliche Gerechtigkeit glauben; sie fordern ein sittliches Verhalten, weil es sich am besten mit einem der Erkenntnis geweihten Leben vereinigen lasse, aber ihre Forderungen sind nicht unbedingt wie die der Religion. Gazali hat die Gegensätze zwischen Philosophen und Gläubigen niemals mit solcher Klarheit und Schärfe herausgehoben. Seine eigene Denkweise steht dem philosophischen Intellektualismus viel zu nahe, als daß er diese Gegensätze so deutlich hätte emfinden können.

Die prinzipielle Bedeutung der Kritik Gazalis an den Philosophen ist überschätzt worden. Er ist bemüht, die metaphysischen Systeme der *Aristoteliker und Platoniker* als unwissenschaftlich zu erweisen; er erkennt mit voller Klarheit ihren hypothetischen Charakter im Unterschiede von der Exaktheit der ebenfalls von den Griechen entwickelten logischen und mathematischen Wis-

senschaften; er bestreitet aber nicht allgemein die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik *überhaupt*. Allerdings schränkt er in seiner polemischen Schrift den Kreis der auf rationalem Wege erreichbaren Erkenntnisse stark ein. So widerlegt er zum Beispiel die Beweise der Philosophen für die Stofflosigkeit und die Unsterblichkeit der Menschenseele, sowie für die Beiseltheit der Himmel, obgleich ihm diese Lehren selbst offensichtlich als wahr gelten, in der ausgesprochenen Absicht, diese Fragen dem Bereiche der bloßen Vernunftkenntnis zu entziehen und ihre Beantwortung einer anderen Wahrheitsquelle, der Offenbarung, zuzuweisen; ferner bezeichnet er die Spekulation über das Wie des göttlichen Schaffens allgemein als abwegig. Aber hier handelt es sich nur um einzelne Fragen, nicht aber um eine grundsätzliche Scheidung zweier Wahrheitsgebiete. Wenn selbst die Beweise der arabischen Peripatetiker für Gottes Dasein, Einheit, Unkörperlichkeit usw. widerlegt werden, so geschieht das keineswegs in der gleichen Absicht, sondern wahrscheinlich um die Niederlage der Gegner möglichst vollständig zu gestalten, teilweise wohl auch, um zu zeigen, daß gerade von ihren Voraussetzungen aus die Grundwahrheiten der Religion nicht zu beweisen seien. Die Beweise für die traditionellen Hauptdogmen, die er selbst in zweien seiner Schriften beibringt, hat er zwar allem Anschein nach nicht für exakt gehalten, sondern ihnen nur einen relativen Wert für die praktische Apologetik beigemessen; jedenfalls aber ist er der Ansicht, daß es einzelnen Auserwählten gelingen könne, durch völlig exakte Beweise unter Ausschluß jeder Irrtumsmöglichkeit zur letzten Gewißheit über die Glaubenswahrheiten zu gelangen. Von einer Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen kann also keine Rede sein. Gazali will auch nicht etwa als Kriterium des Wissens aufstellen, daß es von jedermann eingesehen werden müsse, wenn er die auseinandergehenden Meinungen der einzelnen Philosophen auf metaphysischem Gebiet gegenüber ihrer Einigkeit in der Mathematik und Logik hervorhebt; berichtet er selbst doch gerade, daß manche Verteidiger der mohammedanischen Dogmen auch die mathematischen Wissenschaften der Griechen glaubten angreifen zu müssen; ja, er warnt sogar einmal ausdrücklich davor, eine Wissenschaft wegen der Uneinigkeit oder der Unzulänglichkeit ihrer Vertreter zu mißachten.

Gazalis *grundsätzliche* Stellung zur Metaphysik ist demnach weder als Kritizismus noch als vollständige Skepsis zu bezeichnen; nur von einer gewissen skeptischen Tendenz kann gesprochen werden. Von Jehuda Hallewi gilt in dieser Hinsicht kaum anderes. In der prinzipiellen Beurteilung der Metaphysik der „Philosophen“ im Gegensatz zu ihrer Logik und Mathematik schließt er sich Gazali völlig an. Auch bei ihm beschränkt sich die Polemik nicht auf inhaltlich abzulehnende Theorien, sondern richtet sich unter anderem auch gegen die Beweise für die Substantialität und Unvergänglichkeit der Seele, eine auch von ihm angenommene und wiederholt verwendete Lehre, die er nur als zwingend bewiesen nicht anerkennen will. In der Frage der Welterschöpfung geht er sogar über Gazali hinaus. Während man bei diesem den Eindruck hat,

daß er die zeitliche Entstehung der Welt nicht nur dialektisch, sondern philosophisch zureichend beweisen zu können glaubt, spricht Jehuda Hallewi es kühn aus, daß die Beweise für und gegen die Ewigkeit der Welt einander die Wage halten. Wäre nicht das Motiv ein ganz anderes, so könnte man versucht sein, in dieser Erkenntnis einen allerersten Schritt in der Richtung der Kantischen Antinomien zu sehen. Aber die Bemerkung zielt nicht darauf, aus dem Widerstreit der Beweise auf einen Fehler in den letzten Voraussetzungen zu schließen, sondern will die Unzulänglichkeit der Mittel des reinen Denkens in dieser Frage feststellen. So sieht Jehuda Hallewi auch die rationalen Beweise für das Dasein Gottes allgemein nicht als ausreichend an. Mit dieser Zurückdrängung der Vernunftkenntnis schafft er Raum nicht für einen eigenen Wahrheitsbereich des Religiösen, sondern für seine Begründung der Wahrheit des Judentums als der echten Religion aus den wunderbaren Ereignissen der israelitischen Geschichte: erst die Durchbrechung der Naturordnung durch das Wunder liefert den vollgültigen Beweis, daß die Welt von einer über dieser Ordnung stehenden Kraft beherrscht wird, und erweckt zugleich den Glauben, daß durch eben diese Kraft die Welt geschaffen ist.

Eine gewisse Unklarheit fällt in Jehuda Hallewis Verhältnis zur religiösen Dogmatik dadurch, daß er seinem Werk einen kurzen Auszug aus einer dogmatischen Schrift Gazalis einschließlich der Beweise für Gottes Dasein und Attribute sowie für die Erschaffenheit der Welt einverleibt hat, ohne ein Wort inhaltlicher Kritik daran zu knüpfen. Freilich deutet er auch unmißverständlich an, daß er diese Lehren und Beweisführungen, die nicht sein geistiges Eigentum sind und von ihm nicht als solches in Anspruch genommen werden, auch nicht schlechthin zu vertreten bereit ist. Es scheint, daß er, wie Gazali selbst, diesen Auseinandersetzungen nicht den Wert sicherer Erkenntnis beilegt, sondern nur praktischen Wert für die Befestigung des Glaubens im Herzen derer, denen der reine Glaube der Einfalt bereits verloren ist.

Ist so der *grundsätzliche* Standpunkt beider Denker zur Metaphysik nicht wesentlich verschieden, so zeigt sich ein erheblicherer Gegensatz in ihrem *tatsächlichen* Verhalten. Gazalis Religionslehre hat zwar gewisse metaphysische Anschauungen zum Hintergrund; aber sie spielen keine ausschlaggebende Rolle und treten auch nicht im Gewande der exakten Wissenschaft, sondern unter dem Schleier der Mystik auf. Im Kusari dagegen werden gewisse metaphysische Begriffe und Grundanschauungen des Aristotelismus in ausgiebigem Maße und im Sinne einer philosophischen Grundlegung verwandt. Das hängt zum Teil mit der verschiedenen Tendenz der Werke zusammen. Während Gazalis meiste Schriften nur den religiösen Trieb erwecken und auf den rechten Weg leiten wollen, also der *praktischen* Theologie dienen, ist es Jehuda Hallewi auch um ein *Erkenntnisziel* zu tun: er will die Wahrheit des Judentums begründen, besonders auch den Erwählungsgedanken der wissenschaftlichen Weltauffassung der Zeit eingliedern. In dieser Weltauffassung ist er, der als Mediziner früh mit der griechischen Wissenschaft vertraut geworden sein muß

und in dessen Kreisen die Lehre der „Philosophen“ als *die* wissenschaftliche Welterkenntnis überhaupt galt, stärker befangen als Gazali, der in ganz anderen Anschauungen aufgewachsen war und der philosophischen Lehre von vornherein mit Mißtrauen gegenübertrat.

So kommt es, daß Jehuda Hallewi gleich den von ihm bekämpften Anhängern der griechischen Philosophie alle Entwicklung in der Welt mit Hilfe der aristotelischen Kategorien Materie und Form zu begreifen sucht und an der Anschauung festhält, daß die Formen und damit die Wesenheiten der Dinge von der Disposition der zugrunde liegenden Materie abhängig seien, daß je einer vollkommeneren Mischung der Stoffteilchen stets eine höhere Form entsprechen müsse. So fällt der Materie als Grund der Verschiedenheit der Dinge selbständige Bedeutung zu. Von hier aus erhält auch die Gottesidee im Kusari eine Färbung, die der Autor wohl nicht in voller Schärfe beabsichtigt hat. Der Gedanke der Einheit Gottes wird bis zu der These weiter verfolgt, daß von seiten der Gottheit alle Dinge den Stempel der Einheitlichkeit tragen und ihre Verschiedenheit nur von der Materie herrührt. Gott ist – diese Anschauung liegt zugrunde – die Weltvernunft, die die Gesamtheit der Formen oder Wesenheiten als einheitliche Ordnung in sich trägt; erst durch die verschiedene Empfänglichkeit der Materie treten die Formen real auseinander.

Mit einer so abstrakten Gottesvorstellung kann sich aber Jehuda Hallewis religiöses Gemüt nicht zufrieden geben. Schon jene Lehre von Gott als formenspendender Weltvernunft war ein Protest gegen die Theorie der „Philosophen“, welche Gott alles unmittelbare Wirken absprach. Aber auch ein mechanisches, völlig durch die Beschaffenheit der Materie bedingtes Wirken der Gottheit kann den Forderungen des religiösen Bewußtseins nicht entsprechen, und auch nicht ein Wirken, das sich auf die einmalige Verleihung der Wesensform beschränkt. Gott ist darum für Jehuda Hallewi nicht nur Weltvernunft, sondern auch Weltseele, Weltgeist und Weltleben, nicht nur Formgeber, sondern auch Erhalter, Führer und Fürsorger aller Wesen. Und neben die Idee der streng gesetzmäßig wirkenden göttlichen Weisheit tritt der Gedanke des freien Schöpferwillens, der da schafft, „was er will, wie er will und wann er will“, der den Naturlauf durchbrechen kann, wenn es ihm beliebt. Beide Auffassungen finden zwar gelegentlich ihre Versöhnung in dem Gedanken des mit der göttlichen Weisheit identischen *ewigen* Willens, der auch die übernatürlichen Wundererscheinungen bereits in der Urschöpfung angelegt; aber sie stehen doch im ganzen unvereinigt nebeneinander als Momente zweier Grundrichtungen in Jehuda Hallewis Denken, der religiösen und der wissenschaftlichen, von denen bald die eine bald die andere stärker zur Geltung kommt, ohne daß ein eigentlicher Kampf stattfände.

Gerade an diesem Punkte zeigt sich, wie sehr verschieden Gazalis Eigenart ist. Er stellt das Problem der Freiheit oder Notwendigkeit des göttlichen Wirkens auf des Messers Schneide und unternimmt den Nachweis der Unmöglichkeit, das Sosein der Welt aus bloßer Vernunftnotwendigkeit zu erklären. Dar-

auf gestützt, fordert er einen freien göttlichen Willen, der das So der Dinge letztlich determiniert; denn das Wesen des Willens besteht nach ihm eben darin, zwischen an sich gleichen Dingen Unterschiede zu setzen. Von diesem Standpunkt aus kann er die Argumente der Philosophen gegen eine zeitliche Welterschöpfung weit bestimmter zurückweisen, als es Jehuda Hallewi tut, und vermag auch für die Erklärung der Veränderungen und Entwicklungen der Dinge auf den Dualismus von Stoff und Form im Prinzip zu verzichten (in Wirklichkeit fließen auch bei ihm diese Begriffe, zum Teil unter anderer Benennung, nicht selten wieder ein). Aber nur äußerlich hat es den Anschein, als ob Gazali das Dogma der mohammedanischen Orthodoxie von der schrankenlosen Willkür des göttlichen Handelns verteidigte. Mit Unrecht hat man im Willensgedanken das bestimmende Moment seiner Gottesvorstellung gesehen. Nur im Zusammenhange der Dogmatik, in der streng wissenschaftlichen Beweisführung geht er darüber nicht hinaus. Wo er seine tieferen Überzeugungen ausspricht, da erkennt er Schranken der göttlichen Willkür an, und zwar zweierlei: einmal die objektiv gegebene Grenze des Möglichen – ein Moment, das die Stelle der Materie im System der Aristoteliker einnimmt –, als zweite aber eine vom Willen selbst gesetzte Schranke, die Allgüte der Gottheit. Ähnlich Leibniz stellt schon Gazali die These auf, daß die existierende Welt die beste mögliche sei; denn hätte Gott – so argumentiert er – eine bessere zu schaffen vermocht, aber nicht gewollt, so wäre er nicht allgütig, sondern unterläge dem Vorwurf des Geizes; wäre aber eine bessere Welt möglich und Gottes Güte nicht imstande, sie zu verwirklichen, so würde ihm die Allmacht fehlen, die zum Begriff der Gottheit gehört. Zweck des Weltorganismus ist, „das äußerste mögliche Maß des Guten zu verwirklichen, so wie es die göttliche Güte bedingt“. Gott ist „der durch sein Wesen notwendig Existierende, durch den alles, dessen Existenz möglich ist, in der besten Ordnung und größten Vollkommenheit ins Dasein gerufen wird“. So führt bei Gazali gerade das religiöse Interesse zu einer Einschränkung des göttlichen Willens, der ihm vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus als schrankenlos gelten durfte, während wir bei Jehuda Hallewi das Umgekehrte bemerkt hatten. Im Kern stimmen jedoch die tieferen Auffassungen beider vom göttlichen Wirken überein: in Gott fällt Freiheit und Notwendigkeit zusammen, weil der göttliche Wille, der mit der Allgüte identisch ist, sich selbst zum Gesetz macht, die beste Weltordnung zu verwirklichen.

Neben dieser Verwandtschaft, die auf die gemeinsame Wurzel im Neuplatonismus zurückzuführen ist, zeigen die Lehren beider Philosophen vom Wirken der Gottheit aber auch tiefgehende Unterschiede. Gazali kennt kein anderes Wirken als das göttliche. In klaren Worten formuliert er bereits die Erkenntnis, die sich für uns hauptsächlich an David Humes Namen heftet, daß wir aus der Erfahrung niemals mehr als eine wiederholte, „gewohnheitsmäßige“ zeitlich-räumliche Verbindung von Dingen entnehmen können, nicht aber eine ursächliche Verknüpfung. Trotz dieser Auflösung der empirischen

Kausalität hält Gazali das Kausalprinzip aufs entschiedenste aufrecht und führt es mit strengster Folgerichtigkeit durch. Alle Veränderungen und alles Veränderliche, also die Welt in ihrer Gesamtheit, fordert eine Ursache; die Dinge aber, die wir als Ursache anzusehen pflegen, müssen ihrerseits wieder „Ursachen“ haben, und so hinauf bis zu der einen ersten Ursache, zu Gott. Durch die erste Ursache allein ist demnach schon das gesamte Weltgeschehen bestimmt, ihr allein kommt daher ein eigentliches Wirken und Handeln zu. Die ewige göttliche Kraft wirkt aber nicht regellos: sie entfaltet sich im zeitlichen Nacheinander nach festem Gesetz; ihr Wirken im einzelnen Falle ist stets an *Bedingungen* geknüpft, die erst restlos erfüllt sein müssen, damit ein Vorgang statthaben kann. Die Welt ist ein ungeheurer Mechanismus; wiederholt wird sie von Gazali mit einer kunstvollen, Stunden schlagenden Wasseruhr verglichen, in deren Mechanik die einzelnen Teile in geregelter Abfolge in Bewegung kommen, aber nur eine Kraft, die Schwerkraft des Wassers, wirksam ist: so durchwaltet die göttliche Kraft allein das Weltall, doch in wohlberechneter, unveränderlicher Ordnung.

Auch der menschliche Wille kann in dem Weltmechanismus nicht mehr als ein Glied sein. Von einem *freien* Willen des Menschen darf nicht die Rede sein; spricht man von einer Wahl, einem Entschluß, so bedeutet das nur, daß in dem Menschen, *mit Notwendigkeit*, ein Wollen auftritt, nachdem sein Verstand, ebenfalls gezwungenermaßen, eine Handlung für gut befunden hat. Die Willenshandlung unterscheidet sich also vom Naturgeschehen nur dadurch, daß ihr Bewußtseinsvorgänge als Bedingungen ihres Wirklichwerdens vorangehen. Der Mensch kann wollen; aber er kann nicht wollen, was er will, sondern nur, was Gott ihm bestimmt.

Eine so streng deterministische Weltanschauung war mit dem Islam, dessen Sinn als „Ergebung (in den göttlichen Willen)“ schon durch den Namen angedeutet wird, wohl vereinbar und trat weder zum religiösen Volksbewußtsein noch zur herrschenden Theologie in fühlbaren Widerspruch. Auch die Häupter des arabischen Aristotelismus, Alfarabi und Avicenna, bekennen sich zum Determinismus. Das Judentum, die Religion der frommen *Tat*, ist auf den freien Willen gegründet und läßt sich ohne Gewalttätigkeit nicht mit einer deterministischen Anschauung vereinigen. So sind fast alle jüdischen Denker für den freien Willen eingetreten, unter ihnen auch Jehuda Hallewi. Sein Versuch, die menschliche Willensfreiheit aufrechtzuerhalten, ohne doch die göttliche Urkausalität und Allwissenheit aufzuheben, enthält keinen fruchtbaren Gedanken und ist hier ohne Interesse. Die Verteidigung des freien Willens war aber überhaupt unmöglich von einer so streng mechanistischen Auffassung des Weltgeschehens aus, wie wir sie bei Gazali fanden.

In der *Tat* finden wir im Kusari eine durchaus abweichende Kausalitätslehre. Auch hier wird alles Sein und Werden auf Gott als erste Ursache zurückgeführt. Aber während für Gazali jeder Vorgang in der Welt, welcher Art er auch sei, geradezu als von Gott geschaffen gilt, unterscheidet Jehuda Hallewi

schon im Naturgeschehen Abstufungen des göttlichen Einflusses. Schon die pflanzlichen und tierischen Entwicklungs- und Lebensvorgänge, die in ihrer Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit noch deutlich das Kennzeichen des göttlichen Weltordners tragen, kommen nicht mehr unmittelbar durch Gott, sondern durch Mittelursachen zustande. Noch weiter vom göttlichen Willen entfernt sind diejenigen Vorgänge, die das Merkmal der Zweckmäßigkeit entbehren und ihre Entstehung dem Zufall verdanken. In einem so abgestuften Kausalsystem konnte der freie Wille eher Platz finden als in der einheitlichen Theorie Gazalis.

Dieser Einteilung liegt jedoch noch ein anderes Motiv zugrunde. Dadurch, daß das Naturgeschehen als ein abgeleitetes gekennzeichnet wird, entsteht die Möglichkeit, ein übernatürliches Geschehen als unmittelbar von Gott bewirkt dagegen abzugrenzen. Tatsachen eines solchen sind durch die Geschichte des jüdischen Volkes an die Hand gegeben, und zwar von dreierlei Art: Offenbarungsakte, Einzelwunder und die wunderbare Fügung des Volksschicksals gemäß dem religiösen Verhalten der Gesamtheit anstelle von Zufalls- und Naturursachen. Jehuda Hallewis philosophisches Bemühen ist es nun, diese übernatürlichen Vorgänge, ohne ihre Besonderheit abzuschwächen, dennoch nach Analogie der natürlichen zu verstehen und so die Einheitlichkeit des Weltbildes nach Möglichkeit aufrechtzuerhalten. Das Wirken der göttlichen Kraft ist ebenso wie nach aristotelischer Anschauung das aller Naturkräfte an eine bestimmte Disposition der Materie, also an eine Anlage, gebunden. Wie der Keim eines jeden Naturwesens von einem gleichartigen Wesen stammt, so muß auch diese höchste Anlage von einem mit ihr Begabten vererbt werden. Der erste Mensch besaß sie, und sie lebte in den folgenden Generationen in einzelnen Menschen fort, bis sie von Israel auf alle seine Söhne überging und dann auf das ganze Volk, das von ihnen stammte. Aber der Keim allein genügt nicht; er kann nur im rechten Boden und in der rechten Pflege gedeihen: so konnten die übernatürlichen Kräfte in Israel nur im Heiligen Lande und nur bei Beobachtung der göttlichen Gebote wirksam werden. Das Übernatürliche erscheint hier also fast nur als eine höhere Gattung des Natürlichen; es unterscheidet sich von ihm nicht hinsichtlich seiner Bedingtheit, aber es steht über dem Naturgesetz und vermag es aufzuheben.

Mit dem Unterschiede in der Auffassung des göttlichen Wirkens ist schon der am meisten hervortretende äußere Gegensatz zwischen Jehuda Hallewis und Gazalis Lehren von der *Religion* gegeben. Denn die übernatürlichen Erscheinungen sind bei Jehuda Hallewi das Korrelat des wahren religiösen Lebens, und jene Anlage, die auf einen Teil der Menschheit, auf Israel, beschränkt ist, bedeutet nichts anderes als eben die Fähigkeit zum echten religiösen Leben. Mit den üblichen Schlagwörtern kann man also die Lehre Jehuda Hallewis als supranaturalistisch und partikularistisch – und zwar beides in enger Verbindung – bezeichnen, während bei Gazali seiner abweichenden Auffassung der Kausalität eine Tendenz zum religiösen Universalismus paral-

lel geht. Natürlich ist auch ihm der Islam die wahre Religion, stützt auch er sich auf die koranische Offenbarung, soviel er nur kann. Aber seine religiösen Theorien sind nicht wie die Jehuda Hallewis durch ihr Wesen unauflöslich mit der eigenen Religion verknüpft. Für die Rolle, die darin der Offenbarung zukommt, ist es gleichgültig, ob es sich um die an Mohammed ergangene Offenbarung oder irgendeine andere handelt; ja man kann sich sogar die Prophetie aus Gazalis Lehre ganz fortdenken, ohne daß ihr Kern dadurch sehr wesentlich verändert würde. Was er predigt, was er zu begründen sucht, ist im Innersten Religion überhaupt, fast im modernen Sinne, ohne innere Beziehung zu den Glaubenstatsachen des Islam. Diese universalistische Grundeinstellung ist keine Eigentümlichkeit Gazalis. Sie ist ihm mit den Hauptströmungen der mohammedanischen Mystik wie auch der arabischen Philosophie gemein; und sie konnte sich gerade im Islam am leichtesten entwickeln, weil unter den monotheistischen Religionen keine weniger mit einzelnen geschichtlichen Tatsachen verknüpft ist. Denn Mohammed ist für seine Gläubigen nur der letzte in einer langen Reihe von Propheten, die unter verschiedenen Völkern auftraten und alle den wahren Glauben verkündeten; seine Sendung begründet nicht erst den Glauben wie die Offenbarung am Sinai und die Übergabe der Thora das Judentum oder wie die sogenannten Heilstatsachen das Christentum. In die Richtung des Universalismus weisen übrigens ihrer Struktur nach auch die Systeme der meisten jüdischen Religionsphilosophen; und es ist gerade Jehuda Hallewis eigentümliche Leistung, daß er das Problem der geschichtlichen Sonderstellung des Judentums klar erkannt und mit den Mitteln der zeitgenössischen Philosophie zu lösen versucht hat. Freilich hat seine Begründung der Religion dadurch etwas Äußerliches. Seine Lehre von der auf Israel beschränkten religiösen Anlage zeigt eine unverkennbare Ähnlichkeit mit modernen Rassetheorien. Aber sie sucht nicht wie diese, aus dem Rassedünkel geboren, passende Tatsachen erst tendenziös zu konstruieren; sondern sie hat sich aus den durch die Bibel für ihn gegebenen Tatsachen heraus, wonach wahre Gotteserkenntnis, Prophetentum, übernatürliche Schicksalsfügung nur in Israel zu finden war, Jehuda Hallewi unmittelbar aufgedrängt. Dennoch liegt ihm eine rigorose Durchführung der Theorie fern. Nicht nur, daß er, jüdischer Tradition getreu, auch den Frommen der anderen Nationen Anteil an der ewigen Seligkeit zuerkennt – während Gazali, dem mohammedanischen Dogma gemäß, die „Ungläubigen“ von der Seligkeit ausschließt –; er mildert auch seinen Grundgedanken dahin, daß der Proselyt dem Juden gleich werden könne bis auf das Letzte und Höchste, die Fähigkeit zur Prophetie, und es scheint, daß er auch diese letzte Schranke fallen läßt für die messianische Zeit, da Israel alle Völker, gleichwie ein Same das Erdreich, aus dem er die Pflanze aufbaut, zu seinesgleichen umgewandelt haben wird.

Unter dem bisherigen Gesichtspunkt ließ sich nur die Außenseite des Unterschiedes beider Lehren von der Religion kennzeichnen. Um seinem Wesen näherzukommen, müssen wir einen kurzen Blick auf diejenigen Grundan-

schauungen Gazalis werfen, die er selbst dem „Offenbarungswissen“ (d. h. der Mystik), also nicht der eigentlichen Wissenschaft zurechnet und die er in der Hauptsache dem neuplatonisch-ssufischen Gedankenkreise entlehnt hat. Gazali unterscheidet in der Regel – von komplizierteren Theorien sei hier abgesehen – zwei Seinsbereiche: die „Welt der Herrschaft (des Himmelreichs)“ oder „Welt des Verborgenen“ und „die Welt des Beherrschten“ oder „Welt des Sinnfälligen“. Die eine ist das Reich des Geistigen, die andere das der Körper. Nur der ersten dieser Welten kommt ein Sein im wahren Sinn zu, die andere ist nur ein Schatten, ein Abbild von ihr. Kein Ding der sichtbaren Welt ist ohne Vorbild in der unsichtbaren; doch kann das einzelne viele solcher Vorbilder haben, wie auch einer der geistigen Wesenheiten viele irdische Abbilder zugeordnet sein können – offenbar handelt es sich um eine Welt der Ideen als wirkender geistiger Substanzen im neuplatonischen Sinne. Das menschliche „Herz“ nun – so bezeichnet Gazali nach ssufischem Sprachgebrauch meist die Seele – entstammt der „Welt der Herrschaft“ und ist in die Körperwelt wie in ein fremdes Land verschlagen. Damit ist ihm die Fähigkeit und zugleich die Pflicht gegeben, sich zur Geisteswelt und dadurch zur Gottesnähe wieder zu erheben.

Von diesen Anschauungen aus wird Gazalis Auffassung der Religion in doppelter Weise bestimmt. Die Seele soll sich aus ihrer Verstrickung ins Irdische befreien, in ihre Urheimat zurückkehren: wir haben es also mit einer *Erlösungslehre* zu tun. Der Seele Heimat ist das Reich der Ideen, und durch diese wird sie Gott nahe: damit wird ein Grundelement des Religiösen die *Erkenntnis*. Beide Momente werden durch ursprünglich verschiedene Motive teils ergänzt, teils modifiziert. Das Erlösungsmotiv in der angegebenen Form, das an und für sich keine engere Beziehung zum religiösen Gedanken wenigstens des Monotheismus enthält, tritt praktisch fast ganz zurück hinter der Forderung unmittelbarer Hingabe des Ich an die Gottheit durch Verzicht auf alles irdische Sinnen und Trachten. Gazali begründet diese Forderung durch einen tiefsinnigen Gedankengang. In jedes Menschen Herz lebt verborgen der Wunsch, selbst ein Herrgott zu sein, allmächtig die ganze Welt zu besitzen und zu beherrschen, selbst aber ganz und gar unabhängig und frei zu sein. Diese Sehnsucht des Menschen ist unerfüllbar, wie sehr er sich auch mühen mag, irdischen Besitz zu häufen oder durch Gewinnung von Ansehen und Ruhm Herrschaft über die Gemüter zu erlangen; es sind immer nur beschränkte und vergängliche Güter, Scheingüter, die ihn nicht befriedigen können. Nur in der vollen Hingabe an Gott vermag sein Drang zur Ruhe zu kommen: in der Loslösung von aller irdischen Bindung findet er die ersehnte Freiheit, in der allumfassenden Gotteserkenntnis das unbegrenzte und unvergängliche Gut. Die Konsequenz des Gedankens führt eigentlich in die Richtung der pantheistischen Mystik: des Menschen Streben nach den Attributen der Gottheit wird in Wahrheit erst erfüllt, wenn er mit der Allgottheit selbst völlig eins wird. Aber diese Konsequenz hat Gazali nicht gezogen; sein trotz aller Hinneigung zur Mystik nüchterner Verstand hat den Pantheismus und die Idee der Einswer-

dung entschieden abgelehnt. Den *ssufischen fana'*, das Aufgehen des Ich in der Allgottheit, deutet er psychologisch als ein Sichselbstvergessen der ganz von Gott erfüllten Seele.

Die Erkenntnis als religiöser Inhalt und Wert steht im Mittelpunkt einer anderen Gedankenreihe, deren Ursprung im Aristotelismus zu suchen ist. Das von Gott in ein jedes Wesen gelegte Ziel, seine Bestimmung, beruht in seiner Wesenseigentümlichkeit, in seinem artunterscheidenden Merkmal. Was den Menschen vor den niederen Lebewesen auszeichnet, ist sein „Herz“, der Sitz der Erkenntnis und des vernünftigen Wollens. Auf die Erkenntnis legt Gazali den entscheidenden Nachdruck. Das Handeln, auf das der Wille zielt, steht ihm erst in zweiter Reihe; es ist nur um der Erkenntnis willen da. Die wahre Vollkommenheit des Menschen besteht in seinem Wissen, und die Grade der Seligkeit hängen von dem Grade der erworbenen Erkenntnis ab. Die erstrebenswerten Erkenntnisse sind nur die allgemeinen, ewig gültigen, über das Sinnliche hinausgehenden. Sie haben ihre Einheit in der Gotteserkenntnis; denn im Wissen von Gott, seinen Attributen und seinen Werken ist das Wissen um alles, was da ist, einbegriffen, und nur in dieser Bezogenheit auf die Gottheit hat alles Wissen Wert. Zwei Wege führen zu diesem Wissen hin. Der eine ist der Weg des wissenschaftlichen Studiums, des diskursiven Denkens. Nur wenige können und sollen ihn beschreiten, Menschen, die mit großen Geistesgaben ausgestattet sind und in früher Jugend unter Anleitung eines Lehrers von selbständigem Geiste ihr Studium beginnen. Der andere Weg ist der Pfad der Askese und der geistigen Schau. Wer durch hartnäckige Selbstzucht, durch Ausrottung der weltlichen Begierden den Spiegel seines Herzens vom Roste geläutert hat, der wird in ihm die ewigen Wahrheiten ungetrübt erblicken, den Widerschein der „aufbewahrten Tafel“, d. h. des ewigen göttlichen Weltplanes, aus dem sinnliche Wirklichkeit erst abgeleitet ist. Dieser Weg ist es, dem Gazalis Predigt gilt, auf den er in seinen großen religiösen Werken wie in vielen kleineren Schriften immer von neuem die Gläubigen ruft. Die Erkenntnis selbst aber, die auf beiden Wegen erlangt wird, ist, wie er in grundsätzlichen Zusammenhänge hervorhebt, weder ihrem Wesen noch ihrem Substrat (dem Erkenntnisorgan) nach verschieden. Damit soll aber gewiß nicht ausgeschlossen werden, daß auf dem einen Wege manche Wahrheiten erfaßt werden können, zu welchen der andere keinen Zugang eröffnet. Wiederholt spricht Gazali von einem nur Propheten und Gottbegnadeten verliehenen Erkenntnisvermögen, das über den Verstand erhaben sei wie der Verstand über die Sinne und dem Dinge offenbar würden, die dem Verstande unerreichbar sind. Ohne Zweifel handelt es sich hier um nichts anderes als um jenes intuitive Innewerden der geläuterten Seele. Und wenn angedeutet wird, daß in dieser erhabenen Schau die Enge der Kategorien des Sinnlichen, Substanz und Akzidens, überwunden werde, so darf man auch hier an die Schau der reinen Ideen denken, die nach Plotin unter anderen Kategorien stehen als die Sinnendinge.

Welche Stelle nimmt nun in dieser Lehre die koranische Offenbarung, also die positive Religion ein? Eine Bedeutung für die Erkenntnis wird ihr nur zuweilen zugesprochen. Für Gazali steht es fest, daß alle tieferen Wahrheiten im Koran enthalten sind, und er selbst hat, um das zu zeigen, in einer besonderen Schrift die „Perlen des Korans“ in systematischer Ordnung aufgereiht. Aber er ist sich bewußt, daß hier das Entscheidende die Auslegung ist, da diese Wahrheiten zum größten Teil nicht offen daliegen, sondern nur durch tieferschürfende Deutung herauszugewinnen sind. Man findet wohl auch die Anschauung, die menschliche Vernunft müsse, um nicht im Dunkeln zu tappen, sich vom Gottesworte erleuchten lassen. Der eigentliche Sinn der prophetischen Sendung aber scheint für Gazali nicht in der Mitteilung von Wahrheiten zu bestehen.

Ihr Wesen sieht er vielmehr in der praktischen Lehre. „Die Propheten sind die Ärzte der Seelen“ – dieses alte Wort bildet die Grundlage seiner Auffassung der positiven Religion. Den Propheten werden durch Offenbarung die dem Verstande unzugänglichen Mittel kund, die zur Läuterung der Herzen führen. Wie die Medizin Arzneien anwendet, die in ganz bestimmter Zusammensetzung heilsam wirken, ohne daß unser Verstand die Gründe zu erkennen vermag, so können auch des Herzens Gebrechen und Gebrechen nur durch spezifische Mittel geheilt werden, durch Handlungen genau umschriebener Art, deren wirksame Kraft wir uns verstandesmäßig nicht zu erklären vermögen, deren Anweisungen wir aber von den Propheten vertrauensvoll annehmen müssen. Das sind die religionsgesetzlich bis in die kleinsten Einzelheiten geregelten Kulthandlungen: die vorgeschriebene Zahl der Gebete, die Almosensteuer, das Fasten, die Wallfahrt und vieles andere. Ihre Wirkung besteht darin, daß durch sie der Glaube, die Ehrfurcht vor Gott und das Gute im Menschen gestärkt, das Laster gebannt wird. Sie sind also Hilfsmittel der religiösen Ethik; im Gefüge der Gazalischen „Religionswissenschaft“ nimmt die Lehre von den religionsgesetzlichen Handlungen etwa die Stelle der Propädeutik ein. Ihr Verhältnis zur Erkenntnis kennzeichnet der Satz: „Die Vernunftwissenschaften gleichen der Nahrung, die Offenbarungswissenschaften der Arznei“. Der Inhalt des religiösen Seins, die Substanz, an der sich die Seele recht eigentlich aufbaut, ist die Erkenntnis, durch sie hat der Mensch am Göttlichen teil; das religiöse Handeln führt nur zur Vollkommenheit im negativen Sinne, zur Fleckenlosigkeit der Seele.

Beide Momente, Weltfeindlichkeit und Betonung des religiösen Wertes der Erkenntnis, sind Jehuda Hallewi fremd. „Bei uns schließt sich der Fromme nicht von der Welt ab, daß er nicht der Welt zur Last werde und die Welt ihm, daß ihm nicht das Leben verhaßt werde, das doch eine Gottesgabe ist . . . Nein, er liebt das Leben und wünscht sich ein hohes Alter, weil es ihm zum Jenseits verhilft“ – so wird die Schilderung der jüdischen Frömmigkeit im Kusari eingeleitet. Daß auch hier das Jenseits das ewige Sein, gegenüber der kurzen Lebensspanne als Ziel hingestellt wird, ist begreiflich. Jehuda Hallewi ist aber

bestrebt, den Unterschied zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben des israelitischen Frommen möglichst gering erscheinen zu lassen. Der Fromme kann schon im Diesseits die Seligkeit der Gottesnähe, die das Sehnsuchtsziel aller Religionen ist, genießen.

Dieses selige Verbundensein mit Gott ist auch für Jehuda Hallewi verknüpft mit der Schau einer „höheren Welt“; und es findet sich auch im Kusari die Bemerkung, daß auf jener höchsten Seinsstufe das Wahre ohne die Mühe des Studiums erfaßt werde. Aber hier haben wir es nur mit noch nicht überwundenen Resten der die Gemüter mächtig beherrschenden neuplatonisch-sufischen Gedankenwelt zu tun. Nirgends erscheint bei Hallewi die Erkenntnis als selbständiger religiöser Wert, niemals ruft er dazu auf, ein Wissen, sei es rationaler oder mystischer Herkunft, zu erstreben. Seinen Gegensatz zur peripatetischen Weltanschauung hat er gerade in diesem Punkte als entscheidend empfunden und mit Recht den Gott, den seine Seele sehnsüchtig sucht, einen andern genannt als den Gott, den des Aristoteles Verstand erklügelt. Bei Gazali ist in der Theorie von den beiden Wegen, in der Gleichsetzung prophetischer Schau mit mystischer Gnosis und wissenschaftlicher Erkenntnis, der innere Unterschied dieser Gottesgedanken verwischt.

Der Weg zu Gott führt nach Jehuda Hallewi, statt durch Askese und Erkenntnisstreben, über das fromme Tun. Damit ist nicht das allgemeine sittliche Verhalten gemeint. Weil das Sittengesetz in unserer Vernunft begründet ist, kann es noch nicht Religion im spezifischen Sinne sein, wenn unter Religion der Weg zu Gott verstanden wird. Die Vernunft ist das spezifisch Menschliche, das, was den Menschen über die niederen Lebewesen erhebt; sie kann wohl auf die höchsten Stufen des Menschentums führen, aber nicht darüber hinaus. Die Religion aber will den Menschen über das Menschentum erheben, ihn zu einem höheren Sein als dem menschlichen steigern, in die Sphäre des Göttlichen eingehen lassen. Den Weg zu diesem Übergang in eine höhere Wesensform kann der Mensch, der nicht einmal die niederen Naturprozesse zu durchschauen vermag, aus eigener Kraft nie und nimmer finden. Nur Gott selbst kann ihn weisen; und er hat ihn Israel durch die Offenbarung gewiesen: es sind die durch Thora gebotenen Kulthandlungen. Das ungefähr ist der Gedankengang, der Jehuda Hallewis Partikularismus zugrunde liegt. Er steht in der Mitte zwischen dem universalistischen Rationalismus der „Philosophen“ einerseits und der paulinisch-christlichen Gnadenlehre andererseits; dort wird der religiöse Aufstieg ganz auf das Wesen der Menschen als solchen und im besonderen auf sein Erkenntnisvermögen begründet, hier ausschließlich auf die nach Willkür waltende Gnade Gottes; nach Hallewi muß nur das Wissen um den Weg von Gott stammen, die Erreichung des religiösen Ziels geschieht durch das eigene Handeln des durch eine besondere Aufgabe dazu befähigten Menschen. Gazali verbindet in eigentümlicher Weise alle drei Motive: den religiösen Trieb und die Fähigkeit zum Aufstieg verankert er wie die Philosophen im spezifisch Menschlichen; die Beobachtung des offenbaren Religions-

gesetzes betrachtet er als unentbehrliche Hilfe; das Handeln des Menschen aber ebenso wie die religiöse Stufe, die er erreicht, sind von Gott vorherbestimmt, freilich nicht durch Gnadenwillkür, sondern durch das Gesetz der Emanation des höchstmöglichen Guten.

Wenn Jehuda Hallewi die Ethik vom Religiösen im engeren Sinne scheidet, so löst er doch nicht etwa den Zusammenhang beider. Erste Pflicht ist die Erfüllung des Sittengesetzes, in der die Vollkommenheit des Menschen als solchen erreicht wird. Ohne sie bleibt die Ausübung des Religionsgesetzes, welche die Verbindung mit dem Göttlichen bewirken soll, wertlos. In diesem Sinne ist das Sittengesetz Vorstufe des Religionsgesetzes. Bei Gazali war gerade umgekehrt das Kultische Vorstufe und Hilfsmittel der Ethik, es diente der „Läuterung des Herzens“. Das von der Vernunft gebotene Tun steht ihm über dem von der Offenbarung allein geheischten. Bei Jehuda Hallewi dagegen dringt überall der Gedanke durch, daß die von der unendlich erhabenen Gottheit selbst auf übernatürlichem Wege mitgeteilte Lehre ein Höheres enthalten müsse als das, was menschliche Vernunft erreichen kann.

Jehuda Hallewis Anschauung, wonach durch genau bestimmte Handlungen zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort der Zusammenhang mit dem Göttlichen bewirkt werden könne, streift hart an die Grenze des nackten magischen Gedankens, ist aber doch davon wohl zu unterscheiden. Es handelt sich zwar nicht um sakramentale Symbole, deren Sinn dem Gläubigen womöglich bekannt und bei der Ausübung gegenwärtig sein soll; aber auch nicht um Geheimnisse, die den Himmlischen entrissen sind und sie herabzwingen oder sie zur Aufnahme der Seele des Adepten in ihren Höhen nötigen sollen. Es ist die schlichteste Art der Gottesverehrung, die hier gemeint ist: ein einfaches Erfüllen des göttlichen Willens, ohne nach dem Warum und Wodurch zu fragen. Der vollendete Fromme macht sich zum unmittelbaren Werkzeug Gottes auf Erden, sein Wille und der göttliche werden eins. Hier berühren sich Gazali und Jehuda Hallewi am tiefsten, und hier scheiden sie sich am tiefsten. Letzte Hingebung an Gott ist beider Ziel; doch der eine will nur schauend am göttlichen Sein teilhaben, der andere im unergründlichen göttlichen Wirken ein dienendes Glied sein.

In der Ausübung der religiösen Handlungen, die andächtigen Sinnes geschehen muß, erschöpft sich aber für Jehuda Hallewi die Frömmigkeit nicht. Das ganze Leben des Frommen muß von religiösen Momenten erfüllt, jeder Augenblick von dem Bewußtsein, vor Gott zu stehen, getragen sein. Das Herzstück des Kusari ist der Schilderung gewidmet, wie diese Forderung im Leben des jüdischen Frommen erfüllt ist. In ihr berühren sich Jehuda Hallewi und Gazali wieder aufs engste, und doch treten gerade hier wieder charakteristische Unterschiede hervor.

Nur zwei Momente seien hier hervorgehoben. Die Tendenz der Gazalischen Lehre ist, wie bemerkt, asketisch, weltabgewandt; ein strenger, nicht selten düsterer Zug geht durch sein Werk hindurch. Das Urmotiv des Islam, die

Furcht vor den schrecklichen Strafen des Jenseits, spielt bei ihm noch eine große Rolle, zumindest für die Anfangstadien des religiösen Weges. Der Furcht soll zwar die Hoffnung auf Gottes Güte zur Seite treten; aber solange der Mensch sich noch sündig weiß, muß die Furcht überwiegen. Jehuda Hallewi hat, unbeirrt durch die Einflüsse der ganz anders gerichteten Kulturen rings um ihn, die religiöse *Freude* als wesentliches Element jüdischer Frömmigkeit erkannt. Gewissermaßen als die religiösen Kardinaltugenden des Judentums nennt er Gottesfurcht, Gottesliebe und Gottesfreudigkeit, und nicht geringer als die Zerknirschung des Büßers am Fasttage gilt ihm die Festtagsfreude, wenn sie religiöser Andacht entspringt. Die Freude ist ein Ausfluß der Liebe, und aus ihr wiederum fließt das Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott.

Gazalis Frömmigkeit ist, wie alle asketisch und mystisch gerichtete Religiosität, die Frömmigkeit der einzelnen. Aufgabe eines jeden ist, an der Läuterung seiner Seele und, wofern er dazu fähig ist, der Aneignung der ewigen Wahrheiten zu arbeiten, einsam für sich oder in Gemeinschaft mit wenigen Gleichgesinnten, aber ohne Zusammenhang mit dem Volksganzen. Sittliche Pflicht ist es zwar, selbst wenn dem eigenen Seelenheil davon Gefahr drohen sollte, für das Heil der Allgemeinheit zu wirken, solange kein anderer in die Bresche tritt. Aber das eigentliche religiöse Leben des einzelnen ist von dem des Volkes unabhängig, er soll sich so weit, wie es seine natürlichen Anlagen gestatten, über die Religiosität der Masse erheben. Zwischen der Frömmigkeit der wenigen Gottsucher und der Frömmigkeit der Masse, die nur den Wortlaut des Glaubensbekenntnisses und das Äußerliche der Kultübungen kennt, besteht für Gazali eine tiefe Kluft. Ganz anders Jehuda Hallewi. Schon in der Theorie von der religiösen Anlage wird das ganze jüdische Volk wesentlich auf eine Stufe gestellt. Das religiöse Handeln, auf dem hier der Nachdruck liegt, eint die Nation; die geistigen Unterschiede bleiben ohne Bedeutung. In dem Idealbilde, das Jehuda Hallewi von dem religiösen Leben zur Zeit des Tempels zeichnet, erscheint der einzelne von der Frömmigkeit der Masse getragen, gleichsam unwiderstehlich in den Strom lebendiger Religion hineingezogen. Hallewi hebt stark hervor, daß das Gebet Gemeinschaftsgebet sein und die ganze Gemeinschaft mit einschließen muß. Die Gottesvorstellung selbst, die er vom philosophischen Gesichtspunkt aus über alle faßbare Bestimmung hinaushebt, gewinnt bei ihm in dem „Gott Israels“ persönliche Züge. Hiermit hängt eng zusammen die Beziehung, die er zwischen Gott als dem „Herrn des Landes“ und dem Heiligen Lande setzt. Wie ein erheblicher Teil des Kusari der Verherrlichung Palästinas gewidmet ist, so klingt das Buch in den Entschluß des Rabbi-Jehuda Hallewi aus, allen Gefahren trotzend das Heilige Land aufzusuchen, wo allein ein gottgeweihtes Leben in Vollkommenheit geführt werden könne. Die Rolle, die Volk, Land und religiöse Handlungen im Kusari spielen, ist letzten Endes nicht durch die logischen Gedankengänge bedingt, die hier wiedergegeben wurden, sondern durch gefühlsmäßige Zusammenhänge in der Seele des Dichters, die besser als in dem philosophisch-polemi-

schen Werke in seinen Liedern zum Ausdruck kommen. Sie beruht auf einem durchaus volksmäßigen Empfinden, auf einem urtümlichen Verwachsensein mit allen wesenhaften Elementen des eigenen Daseins.

So finden wir in Gazali und Jehuda Hallewi zwei im Innersten verschiedene religiöse Persönlichkeiten. Des einen religiöses Wollen strebt zu dem unendlich Erhabenen, unendlich Fernen, ganz Abstrakten, sucht sich selbst durch Abstreifung des Naturhaften ganz und gar zu vergeistigen, zu objektivieren, um dem Urgrund und Inbegriff des Geistigen, des wahren Seins, nahe zu sein. Der andere sucht, unsicher tastend und schwankend und ohne begriffliche Klarheit, das zutiefst Konkrete, das in der Geschichte seines Volkes gewaltet, am herrlichsten sich im Lande seiner Väter offenbart hat und dessen Abglanz noch in der Einfalt jüdischer Volksfrömmigkeit sichtbar ist, sucht das rätselvoll Übernatürliche, dessen tiefste Geheimnisse gerade im geistig nicht erfaßbaren Naturleben verborgen liegen, dem man nicht anders nahen kann als durch naturhaftes Eintreten in sein unergründliches Wirken. Wie Gazalis Lehre nicht schlechthin der Islam, so ist auch Jehuda Hallewis Religiosität nicht schlechthin die des Judentums. Wesentliche Elemente des Judentums sind bei ihm nicht zur Geltung gekommen; und diejenigen, die er hervorhebt, haben bei ihm eine höchst individuelle Ausprägung gefunden. Und doch hat kein mittelalterlicher Denker wie er das Wesen jüdischer Frömmigkeit erfaßt und den herrschenden Rationalismus überwunden. Darum steht er den Bestrebungen der jüdischen Gegenwart nahe, die eine Rückkehr zum *lebendigen* Judentum suchen; Gazali ist eher den mystischen Strömungen unserer Zeit verwandt.

DAVID ZVI (HARTWIG) BANETH

- 1893 Am 24. Dezember in Krotoschin geboren.
 1912–1914 Studien der semitischen und der klassischen Sprachen an den Universitäten Berlin und Frankfurt a. M.; judaistische Studien an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
 1919
 1920–1924 Mitarbeiter des Forschungsinstituts der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.
 * 1924 *Jehuda Hallewi und Gazali*. Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, V. 27–45.
 1924–1937 Bibliothekar an der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem.
 1926–1946 Dozent für arabische Sprache und Literatur an der Hebräischen Universität in Jerusalem.
 1946–1959 Professor dortselbst.
 1946 Herausgeber: Mose ben Maimon: *Iggerot*, Faszikel 1. Jerusalem.

Beiträge zu Festschriften und Zeitschriften.

SAUL HOROVITZ

DIE STELLUNG DES ARISTOTELES BEI DEN JUDEN
DES MITTELALTERS*

Kein Denker des Altertums hat auf die Juden des Mittelalters einen so entscheidenden Einfluß ausgeübt wie Aristoteles, keiner stand in so hohem Ansehen wie er, sowohl bei den eigentlichen Gelehrten und Gebildeten, wie auch bei der großen Menge. Es ist bekannt, welche große Verehrung man im Mittelalter im Abendlande wie im Orient für Aristoteles hegte. Den Äußerungen jüdischer Religionsphilosophen, welche den Philosophen nur um ein wenig den Propheten nachsetzen, lassen sich ähnliche Urteile aus nichtjüdischen Kreisen an die Seite stellen. Der arabische Philosoph Averrhoes, der bedeutendste Kommentator der aristotelischen Schriften, sieht in dem Philosophen den unfehlbaren Richter in allen göttlichen und menschlichen Dingen und nennt ihn den *Dolmetsch* der Natur, der am tiefsten in ihre Geheimnisse eingedrungen und ihre Rätsel zu deuten versteht. Die Bezeichnung erinnert an einen etwas schwülstigen Lobspruch, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert im Umlauf war und von Aristoteles sagte, er sei der Geheimschreiber der Natur, der seine Feder ins Denken tauche. Was aber die Stellung des Aristoteles bei den Juden besonders auszeichnet, das ist seine Popularität, die außerordentliche Verbreitung seines Rufes und seines Ansehens, die Ausdehnung seines Einflusses auf die weitesten Kreise des Volkes und die lange Dauer desselben. Zur Bestätigung dieser Tatsache meldet sich ein Zeuge aus dem sechzehnten Jahrhundert und zwar aus einem Lande, wo die Philosophie niemals im eigentlichen Sinne heimisch war. Rabbi Salomo Luria berichtet, er habe Gebetbücher gesehen, in welchen ein Gebet des Aristoteles verzeichnet war. Was für ein Gebet gemeint sei, wissen wir nicht, vielleicht war es dasselbe, das sich in dem von Jehuda Alcharisi aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten Spruchbuch der Philosophen findet. Wie sich aus einer Stelle beim polnischen Geschichtsschreiber Dlugosz ergibt, scheinen gerade in Polen viele apokryphe Schriften des Aristoteles verbreitet gewesen zu sein. Ein nicht minder beredtes Zeugnis für die Popularität des Aristoteles ist die jüdische Sage, die sich sehr angelegentlich mit der Person des Philosophen beschäftigt und ihm allerlei Beziehungen zum Judentum andichtet. Sie macht ihn bald zu einem jüdischen Proselyten, bald zu einem Juden von Geburt und zwar merkwürdigerweise

* Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. 1911, 18 S.

zu einem Abkömmling aus dem Stamme Benjamin. Ein Kopistenfehler oder gelehrte Phantasie bringt den Philosophen mit dem Patriarchen Rabban Gamaliel in Verbindung, zu welchem nach einer Erzählung in einem der kleineren Talmudtraktate während seines Aufenthaltes in Rom im Jahre 96 sein Kollege Rabbi Josua den Wunsch äußert: Laßt uns unseren Freund, den Philosophen besuchen. Dafür findet sich vereinzelt die falsche Lesart: unseren Freund Aristoteles. Zur jüdischen Aristotelessage gehört auch die Nachricht, Aristoteles sei ein Schüler Simeons des Gerechten, des Hohenpriesters zur Zeit Alexanders des Großen gewesen, oder er habe bei der Eroberung Jerusalems durch Alexander sich die Geheimschriften aus dem Schatzhause Salomos angeeignet und aus ihnen seine Weisheit geschöpft. Die Vorstellung selbst, die diesen Nachrichten zugrunde liegt, die Meinung, daß die Weisheit des Aristoteles aus jüdischen Quellen stamme, weist auf ein hohes Alter hin und läßt sich bis auf Clemens von Alexandrien und Eusebius zurückverfolgen, die sich wiederum auf ältere Gewährsmänner wie auf Pseudo-Clearch aus Soli und Pseudo-Aristobul berufen. Hingegen dürfte die bei einzelnen jüdischen Schriftstellern wiederkehrende Fabel, Aristoteles habe am Ende seines Lebens seine früheren Ansichten als Irrtümer erkannt und widerrufen, nichtjüdischen Ursprungs sein und ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, eine tendenziöse Erdichtung aus kabbalistischen oder philosophiefeindlichen Kreisen. Die Nachricht taucht bereits bei dem in Sizilien lebenden arabischen Philosophen Ibn Sabin auf, der in einem Briefe an Kaiser Friedrich II., den Hohenstaufen, die Behauptung vom Widerruf des Aristoteles ausspricht und zum Beweise dafür sich auf einzelne angebliche Schriften des Aristoteles wie die sogenannte Theologie des Aristoteles und das Buch vom Apfel beruft, Schriften, die dem Aristoteles fälschlich zugeschrieben wurden, im Mittelalter zumeist als echt galten und auch von Sabin als solche angesehen wurden. Man sieht hier, wie der Irrtum vom Widerruf des Aristoteles entstanden ist. Der Widerspruch zwischen den echten und unechten Schriften des Aristoteles konnte für manchen nicht verborgen bleiben, anstatt aber die letzteren als Fälschungen zu erkennen, zog man den Schluß, Aristoteles habe in seinen späteren Lebensjahren seine früheren Ansichten widerrufen. Wie es sich aber auch mit den vielen ungeschichtlichen Nachrichten über Aristoteles verhalten mag, die Sagen von seiner jüdischen Herkunft oder seine Bekehrung zum Judentum sind ein Beweis von seiner ungewöhnlichen Popularität, der außerordentlichen Verehrung, die man dem Philosophen entgegenbrachte. Er verwandelte sich für die Phantasie des Volkes von selbst in einen Juden, es schmeichelte dem frommen Wunsche, daß ein Mann, den der Nimbus fast übermenschlicher Weisheit umstrahlte, von jüdischer Abkunft sei, oder es erschien zum mindesten selbstverständlich, daß ein solcher Mann, wenn auch der Zufall der Geburt ihn anderswohin gestellt, doch zuletzt die Wahrheit des Judentums anerkennen mußte. Wenn nun auch die Sage, im buchstäblichen Sinne genommen, falsch ist und den Tatsachen widerspricht, so hat sie vielleicht in einem höheren Sinne recht. Die Sage ent-

nationalisiert den Aristoteles, sie entfremdet ihn seiner Heimat und löst ihn los von seinen geschichtlichen Beziehungen, um ihm eine neue Heimat auf einem fremden Boden anzuweisen. Und vielleicht dürfte es wahr sein, daß Aristoteles unter seinen eigenen Landsleuten niemals so populär gewesen, wie er es später im Judentum geworden ist. Der Aristoteles der Sage ist ein Maßstab für den Aristoteles der Geschichte, für den Einfluß, den der wirkliche Aristoteles ausgeübt, und wenn wir nun diesen Einfluß an der Hand der Geschichte zu beleuchten versuchen, so müssen wir zunächst auf den regen Eifer hinweisen, mit welchem die Aristotelischen Schriften in jüdischen Kreisen studiert wurden. Juden und Araber waren es, welche die literarischen Schätze des griechischen Altertums der Vergessenheit entrissen und eine Erneuerung der Philosophie und Wissenschaften herbeiführten, nachdem durch die Verwüstungen der Völkerwanderung die Kultur des Altertums fast gänzlich vernichtet worden war und Kaiser Justinian durch Schließung der Philosophenschule in Athen im Jahre 529 die Philosophie in Europa geächtet hatte. Die Juden waren es, welche dem christlichen Abendlande die Quellen der griechischen Philosophie erschlossen, und zwar waren es insbesondere die aristotelischen Schriften, welche sie den christlichen Scholastikern zugänglich machten. Welches Verdienst die Juden sich dadurch erwarben und welcher Aufschwung in der Scholastik durch die Verbreitung der aristotelischen Schriften herbeigeführt wurde, das kann hier nicht näher ausgeführt werden, da es uns hier vor allem darum zu tun ist, hervorzuheben, welche sorgfältige Pflege das Studium des Aristoteles in jüdischen Kreisen selber fand. Welch eifrige Tätigkeit man auf dem Gebiete der Aristotelesforschung entfaltete, wie man durch Übersetzungen und Kommentare die aristotelischen Schriften zu verbreiten und allen zugänglich zu machen bemüht war, das beweist am besten die große und umfangreiche Literatur, welche durch die Tätigkeit der jüdischen Übersetzer und Kommentatoren des Aristoteles erzeugt wurde. Diese Literatur hat uns viele auf Aristoteles bezügliche Schriften aufbewahrt, die sich im Original nicht mehr erhalten haben, wie beispielsweise den Kommentar des Themistius zum zwölften Buch der Metaphysik und einen großen Teil des Kommentars von Alexander von Aphrodisias, gleichfalls zur Metaphysik. Aristoteles stand im Mittelpunkt aller philosophischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, in ihm konzentrierte sich gleichsam die Bildung, das Gesamtwissen der Zeit, er war ein Führer auf allen Gebieten, ein Wegweiser, dessen Leitung man sich auf jedem Felde menschlicher Erfahrung und Erkenntnis anvertraute, dessen Fingerzeige auch in den Zweigwissenschaften äußerst geschätzt wurden. Denn gerade die ungewöhnliche Vielseitigkeit des Aristoteles, die schon das Altertum bewunderte und die ihm den Ruhm des Kenntnisreichsten eintrug, die Meisterschaft, mit der er das gesamte Wissen seiner Zeit beherrscht und zur Einheit eines Systems verbindet, mit einem Worte, die Universalität seines Geistes war es, die ihm seine bevorzugte Stellung auch bei den Juden des Mittelalters verschaffte. Mit Aristoteles begann der Unterricht in der weltlichen Wissenschaft und mit ihm wurde

er vollendet. Er war der Lehrer der Logik, mit ihm begann die erste Schulung im Denken, und seiner Leitung vertraute sich der Zögling an, wenn es galt, die steile Höhe metaphysischer Erkenntnis zu erklimmen. Und in dieser alles beherrschenden Stellung behauptete sich Aristoteles nicht etwa eine kurze Spanne Zeit, sondern mehrere Jahrhunderte hindurch. Die ungewöhnlich lange Dauer seiner Herrschaft fällt besonders in die Augen, wenn man damit die Stellung des Aristoteles bei den Arabern und Christen vergleicht. Bei den Arabern erlischt die aristotelische Philosophie mit Averrhoes, welcher kurz vor seinem im Jahre 1198 erfolgten Tode die Ungnade des Almohadenfürsten Jussuf sich zuzog und durch seinen Sturz auch den Fall der Philosophie herbeiführte. Bei dem Volke waren die Philosophen niemals beliebt, und wie sehr das Schicksal der Philosophie lediglich von der Laune und Willkür der Machthaber abhing, das veranschaulicht deutlich die Erzählung von dem geringfügigen Anlaß, durch welchen Averrhoes den Zorn seines Gebieters erregte. Er soll in seinem Kommentar zur Tiergeschichte des Aristoteles bei der Erwähnung der Giraffen bemerkt haben, er habe solche Tiere beim König der Berbern gesehen. Darüber war Jussuf, der sich auch als König von Spanien betrachtete, so erbittert, daß er die Beschäftigung mit der Philosophie und Wissenschaft, mit Ausnahme der Medizin und Astronomie, die eine nützliche Wissenschaft sei, weil es für jeden Muselman erforderlich sei, zu wissen, in welcher Richtung der Stein von Mekka liege, streng untersagte und das alles trotz der Entschuldigung des Averrhoes, er habe lediglich einige Punkte vergessen, und daß es tatsächlich statt Berbern heißen sollte Barraini, d. h. König der beiden Kontinente, nämlich von Afrika und Spanien.

Was die christliche Welt betrifft, so beginnt im Zeitalter der Renaissance, welches den Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit anbahnt, der Stern des Aristoteles allmählich zu erbleichen. Die aristotelische Philosophie verliert immer mehr an Einfluß in dem Maße, in welchem durch die Rückkehr zu den Bestrebungen und Überlieferungen des Altertums und das Aufblühen der klassischen Studien andere Richtungen der griechischen Philosophie, namentlich der Platonismus, nach und nach ans Tageslicht treten und immer mehr an Boden gewinnen. Hingegen dauert der Aristotelismus bei den Juden über den Ausgang des Mittelalters hinaus, erstreckt sich bis tief in das 16. Jahrhundert, und die aus Spanien vertriebenen Juden nehmen ihre Vorliebe für Aristoteles in die Verbannung mit. Diese lange ununterbrochene Herrschaft des Aristoteles mußte auf die ganze Denkweise einen außerordentlichen Einfluß ausüben, mußte das ganze Geistesleben durchdringen, und wir gewahren die Spuren dieses Einflusses auch da, wo wir solche gar nicht erwarten, aber wir können dieselben zunächst nicht verfolgen.

Wir haben bisher Aristoteles lediglich rein äußerlich in seinen Beziehungen zu den Juden, nicht aber zum Judentume, zur jüdischen Lehre betrachtet. Wir haben ihn noch nicht betrachtet von dem Gesichtspunkte, der für uns bei einer Würdigung der Bedeutung des Aristoteles vor allem in Betracht kommt, mit

anderen Worten, wir haben noch mit keinem Worte sein Verhältnis zur jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter berührt, die bekanntlich aus einer Vergleichung zwischen griechischer und jüdischer Weltanschauung hervorgegangen ist und ein Vermittlungsprodukt beider darstellt. Es läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln, welche Strömung und Bewegung die Ansichten der griechischen Denker bei ihrem ersten Bekanntwerden im Schoße des Judentums erzeugten, ob etwa ein Gefühl der Beunruhigung und des Zweifels in weiteren Kreisen dadurch hervorgerufen wurde und eine ernste Erschütterung des Glaubens zu befürchten war. Wie dem aber auch sei, man mußte zur Philosophie Stellung nehmen, es galt sozusagen, was Aristoteles einmal in einer seiner verlorenen Schriften bemerkt: Wenn man philosophieren soll, so muß man philosophieren, und wenn man es nicht soll, so muß man gleichfalls philosophieren, so muß man philosophieren, um die Nichtberechtigung der Philosophie nachzuweisen. Man mußte, wollend oder nicht, sich mit der Philosophie auseinandersetzen, und man philosophierte *für*, nicht *gegen* die Philosophie, man verhielt sich mehr zustimmend als ablehnend, man nahm die Philosophie in den Dienst des Glaubens, man wollte sich dessen, wovon man subjektiv überzeugt war, auch objektiv durch Vernunftgründe vergewissern, man wollte den Glauben in ein Wissen verwandeln. Man war überzeugt, daß die Lehren des Judentums der Vernunft und dem richtigen Denken nicht widersprechen können, und man freute sich der Übereinstimmung, die man vielfach zwischen dem Judentum und den Ansichten der griechischen Denker zu finden glaubte. Und gerade bei Aristoteles glaubte man eine große Anzahl solcher Berührungspunkte zu finden, eine solche Übereinstimmung in vielen Fragen, die der Religion und Philosophie gemeinsam sind. Es war nicht lediglich die große Autorität des Aristoteles, die ihm einen so entscheidenden Einfluß auf den Entwicklungsgang der jüdischen Religionsphilosophie verschaffte, vielmehr war es die Tatsache, daß er unter allen griechischen Philosophen durch die ganze Richtung seines Denkens dem Judentume am nächsten stand, es war eine gewisse Verwandtschaft zwischen der aristotelischen und der jüdischen Weltanschauung, wodurch man sich besonders angezogen fühlte. Dahin gehört seine erhabene Gottesvorstellung, sein entschiedener Zug zum Monotheismus und seine teleologische Betrachtungsweise, die ihn überall in der Natur verwirklichte Zwecke, die weise Ordnung einer ewigen Vernunft erkennen läßt. Bei der Betrachtung der Schönheit und Ordnung im Weltganzen, des harmonischen Zusammenhangs und der zweckmäßigen Einrichtung aller seiner Teile, namentlich beim Aufblick zu den Sternen, die in ewiger, unverbrüchlicher Ordnung ihre Bahn wandeln, da geht nach Aristoteles dem Menschen der Gottesgedanke auf, und diese Betrachtung der Außenwelt ist nur die Bestätigung eines der menschlichen Seele innewohnenden Gottesglaubens, die in sich selbst die Ahnung eines übermächtigen Wesens findet, wenn sie in sich selbst zurückkehrt und sich vorübergehend von der Herrschaft des Körpers befreit. „Aristoteles entfernt“, wie jemand treffend bemerkt, „aus dem Verhältnis des Men-

schen zu Gott alle niederen Motive; nicht aus Abhängigkeitsgefühl entspringt der Gottesglaube, nicht die Schrecken der aufgeregten Natur, sondern die Schönheit und Ordnung bilden die Ahnung zum Glauben aus, nicht Not und Furcht lehrte den Menschen beten, sondern die Bewunderung anbeten.“ Und jene Weltbetrachtung, aus welcher der natürliche Gottesglaube entspringt, erweitert sich für Aristoteles zur philosophischen Erkenntnis, daß es nur eine einzige Ursache als Grund der gesamten Welteinrichtung und Bewegung geben könne, weil die einheitliche Bewegung, der einheitliche Plan und Zweck, der sich im Ganzen kundgebe, nur von *einer* Ursache herrühren könne, einer Ursache, die erhaben über allen Wechsel und alle Veränderung in ewiger Ruhe verharre, die über dem Universum thronend alle Veränderung und Bewegung bewirke, selbst aber nicht in den Wirbel der Bewegung hineingerissen werde und die höchste Weisheit und Vollkommenheit sei. In der Ausführung, die Aristoteles diesem Gedanken im letzten Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik widmet, verläßt Aristoteles seine gewohnte Art; er, der seine Feder ins Denken taucht, taucht sie hier in Empfindung; er preist jene Ursache mit enthusiastischer Begeisterung; seine Sprache nimmt einen gewaltigen Flug und seine Worte klingen aus wie in einem feierlichen Protest gegen die heidnische Weltanschauung, wenn er mit einem bekannten Vers aus Homer schließend ausruft: Nicht gut ist die Vielherrschaft, ein König sei, denn auch die Welt will gut regiert sein. Das ist eine offizielle Abschaffung des Polytheismus, eine entschiedene Absage an die Götter Griechenlands. Aristoteles diktiert ihre Absetzung, Aristoteles befiehlt, Aristoteles ist bei seinem königlichen Schüler in die Schule gegangen, Aristoteles bricht den Stab über die Götter seines Vaterlandes, mit einem Federzuge werden sie gestrichen, entthront, kassiert. Denn nicht gut ist die Vielherrschaft, und die Welt will gut regiert sein. Die Götter des Polytheismus beschränken sich gegenseitig, das ist der Krieg aller gegen alle, bei welchem die Welt auch nicht einen Tag hätte bestehen können. Ein König sei, die Einheit und Harmonie im Weltall erfordert die Herrschaft eines einzigen Prinzips, auf jedes Atom im Universum hat Gott sein monarchisches Siegel gedrückt. Wie ganz anders verhält sich Plato, der trotz eines gewissen Zuges zum Monotheismus in der heidnischen Anschauung des Griechentums befangen bleibt; denn was anders sind nach der hergebrachten Auffassung seine Ideen, die ewigen Urbilder der Dinge neben Gott, als Schöpfungen derselben griechischen Phantasie, welche die Fabelwesen der Mythologie erzeugt hat, und welchen Unterschied macht es aus, ob man von einer Gottheit der Schönheit oder einer Idee der Schönheit im platonischen Sinne spricht? Es ist, wie Zeller bemerkt, dieselbe dichtende Phantasie, welche in der Mythologie den ganzen Inhalt des sittlichen und Naturlebens zu plastischen Gestalten verkörpert, die bei Plato den Gedanken, den Begriff in ein Bild, in eine selbständige Wesenheit verwandelt und plastisch vors Auge hinstellt. Wir haben es nicht nötig, uns auf neuere Auffassungen der platonischen Ideenlehre einzulassen, da für uns lediglich die Auffassung in Betracht kommt, welche bei den

Juden des Mittelalters verbreitet war, und das war die aristotelische. Ebenso steht Aristoteles in seiner Ethik dem Judentum weit näher als Plato, wie sich dies aus den beiden Büchern: die Republik und die Gesetze, die allein neben dem Timaeus und dem Sophisten übersetzt und zugänglich waren, besonders deutlich ergibt. Der platonische Staat mit seinen zahllosen Härten, mit seinem Kommunismus, der völligen Aufhebung des Familienlebens, mit seiner völligen Unterdrückung der persönlichen Freiheit, hängt, wie längst erkannt wurde, mit dem Prinzip der griechischen Sittlichkeit zusammen, ist in den wesentlichen Zügen eine Nachahmung der spartanischen Verfassung, ein echtes Produkt des griechischen Geistes, der Ausfluß einer einseitigen und überspannten Auffassung von der Allmacht des Staates. Dasselbe gilt von der zuweilen inhumanen und auch kleinlichen Gesetzgebung, in welcher die unbedeutendsten Dinge mit großer Ausführlichkeit behandelt werden, wie das Exerzierreglement, das Gesetz vom Königtum der Nüchternen bei Trinkgelagen. Wie inhuman erscheint beispielsweise die Forderung, daß die andauernd Siechen und Kranken dem Untergange preisgegeben werden sollten, weil sie dem Staate nichts nützen können. Wie sehr widerspricht die letzte Forderung dem Geiste des Judentums, welches lehrt, daß auch die Erhaltung *eines* Menschenlebens höchst verdienstlich sei und in einem gewissen Sinne der Erhaltung der ganzen Gattung gleichkomme. In allen diesen Dingen ist Aristoteles ein entschiedener Gegner Platos. Trotz seiner hohen Meinung von der Aufgabe des Staates, trotz seiner Lehre, daß der Staat früher sei als der einzelne, tritt er mit Entschiedenheit für die persönliche Freiheit, die individuelle Selbstbestimmung, die Erhaltung der Familie ein, bekämpft den Kommunismus, fordert, daß auch die dauernd Siechen gepflegt und nach allen Regeln der Kunst behandelt werden, und stellt sich hierdurch auf die Seite des Judentums, so daß, wenn man auf den Geist der aristotelischen Lehre blickt, die jüdische Sage vielleicht nicht so unrecht hatte, wenn sie Aristoteles seines Griechentums entkleidet und ihm seinen Platz im Judentum anweist. Er war in der Tat unter allen griechischen Philosophen derjenige, der am meisten seiner Zeit entwachsen war, über den Gesichtskreis seines Volkes hinausblickte, und diese freiere Richtung seines Denkens, der ungriechische Charakter seiner Lehre, die so viele Berührungspunkte mit der Weltanschauung des Judentums aufweist, trug wesentlich mit dazu bei, daß gerade Aristoteles einen so entschiedenen Einfluß im Judentum gewinnen konnte und sein System die Richtung der jüdischen Religionsphilosophie auf Jahrhunderte hinaus bestimmte. Seit David b. Merwan Almukammez in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, der zum ersten Male den Namen des Aristoteles in seinem nur zum Teil erhaltenen religionsphilosophischen Buche erwähnt, breitet sich der Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie allmählich immer mehr aus, bis er zuletzt mit dem Werke Maimunis, das gleich bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1180 in jüdischen und nichtjüdischen Kreisen große Beachtung fand, zur ausschließlichen Herrschaft gelangt und alle anderen Richtungen verdrängt. Maimuni ist ein großer Verehrer des

Aristoteles, in welchem nach seiner Meinung die Philosophie ihre Vollendung erreicht hat; die Beschäftigung mit den Schriften der anderen griechischen Denker hält Maimuni für Zeitverschwendung und schließt sich in den Grundzügen seines Systems vollständig an Aristoteles an. Er polemisiert gegen die arabischen Gegner des Aristoteles, die sogenannten Mutakallimun, bekämpft den Anthropomorphismus, d. h. die Vorstellung von irgendwelcher Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch, in jeder Form, sowohl den vulgären, welcher die bildliche Ausdrucksweise der Schrift irrtümlich buchstäblich auffaßt, als auch den philosophischen der genannten Gegner des Aristoteles, und die 26 Prämissen, auf die er seinen Beweis für die Existenz der Einheit und Unkörperlichkeit Gottes gründet, sind der aristotelischen Lehre entlehnt. Auch in der Ethik erweist sich Maimuni als ein Anhänger des Aristoteles sowohl in den allgemeinen Grundsätzen, als auch in der Ausführung im einzelnen. Mit Aristoteles stellt er die dianoetischen Tugenden über die praktischen, und als das höchste den Menschen gesetzte Ziel betrachtet er die durch eigenes Nachdenken gewonnene Gotteserkenntnis, zu der alle vom Gesetze vorgeschriebenen Handlungen den Menschen dadurch hinleiten sollen, daß sie ihn von der Welt ablenken und ihn bestimmen, seine Gedanken auf Gott zu richten. Die Erforschung der Prinzipien und der Beweise, auf welchen die Wahrheiten des Glaubens beruhen, erklärt Maimuni für eine religiöse Pflicht, da diejenigen, welche nur auf dem Wege der Tradition zu wahren Glaubenslehren gelangen, gleichsam nur im Vorhofe verweilen und denjenigen nachstehen, welche durch philosophische Betrachtung, durch richtige Einsicht in die metaphysischen Prinzipien zur Erkenntnis in göttlichen Dingen vordringen. Jedoch ist Maimuni kein unbedingter Anhänger des Aristoteles, es gibt für ihn noch eine höhere Erkenntnis als die philosophische, das ist die prophetische, in der es viele Stufen gibt, und es gibt ferner eine Erkenntnis, die sich der prophetischen nähert und einzelnen bevorzugten Geistern zuweilen vorübergehend zuteil wird, die plötzlich hervorbricht, länger oder kürzer dauert, zuweilen nur dem Blitze gleicht, der dahinfährt und Nacht zurückläßt. Was seine Stellung zu Aristoteles betrifft, so präzisiert sie Maimuni genau, indem er einmal bemerkt, lediglich was Aristoteles über die sublunarisches Welt lehre, sei unzweifelhafte Wahrheit, hingegen habe seine Ansicht über die Bewegung des Himmels nur den Wert einer Hypothese, und vollends seine metaphysischen Lehren seien vielfach mit Irrtümern vermischt. Maimuni bekämpft mit scharfsinnigen Gründen die Ansicht des Aristoteles von der Weltewigkeit, weicht von ihm ab in der Vorsehungslehre, ist mit einem Worte nur soweit Aristoteliker, als sich die Lehren des Aristoteles mit denen der Offenbarung in Einklang bringen lassen. Es gab nur wenige, die über diesen Standpunkt Maimunis hinausgingen und sich die berüchtigte an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert herrschende Ansicht von der doppelten Wahrheit aneigneten und demgemäß bei einem offenkundigen Widerspruche zwischen Aristoteles und dem Judentume behaupteten, beides sei wahr, die Lehre des Judentums vom Standpunkte der

Offenbarung, die des Aristoteles vom Standpunkte der Philosophie. Indessen fand diese Theorie keine Verbreitung, es waren nur einzelne, die sich diesen Luxus einer doppelten Wahrheit gestatteten, die meisten begnügten sich mit einer, und die jüdische Religionsphilosophie bewegte sich in den Geleisen, die ihr Maimuni vorgezeichnet hatte.

Freilich fehlte es nicht an Widerspruch sowohl gegen die Philosophie im allgemeinen, als auch gegen Aristoteles im besonderen. Chasdai Kreskas im 14. Jahrhundert sagt von Aristoteles, er habe die Augen Israels verdunkelt, und er greift ihn selbst in den Positionen an, die Maimuni für uneinnehmbar hielt, in seinen Lehren über die sublunarisches Welt. Ja, lange vor ihm hatte Jehuda Halevi die Philosophie überhaupt bekämpft. Aber in seiner ablehnenden Haltung gegen die Philosophie verfährt er so, wie es in dem erwähnten Ausspruch des Aristoteles heißt: wenn nicht zu philosophieren ist, muß man auch philosophieren. Er philosophiert gegen die Philosophie und bewährt sich als einer der originellsten jüdischen Denker, indem er die Nichtberechtigung der Philosophie nachweist. Er erkennt wie keiner vor ihm den Unterschied zwischen Religion und Philosophie, er trifft sozusagen den wunden Punkt in der ganzen Entwicklung der mittelalterlichen Religionsphilosophie, indem er immer wieder darauf zurückkommt, daß Religion nicht ein bloßes Wissen sei, sondern vor allem im Gemüte wurzele. Er hebt häufig den Gegensatz zwischen dem Judentum und der aristotelischen Zeitphilosophie in einzelnen Punkten hervor, mit besonderem Nachdruck aber betont er den gerade im Mittelalter so wenig beachteten Unterschied zwischen dem Glauben und dem bloßen Wissen, der sich in der verschiedenen Art der Wirksamkeit beider äußert, nicht jenen Unterschied, den man gewöhnlich meint, wenn man vom Glauben und Wissen spricht, den verschiedenen Grad der Gewißheit, sondern jenen andern, der mit Worten so schwer zu definieren ist, den aber ein Redner so treffend charakterisierte, als er einmal sagte: Wir wissen alle, daß wir sterben werden, aber wir glauben es nicht. Wir wissen nichts gewisser als das, aber die Vorstellung erfüllt uns nicht, ja, die Seele sträubt sich gegen den Gedanken, wir können es nicht glauben, daß wir einmal nicht sein werden. Und gerade auf den Unterschied, der in der angedeuteten Richtung liegt, weist Jehuda Halevi mit Nachdruck hin, auf den Unterschied zwischen dem Glauben, der mit aller Macht das Gemüt ergreift, der unmittelbar wie ein lebendiger Quell aus den Tiefen der Seele entspringt, und dem bloßen Wissen durch Beweise und Vernunftgründe, das die Seele kalt läßt. „Nicht ist der Gott des Aristoteles der Gott Abrahams“, ruft er in einer klassisch gewordenen Stelle aus, „zu diesem führt das Gefühl und die lebendige innere Anschauung, nach ihm sehnen sich die Seelen, für ihn wußten viele freudig zu sterben. Zu jenem führt bloß das abstrakte Denken, ihm schlagen nicht die Herzen entgegen. Ist es doch zweifelhaft, ob er überhaupt von dieser Welt etwas weiß, die sich selbst überlassen ist und nach der ihr ein für allemal gewordenen Einrichtung von selbst regiert.“ Aber weder gewisse Strömungen gegen die Philosophie überhaupt noch

vereinzelte Stimmen gegen Aristoteles im besonderen vermochten den Einfluß der aristotelischen Philosophie zu schwächen, und von der jüdischen Religionsphilosophie aus, gleichsam dem Zentrum ihrer Herrschaft, erweiterte sie ihren Einfluß peripherisch nach allen Richtungen, selbst nach den entlegensten Gebieten, so z. B. in die talmudische Literatur der spanischen Juden, die sich häufig von den talmudischen Schriften der französischen und deutschen Juden wesentlich unterscheidet. Die Schriften der spanischen Juden haben sozusagen einen philosophischen Anstrich, die Verfasser verraten den Einfluß des Aristoteles, eine gewisse Bekanntschaft mit der Philosophie durch das Streben, den Gegenstand nach allgemeinen Gesichtspunkten zu behandeln, zu klassifizieren, in den Gegenstand erst allmählich nach Voranschickung von Prämissen einzuführen, und der Einfluß des Aristoteles macht sich nicht immer zum Vorteil geltend, die Darstellung hat zuweilen etwas Schwerfälliges und Gezwungenes, man merkt es, daß der Stoff in eine Form gegossen ist, die ihm von Haus aus fremd ist.

Und wie in die entlegensten Gebiete der Literatur, so drang der Einfluß des Aristoteles in das tägliche Leben, in die weitesten Kreise des Volkes. Fast allgemein bekannt war die aristotelische Ansicht, daß die Tugend immer in der Mitte zwischen zwei Extremen liege, ein Prinzip, das als Definition der Tugend vielleicht theoretisch anfechtbar ist, aber praktisch eine äußerst brauchbare Regel abgibt und dem jüdischen Charakter sehr angemessen zu sein scheint. Es verlangt nichts Unmögliches, es stellt keine übertriebenen Forderungen, sondern will eben dies, vor Übertreibungen dich schützen, mahnt, das Zuviel und Zuwenig zu meiden, das Gleichgewicht in allen Lebenslagen zu wahren. Die Regel mag manchen zu trocken, zu nüchtern und prosaisch erscheinen, aber sie ist besser als gewisse Vorschriften, welche hinausgehen über das, was der Mensch gewöhnlich zu leisten vermag, und dadurch gerade das Gegenteil herbeiführen, da jedes Extrem gewöhnlich in das Gegenteil umschlägt. Sehr verbreitet waren viele Aussprüche des Aristoteles, wie beispielsweise das noch heute übliche *אין החכם כבעל הנסיון* der Gelehrte, der Theoretiker gleicht nicht dem Manne der Erfahrung, oder die Entschuldigungsformel *לא ההכרח יגונה* die Notwendigkeit wird weder gelobt noch getadelt, wenn man sagen will, daß man unter dem Zwang der Umstände nicht anders habe handeln können, ein Wort, das Aristoteles einmal bei der Erörterung der Willensfreiheit gebraucht, indem er bemerkt, die menschlichen Handlungen seien frei, weil sie sonst weder gelobt noch getadelt würden, denn die Notwendigkeit werde weder gelobt noch getadelt. Viele Aussprüche wurden im Namen des Aristoteles in Umlauf gesetzt, ohne ihm zu gehören, viele stammen aus jenen Schriften, die dem Aristoteles zwecks größerer Verbreitung untergeschoben wurden, und die gerade wegen des populären Tones, in dem sie zumeist gehalten sind, viel gelesen wurden. Dahin gehört das Buch mit dem marktschreierischen Titel: „Das Geheimnis der Geheimnisse“, oder das oben bereits erwähnte Buch vom Apfel, welches dem Phaedon nachgebildet ist und eine von Aristoteles kurz

vor seinem Tode mit seinen Schülern gehaltene Unterredung „über die Unsterblichkeit der Seele“ schildert und von Manfred, einem Sohne Friedrichs II., aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt wurde. Viele angebliche Aussprüche des Aristoteles stammen aus dem gleichfalls bereits erwähnten Sprachbuche der Philosophen, das mit Hilfe des Hebräischen in die Weltliteratur eingegangen ist. So verdankt Aristoteles einen Teil seines Ruhmes, seiner Popularität, gerade den Schriften, die ihm nicht gehören, aber wegen ihrer leichten Darstellung große Verbreitung fanden. Am meisten aber fanden aristotelische Gedanken und Aussprüche ihren Weg zum Volke durch die Kanzel, durch die philosophische Predigt, die gleich nach dem Tode Maimunis in Mode kam, worauf wir hier nur noch mit einigen Worten eingehen können. Es war eine sonderbare Verwirrung des Geschmackes. Die Kanzel verwandelte sich in einen Lehrstuhl für Philosophie, aristotelische Ansichten und Begriffe, wie Materie und Form, die vier Ursachen, Möglichkeit und Wirklichkeit waren etwas Geläufiges in der Predigt. Die philosophische Behandlung der Schrift, namentlich die schrankenlose Allegorese, wie sie zu jener Zeit gehandhabt wurde, würde unserm heutigen Geschmacke gewiß nicht entsprechen, es würde uns beispielsweise mißfallen, wenn die Erzmütter Lea und Rahel als Typen der praktischen und theoretischen Vernunft nach Aristoteles hingestellt würden, ein Beispiel, das ich darum hervorhebe, weil die Auffassung bereits bei Augustin sich findet und ein berühmter Künstler ihr in einem Bildwerke Ausdruck gab. Ebenso würde es uns mißfallen, wenn jemand im Anschluß an die Erzählung von der Traumleiter Jakobs ein Kollegium über den Unterschied zwischen der induktiven und deduktiven Methode hielt, weil mit den Worten: „Und die Engel stiegen auf und nieder“ das Aufsteigen von den einzelnen Tatsachen der Erfahrung zu einem allgemeinen Prinzip und dann der umgekehrte Weg, das Herabsteigen von einem Prinzip zu den Tatsachen der Erfahrung gemeint sein soll. Nichtsdestoweniger beweist der Beifall, den jene Art von Predigten fand, daß ein Streben nach Wissen allgemein verbreitet war und daß im Judentum nicht eine solche Kluft zwischen den Gelehrten und dem großen Publikum, zwischen Geistlichen und Laien, wie anderwärts existierte. Auch in späterer Zeit, als die Predigt nicht mehr ein entschieden philosophisches Gepräge trug, liebte man es, die Predigt durch Aussprüche nichtjüdischer Weisen zu schmücken und klangvolle Namen aus dem grauen Altertum, wie den des Aristoteles, Sokrates und anderer zu zitieren. Nur darum, weil es für den Geist keine Schranke gab und man die Weisheit auch nichtjüdischer Denker schätzte, konnte Aristoteles Jahrhunderte hindurch einen wohltätigen Einfluß im Judentum ausüben. Zwar hat man behauptet, daß Aristoteles durch seine übermächtige Autorität die Selbständigkeit des Denkens und Forschens lange Zeit niedergehalten und dadurch gerade nachteilig gewirkt habe, aber im großen und ganzen trifft das nicht zu, vielmehr erwies sich Aristoteles als ein Ferment der Bildung, der Aufklärung und des Fortschritts, und die hervorragende Stellung, die er bei den Juden ein-

nimmt, beweist, wie sehr man Anregungen und Einwirkungen von außen zugänglich war. Und nur darum, weil die Weisen auch bei der großen Menge im höchsten Ansehen standen, weil es neben dem Adel der Gesinnung keinen höheren Adel gab als den des Geistes, der Weisheit und Gelehrsamkeit, konnte der Name eines griechischen Denkers, der Name des Aristoteles, bei den Juden so populär werden.

SAUL HOROVITZ

- 1858 Am 1. November in Szanto, Ungarn, geboren.
 1880–1885 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität Breslau.
 1885 Dr. phil.
 1885–1896 Rabbiner in Bielitz.
 1896–1921 Dozent für Talmud und Religionsphilosophie am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau, seit 1918 Seminarrabbiner.
 1898 *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters. I: Saadia.* Jüdisch-theologisches Seminar Breslau, Jahresbericht (= Seminar Breslau), 75 S.
 1900 *Die Psychologie ... II. Ibn Gabirol.* Seminar Breslau. 77–146 S.
 1903 Herausgeber: *Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddik.* Seminar Breslau, XIX, 79 S.
 1906 *Die Psychologie ... III: Josef Ibn Saddik.* Seminar Breslau. 75 S.
 * 1911 *Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters.* Leipzig, 18 S.
 1912 *Die Psychologie ... IV: Abraham Ibn Daud.* Seminar Breslau 211 bis 286 S.
 1915 *Der Einfluß der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern.* Seminar Breslau, 49 S.
 1917 *Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta* (Edition mit Einleitung und kritischem Apparat), Frankfurt, XXI, 336 S.
 1919 *Beiträge zur Erklärung und Textkritik der Mechilta des Rabbi Simon.* Seminar Breslau, 33 S.
 1931 *Mechilta d'Rabbi Ismael* (Edition mit kritischem Apparat, zu Ende geführt von I. Rabin), Frankfurt, 360 S. Nachdruck: Jerusalem 1960.
 1921 Am 2. April in Breslau gestorben.

Beiträge zur Monatsschrift und anderen Zeitschriften.

Bibliographie: *Markus Brann*, in: Geschichte des Jüd.-theol. Seminars in Breslau, 1904, 133 und *Ismar Elbogen*, in: Allgemeine Zeitung des Judentums, 1921, 91–92.

DAVID KAUFMANN

DER „FÜHRER“ MAIMUNIS IN DER WELTLITERATUR*

Der Gedanke der Weltliteratur, den Herder und Goethe auf dem Gebiete des Schönen, im Stoffkreis der Dichtung unter uns erst entdecken mußten, war im Bereiche des Wahren, auf dem Felde der Wissenschaften längst für das Mittelalter eine feste Errungenschaft, ein unbestrittener Besitz. Von Beschränkung oder Beschränktheit nach Ländern, Völkerschaften oder Glaubensbekenntnissen ist gerade in jenen als so finster verschrieenen Zeiten am wenigsten die Rede. Da sehen wir Syrer und Araber, und ganz besonders diese mit dem Wissensdurst und Lichthunger, der für aufstrebende Kulturen so bezeichnend ist, auf das geistige Erbe der Griechen aus dem Altertum sich stürzen, um es in ihre Sprachen herüberzunehmen und aufzusaugen, und der Weisheit der Heiden, allen voran dem großen Lehrer von Stagira abgöttische Verehrung zollen. Vorkämpfer des Christentums, hohe Würdenträger der Kirche eilen in der Zeit, die wir von dem Schwarmgeist der Kreuzzüge getrübt und erfüllt glauben, zu den Quellen des Erbfeinds, um die Weisheit der Muselmänner in ihre Krüge zu füllen und wie im Triumph nach dem Abendlande zu tragen. Jüdische Denker, Häupter ihrer Literatur, stehen nicht an, in das Gefäß der heiligen Sprache voll frommen Eifers das Oel des Geistes aufzufangen, das die gefeiertsten Lehrer der Christenheit gekeltert hatten. Wie um die Wette arbeiten Islam, Kirche und Synagoge der Reihe nach daran, die Weisheit der Heiden, die Errungenschaften des Altertums, in ihr Schrifttum zu verpflanzen, so daß jede geistige Schöpfung der Griechen dreimal ihre geistige Auferstehung feiert, arabisch, lateinisch und hebräisch neues Leben zündet. Noch ist vorläufig nur das letzte Drittel der Aufgabe gelöst, diese erste Wiedergeburt der Wissenschaften des Altertums erschöpfend zur Darstellung zu bringen, noch fehlt es trotz der Arbeiten von Jourdain, Wenrich, Leclerc und Wüstenfeld für die arabische und lateinische Literatur an einem zusammenfassenden Buche, wie es Moritz Steinschneider in einem monumentalen Werke, eine Preisarbeit der Académie des Inscriptions in Paris¹, für das jüdische Schrifttum geleistet hat. Aber die springenden Punkte dieser Entwicklung, die bezeichnendsten Tat-

* Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XI (1898), 335–374 = Gesammelte Schriften II, 152–189.

¹ Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen, Berlin 1893, 1077 S. Lexikonoktav.

sachen aus dieser Geschichte der geistigen Eroberungen sind gleichwohl klar zu überschauen. Da sehen wir um 1050 den vielverdienten Pfleger des Galenus, Constantinus Africanus, den Mönch von Montecassino, dem Daremberg auf der Höhe dieses Klosters oder am Golf von Salerno ein Standbild zu errichten vorschlug, den Juden Isaac Israeli, den großen Arzt und Philosophen von Kairoan, durch seine lateinischen Übersetzungen in die Weltliteratur einführen. Das ganze zwölfte Jahrhundert – das goldene Zeitalter der Übersetzertätigkeit – hindurch, begegnen uns Christen im Vereine mit Juden, die ihre Kenntnisse in den Dienst der Übertragung arabischer Geistesprodukte stellen. Da unterstützten sich Johannes Hispalensis aus der jüdischen Familie der Ibn Daûd aus Sevilla, und der Archidiaconus von Segovia, Dominicus Gundisalvi, in ihrem unersättlichen Eifer, die Schätze des arabischen Schrifttums der christlichen Welt zuzuführen, beide von der Gunst und Gönnerschaft des Erzbischof Raimond von Toledo gehoben und getragen. Sein geistlicher Stand hat den König der mittelalterlichen Übersetzer, den großen Meister Gerhard von Cremona, der im Alter von 73 Jahren 1187 zu Toledo verstarb, nicht gehindert, ausgiebiger jüdischer Mithilfe in dem geradezu fieberhaft getriebenen Werke seiner Übertragung arabischer Literatur sich zu bedienen. Eine wahre Signatur der Zeit, wird auf Verlangen des Abtes von Cluny, des Petrus Venerabilis, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Koran² von dem Juden Petrus von Toledo ins Lateinische übertragen und von den Geistlichen Robert de Rétines, einem Engländer, nachmals Archidiaconus von Pampeluna, und Hermannus Dalmata, die beide damals in Toledo Astronomie studierten, zum Zwecke einer eleganteren Latinität durchgesehen und verbessert. Der große Übersetzer am Hofe des Hohenstaufenkaisers Friedrich II., Michael Scotus arbeitet noch mit der Hilfe jüdischer Freunde, des Meisters Andreas und Jakob b. Abbamares.

Die Gemeinsamkeit im Verkehr und in der geistigen Arbeit der verschiedenen Bekenntnisse spiegelt sich auch in den großen selbständigen Hervorbringungen der Denker jener Zeit. Wie zum Danke für die Flut von Licht, die sich von Toledo aus über das gesamte Abendland ergoß, widerhallten die Schulen der Christenheit von den großen Namen der arabischen Ärzte und Philosophen, Astronomen und Mathematiker. Mit der Verehrung des Aristoteles hatte man auch den Stab seiner arabischen Schüler und Ausleger übernommen und von Alkendi und Alfarabi, von Algazel und Avicenna, von Avempace und Averroës war bald in den Streitigkeiten der Scholastiker mehr die Rede als daheim bei ihren mohammedanischen Glaubensgenossen. Bei allem Hasse gegen den Islam gab man mit schrankenloser Empfänglichkeit dem Einflusse seiner Wissenschaft sich hin, mit einer Art glücklicher Naivität den Offenbarun-

² *Menendez Pelayo*, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (Madrid 1877), I. 404 n. 1. Diese Tatsache ist in *Steinschneiders Werke* übergegangen. Dagegen lernen wir daselbst S. 986 in Wilhelm Raimund de Moncada in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einen zweiten jüdischen Übersetzer des Korans kennen.

gen einer Macht lauschend, die man aus Europa herauszufegen bereits die ernstlichsten Anstalten traf.

In diesem Chor fremdklingender Namen ertönen auch die lateinisch verummumten Benennungen mancher Juden, deren Werke von der Strömung der Übertragungslust aufgehoben und in lateinischem Gewande der christlichen Wissenschaft zugeführt wurden. Mochte auch in einzelnen Fällen die Entstellung der Namen dazu führen, daß der jüdische Ursprung mancher Autoren verkannt und vergessen wurde, wie denn z. B. Wilhelm von Auvergne den Urheber der „Lebensquelle“ Salomon Ibn Gabirol infolge seines arabischen Namens Avicbron für einen Christen zu halten vermochte, so war doch auch die sichere Kenntnis des jüdischen Charakters eines wissenschaftlichen Werkes für das gelehrte Mittelalter kein Grund, von seiner Benutzung sich zurückzuhalten. Isac Judaeus, wie Isaac Israeli genannt zu werden pflegte, oder Abraham Judaeus, eine Bezeichnung, die Abraham Ibn Esra oder Abraham bar Chijja, die beiden Mathematiker und Astronomen umfaßt, oder Prophatius Judaeus, wie Jacob b. Machir lateinisch genannt wird, um nur einige aus dem Kreise der in die lateinische Literatur übergegangenen jüdischen Namen zu nennen, haben niemals nachweislich unter dem Banne dieser Namengebung zu leiden gehabt.

Allein allen diesen Werken heidnischer, mohammedanischer und jüdischer Autoren dürfte bei ihrem Übergange in das Medium der Weltliteratur, in die lateinische Sprache, leicht der Umstand zur Hilfe gekommen sein, daß sie zu meist rein der Wissenschaft galten, die unabhängig von dem Glauben ihrer Pfleger, in keinem ausgesprochenen Verhältnis den herrschenden Religionen sich gegenüberstellte. Nur ein einziges Buch gibt es, das trotz seiner entschiedenen konfessionellen Färbung und Bedeutung, obzwar keineswegs etwa ein Produkt reiner philosophischer Forschung, sondern ein Grundwerk der Theologie seiner Religion, dieser allgemeinen Aufnahme in die Literaturen der Schwester- oder Tochterreligionen gewürdigt wurde und dadurch in der Kulturgeschichte des Mittelalters eine ganz besondere Betrachtung verdient, das ist das um 1190 vollendete theologische Grundwerk des jüdischen Arztes, Philosophen und Polyhistor Mose b. Maimons genannt Maimûni, in arabischer Sprache betitelt: *Dalátat al-Hairîn*, d. h. Führung der Stutziggewordenen, der in Verwirrung Geratenen oder Schwankenden, Unschlüssigen – ein Harmonisierungsversuch zwischen Philosophie und Religion, eine philosophische Grundlegung der jüdischen Offenbarungslehre.

Diese Ausnahmestellung, die im Gegensatz zu rein wissenschaftlichen Büchern dem Führer, wie man das große Werk kurz zu bezeichnen sich gewöhnt hat, innerhalb der mittelalterlichen Übersetzungsliteratur zukommt, ist zugleich das Urteil der Geschichte über den inneren Wert einer Leistung, der man in neuerer Zeit gerecht zu werden verlernt hat. Im Gegensatz zu dem Urteile des sonst so besonnenen und maßgebenden Salomon Munk, das z. B. auch in den Grundriß der Geschichte der Philosophie Friedrich Überwegs Aufnahme

gefunden hat, muß nämlich bemerkt werden, daß den meisten Hauptresultaten des Führers philosophische, vor allem aber religionsgeschichtlich *weittragende Bedeutung* zuzuerkennen ist. Es gibt in dem dreibändigen Werke keinen Teil, aus dem nicht fundamentale, den Stempel der Originalität und Vollendung tragende Lehren ihren Weg in Leben und Literatur hineingenommen hätten, Keime freier Forschung, Fermente der Erleuchtung und des Fortschritts, die in der Geschichte der religiösen Aufklärung als ebenso viele Denkwürdigkeiten und Siegestaten des philosophischen Geistes zu verzeichnen sind. Da ist vor allem im ersten Teil der für die Geschichte der bildlichen Auslegung mancher Ausdrücke der heiligen Schrift³ epochemachende Abschnitt, das Portal des Werkes gleichsam, und gleich darauf der geschichtlich wirksamste und folgenreichste Kern des Ganzen, die Lehre von den negativen Attributen oder von der Bestreitung und Zernichtung aller positiven Aussagen über das Wesen Gottes und seiner Eigenschaften⁴ ein Lehrstück, das in seiner Bedeutung für alle monotheistischen Religionen mit nimmer verbleichendem Glanze durch die Zeiten geht. Die Würdigung der mohammedanischen Religionsphilosophie des Kalâm, mit der dieser Teil schließt, hat sich durch die ebenso scharfsinnige wie objektive Darstellung dieser Nachblüte des alten Atomismus⁵ als eine der wertvollsten Urkunden zur Geschichte des mittelalterlichen Denkens erwiesen. Die tief in die Religionsgeschichte des Mittelalters eingreifenden kritisch abgewogenen Beweise für die Schöpfung der Welt, für den Schöpfer und seine Einheit eröffnen fünfundzwanzig Propositionen, eine Art *mécanique céleste* in anderem Sinne, eine Kinematik zu theologischen Zwecken, eine systematische Fortbildung von des Stagiriten Lehre der Bewegung, die in der Überzeugung von dem Dasein und der Einigkeit eines ersten Bewegers, eines Schöpfers des Himmels und der Erde gipfelt. Aber der Kern des zweiten Teiles gilt einem Unternehmen, das wir, modern gesprochen, als die Psychologie der Prophetie bezeichnen können. Hier wird zum ersten Male in der Geschichte des religiösen Denkens mit Entschlossenheit und Folgerichtigkeit in Gebiete hineingeleuchtet, die bis dahin theologischer Forschung als unzugänglich gegolten hatten. Der einer mehr spezifisch jüdischen Theologie gewidmete dritte Teil behandelt, von einzelnen einleitenden und abschließenden metaphysischen und ethischen Darlegungen abgesehen, hauptsächlich die Frage nach den Gründen des jüdischen Zeremonialgesetzes, der menschlichen Vernunft somit selbst auf einem Gebiete ihre Rechte sichernd, in dem allein Überlieferung und blinde Unterwürfigkeit bis dahin maßgebend geschienen hatten. Von einer die Vielseitigkeit seines Geistes im hellsten Lichte zeigenden Universalität des Wissens unterstützt, selbst auf dem Felde der Literatur des Aberglaubens und der pseudepigraphen Schwindeleien bewandert und heimisch, mit einer Schärfe

³ W. Bacher, Die Bibelepexege Moses Maimûnis, Straßburg 1896.

⁴ S. meine Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni (Gotha 1877), 428–470.

⁵ Kurt Lasswitz, Geschichte der Atomistik I, 134–146.

des kritischen Geistes ausgestattet, der die Bewunderung eines Richters von dem Range Alfreds von Gutschmid zuteil wurde⁶, geht hier Maimûni daran, die dunkelsten Einzelheiten der mosaïschen Gesetzgebung durch die Tendenz der Abwehr heidnischer, aus der Literatur zu belegender Vorstellungen und Bräuche aufzuhellen und mit geschichtlicher Bedeutsamkeit zu erfüllen. Stets auf philosophisch vorgebildete Leser rechnend, die Lehren der Wissenschaften nie als Selbstzweck, sondern nur als Mittel, als theologisches Rüstzeug behandelnd, ein Aristoteliker von im Sinne seiner Zeit vollendeter Schulung, in den Kommentatoren des „ersten Lehrers“ wie ein Meister des Faches zu Hause, mit den arabischen Philosophen, ganz besonders mit dem von ihm hochgeschätzten Alfarabi und Ibn Sîna vertraut und verwachsen, liefert Maimûni in seinem Führer in Anlage und Durchführung, nach Gedanken und Darstellung ein Meisterwerk, dem selbst die Veränderung im Geiste der Zeiten nichts von seinem Werte zu rauben vermocht hat. Ohne über seine Sphäre hinauszuschieln, rein und ausschließlich dem Judentume gewidmet, dessen Quellen darin neben den Grundrechten und Forderungen der angeborenen Vernunft zu unablässiger und selbständiger Anwendung gelangen, mußte der Führer als der höchste Vertreter seiner Gattung naturgemäß zu Ansehen und Geltung auch in Religionskreisen und Literaturgebieten gelangen, von denen er nach seiner Anlage und ausdrücklichen Bestimmung ausgeschlossen schien.

I

Der Führer bei den Mohammedanern

Wenn einer Angabe Abdollatifs zu trauen ist, dem wir eine durch Silvestre de Sacy allgemein zugänglich gemachte vortreffliche Beschreibung Ägyptens aus der Zeit Maimûnis verdanken⁷, hat dieser selbst es streng untersagt, seinen in hebräischer Schrift, wenn auch in arabischer Sprache verfaßten Führer in arabischen Schriftzügen zu vervielfältigen. Offenbar mochte ihn dabei das Bedenken leiten, daß einige besonders in dem Abschnitt über die Prophetie verstreute Äußerungen durch ihre Beziehung auf Mohammed bei den Bekennern des Islam leicht Anstoß erregen dürften. Allein seine eigene Stellung als Leibarzt Sultan Saladins war zu angesehen und der Ruhm seines Buches von seinem frühesten Erscheinen an zu groß, als daß seine Vorsicht und sein Verbot etwas gefruchtet hätten. Abdollatif selber hat das Buch bereits gelesen und offenbar aus arabischer Umschrift kennengelernt. Kurze Zeit nach dem Ab-

⁶ Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. XVI.

⁷ Relation de l'Égypte, 466.

schlusse des Werkes waren bereits arabisch transkribierte Exemplare nach Südfrankreich gelangt und dem ersten hebräischen Übersetzer Samuel Ibn Tibbon in die Hände gekommen⁸. Fragmente einer der ältesten Handschriften des Führers in solchen Charakteren bewahrt die Nationalbibliothek zu Paris. Zitate in arabischen Schriften wie z. B. in dem *Theriak der Geister* des koptischen Geistlichen Raschid Abu'l Kheir, einem Werke über christliche Theologie, beweisen die Verbreitung des Führers in arabisch schreibenden nichtjüdischen Kreisen⁹. Bald hören wir auch von arabischen Schriftstellern, die den Führer zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen. So hat sich in Abu Abd Allah Muhammed Ibn Abi Bekr al Tebrizi¹⁰ ein arabischer Kommentar der fünfundzwanzig Propositionen im Beginn des zweiten Teiles des Führers gefunden, dessen Schrift nachmals in zwei hebräischen Übersetzungen verbreitet wurde, von denen die des Isaak b. Nathan aus Cordova auch gedruckt vorliegt, nach einer Vergleichung mit den Handschriften aber als fast unbrauchbar durch Fehler entstellt und einer neuen Ausgabe bedürftig sich erweist. Von einem Abkömmling des spanischen Königsgeschlechtes der Ibn Hûd, dem zu Damaskus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts lebenden, nach seiner spanischen Vaterstadt Murcia benannten Abu Ali Ibn Hûd al Mursî, einem tief in die Theologie des Islam wie des Christen- und Judentums eingedrungenen asketischen Philosophen oder Sûfi, wird überliefert¹¹, daß die Juden in Damaskus, bei denen der fromme Muselman in verzückter Zerstreuung manchmal zu tief ins Glas zu sehen pflegte, unter seiner Leitung den Führer Maimûnis studierten. Bonafoux d'Argentières, d. i. Josef Caspi, berichtet in einer 1329 in Taraskon verfaßten Schrift, was er auf seinen Reisen im Morgenlande erfahren hatte, daß an den Hochschulen der Mohammedaner in Fez Juden damit betraut waren, den arabischen Studenten, Vorlesungen über den Führer zu halten, wie die Christen¹² ihre Verehrung diesem Werke gegenüber damit bezeugt hätten, daß sie es übersetzen ließen. Ja noch ein Jahrhundert später gibt der 1391 über die Meerenge aus Spanien nach Algier geflüchtete Simon b. Zemach Duran in seiner Encyklopädie der Wissenschaften um 1430 ausdrücklich als seine eigene Erfahrung die Tatsache an, daß die Theologen des Islam ihm gegenüber geäußert hätten, Maimûni sei in allen seinen im Führer entwickelten Lehren beizupflichten mit Ausnahme dessen, was er in dem Lehrstücke von der Prophetie auseinandergesetzt habe. Noch höhere Verbreitung wird das Buch in den Kreisen arabischer Ärzte und Philosophen von Anfang an genossen haben, bei denen der Name Maimûnis oder Mûsa Ibn Maimûns aus Cordova, wie die arabischen Geschichtsschreiber der

⁸ *Steinschneider*, aaO, 410 n. 344.

⁹ *S. Munk*, Notice sur Joseph Ben-Jehouda, (Paris 1842), 27 n. 1.

¹⁰ *Steinschneider*, aaO, 361 ff.

¹¹ *J. Goldziher*, in: *Jewish Quarterly Review* VI, 218 ff.

¹² Taam Zekenim, (Frankfurt a. M. 1854), 53. Mizrim ist ein Druckfehler für Nozrim.

Medizin beweisen, stets einen guten Klang hatte. War doch al-Kifti¹³ der berühmte Verfasser der Geschichte der Ärzte, mit dem Liebling Maimûnis, Josef Ibn Akin, dem das glückliche Los zugefallen ist, daß der Führer seinem Namen und Andenken gewidmet ist, in so unlöslicher Freundschaft verbunden, daß sie, wie nachmals Marsilius Ficinus und Mercafi, ein Gelübde taten, derjenige, der früher aus dieser Zeitlichkeit abberufen würde, müsse dem überlebenden Freunde Berichte aus der Ewigkeit bringen.

II

Die hebräischen Übertragungen des Führers:

1. Samuel Ibn Tibbon

Es war noch kein Jahrzehnt seit dem Erscheinen des Führers verstrichen, als bereits in dem altberühmten Brennpunkt des Wissens und der Kultur in der französischen Judenheit, in Lunel, Samuel Ibn Tibbon von den Verehrern Maimûnis, allen voran von R. Jonatan Cohen aufgefordert wurde, das neueste Werk des großen ägyptischen Meisters, so gut es gehen mochte, ins Hebräische zu übertragen. Eine Aufgabe von gleicher Schwierigkeit war nie vorher einem Übersetzer gestellt worden. Von seinem Vater Jehuda her mit der Kunst der Übertragung aus dem Arabischen vertraut, mochte Samuel gleichwohl angesichts so unübersteiglicher Schwierigkeiten, wie dieses Werk sie bot, gar oft den Mut verlieren. Die hebräische Sprache mit ihrem geringen, unvollständig überlieferten Wortschatze, von Hause aus für Anschauung und Empfindung, nicht für Abstraktionen und Schlußfolgerungen eingerichtet, ohne das reichentwickelte syntaktische Gliederungs- und Verbindungsmaterial, das anderen Sprachen ihr Partikelschatz verleiht, schien von vornherein auf die Lösung einer solchen Aufgabe verzichten zu müssen. Was waren die Übersetzungen ethischer, philosophischer und grammatischer Schriften, an denen die von Juda Ibn Tibbon zu neuem und wissenschaftlichem Leben erweckte hebräische Sprache ihre ersten Erfolge errungen hatte, gegen das Unternehmen, vor das sich nun Samuel gestellt sah, ein Werk wiederzugeben, das in seinem Reichtum an Gedanken und Begriffen alle Wissenschaften der Zeit mit ihrer fest geprägten Terminologie in seinen Kreis zog! Aber die Vorbereitung und der gesammelte Ernst des Übersetzers entsprachen auch der Größe der Aufgabe. Keine Mühe wurde gespart, zunächst die Grundlage der Arbeit, die Zuverlässigkeit des Textes zu sichern. Maimûni selber mußte die Richtigkeit der Kollation bezeugen, die Samuel von seiner genau durchgearbeiteten

¹³ Vgl. über ihn *August Müller*, in: Actes du huitième congrès international des orientalistes sect. I, 1, 17–33.

und auf alle fraglichen und verdächtigen Punkte hin sorgfältig durchgesehenen und mit klaren Vermerken ausgestatteten Handschrift in Fostat hatte anfertigen heißen. Über sachliche Auffälligkeiten und Zweifel suchte der Übersetzer bei dem Autor selbst sich Rat und Belehrung. Ja, er kam nicht eher zur Ruhe, als bis er Maimûni an der Stätte seiner Wirksamkeit aufgesucht und von ihm selber gleichsam die Weihe und Befugnis zur Herausgabe des so viele Jahre hindurch hingebungsvoll gepflegten Werkes erlangt hatte. Am 30. November 1204, vierzehn Tage bevor Maimûni in Alt-Kairo für immer die Augen schloß, beendete Samuel in Arles seine Übersetzung des Führers¹⁴, in der nicht nur er, sondern die hebräische Sprache die Meisterprobe abgelegt hat.

So hatte die abendländische Judenheit mit einem Schlage nicht nur die größte Leistung des mittelalterlichen jüdischen Geistes, sondern auch die Sprache zu eigen erhalten, in der sie im Sinne dieses Bahnbrechers weiter forschen und schaffen konnte. Wirkungen, wie sie selten ein Buch gehabt hat, sind von dieser Übersetzung ausgegangen, die gleich nach ihrem Erscheinen in unzähligen Vervielfältigungen in die entferntesten Länder verbreitet wurde. Ein Morgenrot der Wissenschaften brach mit dem Aufgange dieser Sonne für die Gemeinden zunächst der Provence, Nordspaniens und Italiens heran. Und die Aufklärung, die hier in die Geister eingezogen war, machte nicht Halt an den Türen der Studierstuben, sie drang vielmehr hinaus in die Gotteshäuser und in das Leben. Die Predigt und die Schrifterklärung erfuhr die erste Einwirkung der neuen Richtung, ja grundstürzende Veränderung; das Bildungsideal der Jugend war plötzlich ein anderes geworden. Konnte auch naturgemäß eine so tiefdringende Umgestaltung des öffentlichen Geistes nicht ohne schwere Reaktion sich vollziehen, mochte auch der Haß der Zurückgebliebenen und Depossidierten zunächst sich gegen die Fackel kehren, die diesen Brand entzündet hatte, so war doch die Einwirkung des Führers eine zu große und allgemeine, als daß die Vernichtungsbestrebungen der Gegner mehr als bloß vorübergehende Folgen hätten haben können. Man fluchte Samuel Ibn Tibbon, der die neue Bewegung eröffnet hatte, man brachte es dahin, daß die Exemplare seines Buches von Staats wegen auf den öffentlichen Plätzen von Paris und anderer Orte verbrannt wurden, aber das Feuer dieser Holzstöße wob nur noch einen neuen Glorienschein um das angebetete Buch, das bereits ein unverlierbarer Schatz der jüdischen Literatur und Gesamtheit geworden war. Nicht die jüdischen Ankläger allein, sondern auch die christlichen Richter sollten bald in den Reihen der Verehrer dieses Buches zu finden sein. „Die Dominikaner hatten über Maimûni zu Gerichte gesessen, die größte Kirche von Paris hatte ihre größte Altarkerze dazu hergegeben, den Scheiterhaufen für seine Werke anzuzünden, bald sollte sich dafür der Geist Alberts des Großen und Thomas' des Aquinaten, der gefeierten Dominikaner, an Maimûnis eben zum Flammentode verurteilten Schriften entzünden.“¹⁵

¹⁴ *Steinschneider*, aaO, 420.

¹⁵ *Attributenlehre*, 500.

Der Führer war aus dem Streite wie aus einem Gottesgerichte unversehrt und mit erhöhtem Ansehn hervorgegangen. In Gedichten und Epigrammen, die eine ganze Sammlung bereits ergeben haben¹⁶, wurde sein Preis gesungen und verherrlicht. Er selbst war unverletzlich geworden und selbst für die Gegner der Philosophie und freien Forschung ein Gegenstand ehrfürchtiger Scheu. Erklärung auf Erklärung suchte in den tiefen Sinn seiner Darlegungen einzudringen, bald gab es kein Land und keine Generation, die nicht zu der Reihe der Kommentatoren ein Mitglied beige stellt haben würden. Mit der Verehrung der Kenner wetteiferte die Schätzung der Liebhaber. Ein würdig ausgestattetes Pergamentexemplar des Führers zu besitzen, war der Ehrgeiz der Sammler, der bald der Kunst der Schreiber und der Illuminatoren dadurch eine dankenswerte Aufgabe schuf. Noch haben sich trotz des durch die Erfindung der Buchdruckerkunst eingetretenen Verschwindens der Handschriften einzelne Prachtexemplare der Tibbonschen Übersetzung von geradezu verschwenderischer Ausstattung erhalten, die durch den Goldglanz der Initialen und den Farbenreichtum ihres Bilderschmucks wie durch die Feinheit des Pergamentes und die Sorgfalt der Schrift die Liebe und Opferwilligkeit bekunden, die von Mäzenaten und Künstlern an die Herstellung und Ausschmückung dieses Buches gewendet wurde. Samuel Ibn Tibbons hebräischer Führer war denn auch, ein sprechender Beweis der Nachfrage nach diesem Werke, eines der frühesten Produkte des hebräischen Zweiges von Gutenbergs Kunst, ein Wiegendruck, der sicher schon vor dem Jahre 1480 ans Licht getreten ist. Diese Übersetzung war es auch, die in den Ausgaben von Venedig und Sabionetta und ihren Nachdrucken den Mittelpunkt gebildet hat, um den sich der Stab der Kommentatoren versammelt, die im Laufe der Zeiten dem Führer ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben.

2. *Jehuda Alcharisi*

Kaum hatte Ibn Tibbons Werk die erste Verbreitung gewonnen, als von Marseille oder von Spanien aus der Dichter Jehuda Alcharisi den Auftrag erhielt, eine neue hebräische Übersetzung des Führers in Angriff zu nehmen. Die Tibbonidische war vor lauter Treue zu dunkel, das Hebräisch zu ungelent, schwerfällig, von Fremdwörtern und jüngerem Sprachgut bunt durchsetzt, ein Buch für Geübte, für Kenner und Fachmänner, nicht zum allgemeinen Gebrauche, zu einem Besitztum für die Menge geeignet. Jetzt sollte es erst hebräisch gemacht, der Geist der Anmut darüber ausgegossen werden. Es war der sprachgewandte Meister hebräischer Poesie, der es gewagt hatte, mit einem Künstler wie Hariri um die Palme der Leichtigkeit im tausendgestaltigen Ausdruck in den Spielen des Makamenstiles zu ringen¹⁷, der Verfasser eines

¹⁶ *M. Steinschneider*, im Sammelbande *Kobez al Jad I* (Berlin 1885), 1–32, II, 33–37.

¹⁷ Vgl. die Ausgabe dieser Übersetzung *Hariris* durch *Thomas Chennery*, Redakteur der *Times*, London 1872, und *Steinschneider*, die hebr. Übersetzungen, 851 f.

eigenen Divans voll der Schelmereien der Vagantenpoesie, der Landstreicher-metamorphosen, der beim Leben seines Urhebers in nachweislich vier Auflagen oder Ausgaben, deren verschiedene Widmungen wir noch besitzen, erscheinen sollte, es war der Spanier Jehuda Alcharisi, der vollendete Kenner des Arabischen und Hebräischen, der hier seine Fertigkeit und Begabung in den Dienst des Führers stellte. Aber in dem glänzenden Rüstzeuge des sprachgewaltigen Mannes fehlte der Ernst und die Sachkenntnis. Ein Blick in die arabische Vorlage und zwei in die Übersetzung seines Vorgängers, das war das Rezept, nach dem er gearbeitet zu haben scheint. Wie er den Titel, den Samuel dem Buche gegeben hatte, beibehielt, so nahm er stellenweise unverändert seine Vorarbeit in die eigene Übersetzung hinüber, in allen Schwierigkeiten auf ihn gestützt, bei jedem Anstoße von ihm geleitet und beraten. Eleganz um jeden Preis war die Losung. Wie er in seinen Poesien zu zeigen bestrebt war, daß die Sprache Zions mit der von Arabiens Dichtern zu wetteifern imstande sei, so wollte er hier für die Prosa den Beweis bringen, daß die schlichte Sprache der Bibel auch den Feinheiten des philosophischen Kunststils gewachsen sei. Man muß auch der Wahrheit gemäß bekennen, daß er in künstlerischem Betrachte seinem Vorgänger um Haupteslänge überlegen war. In der Kunst der Wortschöpfung, in der Ummünzung alter Prägungen, in glücklicher Anwendung fertigen Sprachgutes auf neue Begriffe, an Beweglichkeit und Schmiegsamkeit des Ausdrucks, an syntaktischer Durchsichtigkeit und organischer Gliederung leistet er stellenweise Unvergleichliches. Eine Betrachtung der beiden Übersetzungen von diesem Gesichtspunkte aus gewährt eine geistige Anregung von hohem Reize und eigener Art. Aber da, wo es das sachliche Verständnis, die Vertiefung in den Gegenstand angeht, da zeigt es sich bald, daß der Urheber mehr bei den Verwandlungen des Abu Said von Serûdsch als bei dem Tiefsinn des Aristoteles sein Genüge gefunden hat. Es kommt ihm nicht darauf an, Maimûni sagen zu lassen, der Stagirit habe die Unmöglichkeit der Dämonen bewiesen; ein Fehler in seiner Vorlage hat ihm unter der Hand die Atome in Dämonen verwandelt. Er übersetzt Eigennamen als Begriffswörter und macht z. B. aus der Schule al-Ascharis, des großen Begründers der orthodoxen Theologie des Islams, eine Art von Sensualisten. Er verwechselt die Leber mit der Schwere, den Zufall mit der Breite, die Ähnlichkeit mit dem Zweifel, macht aus dem Vorurteil einen Rat der Alten und aus den Daseinsstufen mit unverzeihlicher Leichtfertigkeit Brüder. Bei allen Fallstricken, die der unvokalisierte Konsonantentext seiner arabischen Vorlage ihm gelegt haben mag, bleibt die Fehlerhaftigkeit seiner Arbeit doch um so unbegreiflicher, als er durch seine Abweichungen von Ibn Tibbon in jedem einzelnen Falle hätte aufmerksam und stutzig werden müssen. Auf ihn hat sich denn auch die ganze Schale des Zornes der Feinde sowohl als der Freunde des Führers ergossen. Schon Samuel Ibn Tibbon hat in seinem 1213 der eigenen Übersetzung hinzugefügten termi-

Jakob Roman hatte bereits 1633 eine Ausgabe dieses Buches unter Gegenüberstellung des Originals vorbereitet, s. *Revue des études juives* VIII, 89.

nologischen Wörterverzeichnis an der Arbeit seines Mitbewerbers eine vernichtende Kritik geübt. Selbst der mildgesinnte Sohn Maimûnis, Abraham, konnte sich nicht enthalten, Charisis Flüchtigkeiten eine Rüge zu erteilen. Wahre Verdammungsurteile über seine Arbeit werden aber vollends in dem Streite über den Führer laut, in dem ein Teil des Grolles gegen den Urheber auf seine Übersetzer, vor allem aber auf den leichtfertigen Dichter¹⁸ abgewälzt wird.

Der Wettbewerb zwischen den beiden Übersetzungen ist von der Geschichte zuungunsten der jüngeren entschieden worden. Während Ibn Tibbons Arbeit eines der Wiegenkinder der jüdischen Buchdruckerkunst geworden ist, haben siebeneinhalb Jahrhunderte verstreichen, die Handschriften des Werkes der Reihe nach bis auf eine verschwinden müssen, ehe an Charisis Übersetzung 1851 in London die Reihe kam, dem Druck zugänglich gemacht zu werden. Wohl stammt die einzige Handschrift, auf der die Ausgabe ruht, ein Kodex der Pariser Nationalbibliothek, bereits aus dem Jahre 1234, in dem sie zu Rom vollendet wurde, ein Beweis von der frühen und weiten Verbreitung, den auch dieses Unternehmen gefunden hat, aber eine einzige Handschrift bleibt in allen Fällen, selbst wenn sie gewissenhafter und mit größerer kritischer Kunst zu Rate gezogen wird als die unsere, eine schlechte Unterlage einer wissenschaftlichen Ausgabe. So fehlerhaft, wie der Text Charisis besonders in dem II. und III. Teile der Schloßbergschen Edition (Wien 1876–1879), die der wertvollen Beihilfe Simon Scheyers bereits entraten mußten, sich fast in jeder Zeile uns darstellt, kann die handschriftliche Vorlage, aus der er geflossen ist, unmöglich sein. Charisi war auch in diesem Betracht hinter Ibn Tibbon zurückgeblieben. Das ganze dreizehnte Jahrhundert hindurch und darüber in Spanien auch von jüdischen Autoren, wie z. B. Mose b. Nachman¹⁹ benutzt, geriet die Übersetzung Charisis immer mehr außer Anwendung, so daß ihre Handschriften aus dem Gebrauche verschwanden und immer seltener wurden.

Dafür aber hat Charisis Leistung eine Wirkung gehabt, die sie geschichtlich an Denkwürdigkeit über die Ibn Tibbons erhebt. Aus ihr ist der Führer in die Weltliteratur und ihr Medium, die lateinische Sprache, übergegangen. Für die Erforschung des Textes, in dem die christliche Welt das höchste Erzeugnis der Synagoge im Mittelalter kennengelernt hat, bleibt daher auch heute noch die Übersetzung Charisis eine wichtige Quelle. Und um dieser kulturgeschichtlich hervorragenden Bedeutung willen, nicht minder aber auch als der in vielen Stücken glänzend gelungene Versuch einer die Sprache der Bibel für den philosophischen Kunstausdruck verwertenden Übersetzung, als Sprach- und Literaturdenkmal verdient der Führer Charisis eine neue Herausgabe auf quellenkritischer Grundlage.

¹⁸ Attributenlehre, 493 n. 182.

¹⁹ Vgl. die Äußerung R. Jomtob b. Abrahams in seinem Sefer ha-Zikaron 1. 55 a.

III

Die Übersetzung des Führers ins Lateinische

Der Eintritt des Führers in die christliche Welt verliert sich wie die Anfänge jeder großen geschichtlichen Erscheinung in Dunkel. Wir sehen mit einem Male die Spuren seines Einflusses, die entscheidenden Zeugnisse seiner Aufnahme, ohne daß wir von dem Zeitpunkte seiner *Übertragung*, geschweige von dem Urheber oder Anreger derselben auch nur den Schatten einer geschichtlichen Nachricht aufzuweisen vermöchten. Nur so viel kann mit Gewißheit behauptet werden, daß in der ersten Hälfte, vielleicht sogar im ersten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts, also kurz nach den Übersetzungen ins Hebräische, auch eine lateinische Wiedergabe des ganzen Führers unternommen worden sein muß. Die unmittelbar unter dem Einflusse der ersten Renaissance der griechischen Wissenschaft und ihrer arabischen Fortsetzer erblühte Scholastik erweist sich in ihren hervorragendsten Vertretern mit dem theologischen Hauptwerk des Rabbi Moyses Judaeus oder Maimonides so vertraut, daß an der Verbreitung einer lateinischen Übersetzung des Führers für jene Zeiten²⁰ nicht zu zweifeln ist.

Schon der 1245 verstorbene Alexander von Hales, der große Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden, als Begründer der ersten umfassenden *summa theologiae* mit dem Ehrentitel eines *doctor irrefragabilis et theologorum monarcha* geschmückt, zeigt so unzweifelhafte Spuren einer eingehenden Beschäftigung mit dem Führer, als wenn das Werk längst zu dem festen Bestande der von einem christlichen Theologen zu benutzenden Literatur gehört haben würde. Und gleich bei ihm zeigt sich die später immer mehr hervortretende Eigentümlichkeit, daß es nicht etwa vorzüglich die allgemein religiösen, den monotheistischen Religionen gemeinsamen Teile des Buches, sondern ganz besonders die spezifisch jüdischen Partien des dritten Teiles waren, welche die Aufmerksamkeit des christlichen Denkers erweckten.

Noch tiefer und in zahlreicheren Einzelheiten belegbar zeigt sich die Einwirkung des Führers auf einen anderen Philosophen der Kirche, den Zeitgenossen Alexanders, den am 30. März 1248 verstorbenen Wilhelm von Auvergne²¹, der als Bischof von Paris 1242 an der Verbrennung des Talmud einen direkten und persönlichen Anteil hatte. Für ihn ist Maimôn's Buch die Hauptquelle seiner Kenntnisse vom Judentum und von der jüdischen Literatur. Ihm entlehnt er seine Anschauungen über die Bedeutung der mosaischen Zeremonialgesetze, ihrer gegen das Heidentum gerichteten Tendenz und den sittlichen Wert der Opfer. Von hier übernimmt er aber auch den Kanon, mit dem der Führer zuerst gleichsam den Geltungsbereich des Stagiriten abgegrenzt hat,

²⁰ Jakob Guttman, in: *Revue des études juives* XIX, 224–234.

²¹ Derselbe, ib. XVIII, 243–255.

indem er ihm unterhalb der Monosphäre bis zum Erdmittelpunkt unbedingte, auf logischer Erkenntnis beruhende Vertrauenswürdigkeit, in allem aber, was jenseits der Monosphäre liegt, den eigentlichen Fragen der Metaphysik, nur eine bedingte, von Vermutungen und Irrtümern keineswegs freie Führerschaft zuerkennt.

Mit dem großen Meister der Theologie aus dem Dominikanerorden, dem 1280 verstorbenen Albertus Magnus²², dem *doctor universalis*, beginnt auch der Einfluß der dem Führer eigenen metaphysischen Lehren in der Kirchenphilosophie hervortreten. Tiefer, als man es nach den übrigens auch der Zahl nach nicht unerheblichen Anführungen Alberts aus dem Moyses Aegyptius vermuten sollte, greift der Führer in das Denken und das System des bahnbrechenden Lehrers ein. Ganz besonders zeigen die Abhandlungen über die Divination und die Welterschöpfung den Einfluß Maimûnis. Ist es dort psychologische Vertiefung in die Probleme der Traumgesichte und der wahren Prophetie, die Albert aus dem Führer gelernt hat, so sind es hier die kritischen Untersuchungen über den antinomischen Charakter unserer Erkenntnis von der Welterschöpfung oder der Weltewigkeit, die aus dem Führer übernommen werden.

Von dem Werke Maimûnis wahrhaft erfüllt zeigt sich aber erst vollends der Schüler Alberts, der am 7. März 1274 dahingeshiedene Thomas von Aquino²³, dem der Ehrenname eines *doctor angelicus* verliehen wurde. Es gibt keinen Teil des Führers, dem er nicht die sorgfältigste Aufmerksamkeit zugewendet haben würde, wie denn auch in allen seinen großen Werken ausdrückliche und stillschweigende Entlehnungen, Anführungen und Entgegnungen sich finden, die uns die staunenswerte Vertrautheit des gelehrten und gedankenmächtigen Dominikaners mit dem Buche Maimûnis auf das Unzweifelhafteste bekunden. In den wichtigsten Lehrstücken der Theologie hält er seine Ansicht, ob er ihm folgt oder ihn bestreitet, stets für berücksichtigungswert.

Nicht minder erweist sich der große Enzyklopädist des Mittelalters, der größte Gelehrte des Dominikanerordens, der im Jahre 1264 verstorbene Vincenz von Beauvais²⁴ in seinem Schatzhause aller Wissenschaften, im *speculum majus*, mit dem Führer vertraut, dem er namentlich und ohne Quellenangabe einzelne Ausführungen entlehnt.

Und schon Richard Simon²⁵ hat darauf hingewiesen, daß auch Broduardin, d. i. Thomas Bradwardina, der Schüler des Aquinaten, in seinem Werke: *de causa dei contra Pelagium*, in dem er sich auch mit der „Lebensquelle“ Avicbrois, d. i. Salomon Ibn Gabirols, vertraut zeigt²⁶, eine lateinische Übersetzung von Maimûnis Führer zum Gegenstand seines Studiums gemacht haben müsse.

²² M. Joël, Verhältnis Albert des Großen zu Moses Maimonides, Breslau 1863.

²³ J. Guttman, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891.

²⁴ J. Guttman, in: Brann-Kaufmanns Monatsschrift 39, 207–221.

²⁵ Lettres choisies III, Nr. 16, 108.

²⁶ Georg Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, (Münster 1897), 103 n. 1.

Nicht minder erweist sich aber auch der große Denker aus dem Franziskanerorden, der 1308 verstorbene Johannes Duns Scotus, mit dem Grundwerke *Maimûnis* bekannt und vertraut²⁷.

Mehr aber als alle diese Tatsachen ist in der Geschichte der Kultur ein Beweis für die Beschäftigung des christlichen Mittelalters mit dem Führer denkwürdig geworden; das ist die außerordentliche Beachtung, deren der große Hohenstaufenkaiser Friedrich II. dieses Buch gewürdigt hat. Von seinem Hofe aus haben die jüdischen Gelehrten, die er als Übersetzer heranzog, die Äußerungen verbreitet, die seinem Namen auch unter den Juden fremder Länder Unsterblichkeit und segnendes Andenken verliehen haben. Der große Schlachtenführer und Staatsmann, der Philosoph und Ketzer der Kirche, erscheint hier wie ein mittelalterlicher Rabbi, dessen geistvolle Auslegungen von Mund zu Munde gehen. Hauptsächlich sind es drei Bemerkungen, die auf Fridolik, wie er genannt wurde, zurückgehen und von seiner eindringenden Vertiefung in den Führer Zeugnis geben. Von ihm rührt die Erklärung der rabbinischen Angabe her, die er aus dem Führer kennengelernt hat, daß der weiße Schnee unter dem Throne der göttlichen Majestät darum die Urmaterie symbolisiere, weil sie, wie die weiße Farbe zur Aufnahme aller Farben geeignet ist, die Welt der Formen wiederzugeben imstande sei. Er war es, der seine Verwunderung über *Maimûni* ausgesprochen haben soll, daß er, der findige Aufspürer der geheimsten Gründe des mosaischen Zeremonialgesetzes, für dessen größtes Rätsel gerade, für die Reinigungsvorschriften der roten Kuh, die Lösung schuldig geblieben sei. Und ganz im Sinne des Meisters, auch darin ein treuer Schüler des Führers, soll er die Erklärung hinzugefügt haben, bei den Indern oder Ssabiern habe die Verbrennung eines Löwen die Bestimmung gehabt, die Unreinen zu reinigen, den reinen Opferer aber zu verunreinigen, was Moses mit der Abänderung in seine Gesetzgebung aufgenommen habe, daß er statt des gefährlichen Löwen das unschädliche Rind setzte. Auf den dritten Teil des Führers mag sich auch die Frage des Kaisers bezogen haben, warum die wilden Tiere von den Opfern des mosaischen Gesetzes ausgeschlossen seien, worauf er die geistvolle Antwort gegeben haben soll, daß zum Opfer nur das geeignet sei, was als ein Stück des Besitzstandes, ein Teil unseres Eigentums durch seine Hingabe die Gesinnung, die Opferwilligkeit des Opfernden an den Tag legt²⁸.

Was lag näher, als den großen Gönner der Übersetzerliteratur, als Kaiser Friedrich selber, mit der Entstehung des lateinischen Führers in Beziehung zu setzen²⁹. Allein eine so denkwürdige Tatsache würde da, wo kleine Züge selbst des großen Kaisers dankbar im Gedächtnisse der jüdischen Literatur haften geblieben sind, sicherlich nicht vergessen oder mit Stillschweigen übergangen worden sein. Friedrich hat vielmehr sicherlich das Buch bereits vorgefunden,

²⁷ *J. Guttmann* in der Monatsschrift 38, 37 ff.

²⁸ Vgl. die Nachweisungen bei *M. Güdemann*, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien, (Wien 1884), 104 f.

²⁹ *Steinschneider*, aaO, 433.

gerade so wie es sein italienischer Zeitgenosse, der noch vom h. Dominikus selber in seinen Orden aufgenommene Gründer der süditalienischen Dominikanerklöster, Nicolo de Giovenazzo mit seinem Freunde Mose b. Salomo von Salerno³⁰ die lateinische Übersetzung des Führers studiert hat, die bereits zum festen Bestandteil der Literatur gehört haben muß und nicht mehr als auffällige Neuigkeit empfunden und vermerkt wurde. Die Kunde von dem Ereignisse seines Erscheinens konnte ganz gut aus dem Kreise Samuel Ibn Tibbons selber, der, wie wir wissen, von seinem Vater her des Umgangs mit hohen Würdenträgern der Kirche nicht entbehrt haben wird, in christliche Kreise hinausgedrungen sein. Allein seine südfranzösische Heimat kann gleichwohl nicht das Vaterland des lateinischen Führers gewesen sein, da hier im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts die Übersetzung arabischer Werke durch die vereinigte Arbeit von Christen und Juden, wie sie hierzu erforderlich gewesen wäre, nachweislichermaßen noch nicht bewerkstelligt werden konnte. Eher dürfte an Spanien, die Wiege der wichtigsten und umfangreichsten Übertragungen aus der arabischen Literatur, an das Morgentor aller mittelalterlichen Wissenschaft, an Toledo, zu denken sein, von wo aus das Licht der Erkenntnis über die Kulturländer Europas sich ergoß. Hierher war noch Michael Scotus gepilgert, der Erschließer des Averroës für die abendländische Welt, nachmals der Bundesgenosse Kaiser Friedrichs II. auf seinen Eroberungszügen in den Gebieten des arabischen Schrifttums. Hier arbeiteten aber auch kirchliche und weltliche Macht zusammen, um die Tätigkeit des Übersetzens zu einer nie vorher erreichten Blüte zu bringen. In Tunis und in Murcia hatte die Kirche Hochschulen errichten lassen, um die Kenntnis des Arabischen und Hebräischen zu einer Streitwaffe in den Händen ihrer Sendboten und Verteidiger umzuschmieden. Acht Dominikaner waren dazu ausersehen worden, das Eindringen in diese nichtchristlichen Literaturen zu ihrer Lebensaufgabe zu machen. Soll doch sogar Alfonso der Weise eine Übersetzung des Talmud und der jüdischen Geheimlehre, der Kabbala, als eine der vielen Aufgaben, die sein rastloser und hochfliegender Geist der Kunst der Übersetzer an seinem Hofe gestellt hat, angeordnet haben. Damals war freilich der lateinische Führer längst ein fester Besitz der christlichen Wissenschaft, aber die Analogie so vieler ähnlicher Unternehmungen dürfte auch für diese auf Spanien zurückweisen. Wenn ein Mann wie Raymund Martin, der gelehrteste wohl jener acht Dominikaner, in seinem Grundwerke der christlichen Apologetik, dem *pugio fidei*, da, wo er des Führers sich bedient, seine selbständige Übersetzung der ausgehobenen Stellen vorlegt³¹, so beweist dies ebensowenig etwas gegen das längst erworbene Bürgerrecht der vorhandenen lateinischen Übertragung, wie ein deutsches selbstübertragenes *Zitat* aus Plato bei einem Philologen das Vorhandensein Schleiermachers widerlegt. Raymund Martin war eben der Mann, seine Texte selber zu verstehen und der Krücken entraten zu können.

³⁰ Ibid.

³¹ *Menendez Pelayo*, aaO, 509 n. 1.

Wenn wir so auf die Frage, woher der lateinische Führer der Scholastiker gekommen sei, eigentlich ohne Antwort bleiben müssen, so würde es uns bei der zweiten und dringenderen Frage, wohin diese Übersetzung geraten sei, nicht besser ergangen sein, hätte nicht eine glückliche Entdeckung des der Wissenschaft zu früh entrissenen Rabbiners von München, Dr. Josef Perles³², uns in den Stand gesetzt, den Verbleib und die spätere Geschichte dieses Buches in hellstem Lichte zu zeigen. In einem Pergamentkodex des ehemaligen Klosters Kaisheim, einem Folianten von 124 Blättern, der jetzt in den Besitz der K. Hof- und Staatsbibliothek in München übergegangen ist, erkannte Perles den lange gesuchten und fast verloren geglaubten Führer in dem lateinischen Gewande, in dem ihn seit den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts die christliche Welt kennengelernt hatte. Bei näherer Erforschung ergab sich aber noch ein weiterer und noch wichtigerer Fund durch die Wahrnehmung, daß diese handschriftliche alte Übersetzung seit mehr denn viereinhalbhundert Jahren gedruckt vorliegt. Denn die 1520 in Paris erschienene lateinische Übertragung, die unter dem Namen des Bischofs Giustiniani geht, stellt sich einfach als Abdruck, um nicht zu sagen Abklatsch, des alten Lateiners unserer Handschrift dar.

Die Absicht des Plagiates hat Augustinus Giustiniani sicher fern gelegen. Er glaubte genug vom Eigenen hinzugetan zu haben, wenn er der ungekämmtten Latinität seiner Vorlage hier und da die Haare zurechtstrich, ein Federchen hinwegputzte und für ein reputierliches Auftreten seines Textes sorgte. Einer der begeistertsten Bücher- und Handschriftensammler der Renaissance, ein Pfleger der semitischen Sprachen und Literaturen, der Bischof von Nebbio auf Korsika, der Freund des Erasmus, des Thomas Morus und des Pico von Mirandola, dem sein wissenschaftlicher Ruhm mehr als seine Diözese und seine Hofämter galt, wird die lateinische Handschrift, die er in Paris drucken ließ, in seiner Büchersammlung vorgefunden und mit hastiger Ungeduld ans Licht befördert haben. Mögen auch die unglaublichen Flüchtigkeiten, die seine Ausgabe entstellen, mehr seine Abschreiber und Setzer als seine eigene Gelehrsamkeit belasten, erhöht hat er den Ruf seiner Herausgeberkunst damit keineswegs. Denn die bereits von Justus Scaliger im 62. seiner Briefe Isaac Casaubonus gegenüber mit gewohntem Scharfblick hervorgeholten Fehler, die er freilich selber ins Unendliche vermehren zu können erklärte, wie die durchgehende Verwechslung von *spiritualis* mit *specialis*, von *philosophia* und *prophetia*, *brevitas* mit *bonitas*, *aptitudo* mit *altitudo* sind keineswegs die stärksten Proben von den Fallstricken, die in dieser Ausgabe auf den ahnungslosen Leser lauern. Da entstehen durch unwissende Auflösung der in den alten Handschriften gewöhnlichen Kompendien oder Abkürzungen die ärgerlichsten und zugleich lächerlichsten Fehlesungen und Mißverständnisse. So verwandelt sich das Wort *communia* = Regeln in *consequentia*, et *solutionem*

³² Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des Maimonidischen „Führers“, Breslau 1875.

wird in et Salomon verballhornt, aus communicant wird cantant, aus interfectio intentio und vollends aus Nichomachia, des Aristoteles nikomachischer Ethik, Necromagia. Die Interpunktion freilich, über die der jüngere Buxtorf so entrüstete Klage führt, ist darin nicht schlechter und nicht besser als in den Handschriften und Drucken der Latinobarbari, immer derselbe Weg über Dächer, wenn nicht gar über Fallgräben und Hindernisse, so ziemlich das Gegenteil von allem, was der Sinn und unsere Auffassung von der Rolle der Unterscheidungszeichen fordern. Aber in manchen Stücken war, wie dies bei der Natur der Handschriften nicht anders zu erwarten ist, der Text des Giustiniani doch auch dem des Münchener Kodex vorzuziehen, so daß er bei dem Verhör zur Herstellung der richtigen lateinischen Leseart stets die Bedeutung eines beachtenswerten Zeugen behalten wird.

So gibt es keine erste und keine zweite lateinische Übersetzung des Führers aus dem Mittelalter, sondern nur die eine alte namenlose, von Giustiniani mit geringer Appretur zum Druck beförderte, an der er aber so wenig wie Jacob Mantino³³, der vielverdiente Arzt und Übersetzer der Spätrenaissance, den man ebenfalls damit in Beziehung gebracht hat, einen Teil oder Verdienst besitzt. Wohl fühlt man sich angesichts der Menge von lateinischen Titeln, unter denen das Buch angeführt wird, leicht versucht, wiederholt unternommene Übertragungen dafür anzunehmen, allein diese erweisen sich nur als schwankende Überlieferung und tastende Besserungsversuche für die Benennung des Buches, keineswegs aber als Hinweise auf das Vorhandensein verschiedener Übertragungen. Überblickt man nämlich das geschlagene Dutzend lateinischer Titel, unter denen der Führer in der Literatur erscheint:

Directio neutrorum
 Director neutrorum
 Directio perplexorum
 Demonstrator errantium
 Ductor nutantium
 Directio nutantium
 Director nutantium
 Director dubitantium
 aut perplexorum
 Dux neutrorum seu
 dubiorum
 Doctor perplexorum
 Doctor titubantium
 Doctor dubitantium,

so werden wir sie der Reihe nach nur als schwankende Bezeichnungen einer und derselben Sache bei Raymund Martin, Paulus Burgensis, Alphons de

³³ Vgl. meine Widerlegung dieser Annahme in *Revue des études juives* XXVII, 39 n. 5.

Spina, Giustiniani, Albertus Magnus und einer Pariser lateinischen Handschrift³⁴ kennenlernen.

Eine wirkliche zweite lateinische Übersetzung des Führers hat, wenn wir von der noch nicht untersuchten vatikanischen Handschrift Nr. 4, 274, die vielleicht nach dem Titel: Dux neutrorum mit der alten identisch ist, und einer von J. Chr. Wolf³⁵ angeführten, angeblich von einem deutschen Juden im 17. Jahrhundert unternommenen absehen, erst 1629 Johann Buxtorf der Jüngere, der berühmte Hebraist von Basel, selbständig unternommen und herausgegeben. Von seinem Vorgänger im Übersetzeramte konnte er um so weniger Gebrauch machen, als er in dessen Werke eine zum Text Ibn Tibbons, den er selber zur Grundlage in Ermangelung des Originals nehmen mußte, gar nicht stimmende Arbeit erblickte, die ihm tausend Willkürlichkeiten und Abweichungen als ebensoviele Rätsel aufgab, in denen er sich nicht zurechtzufinden wußte. Ihm war nämlich verborgen, was ebenfalls Perles zu entdecken vorbehalten blieb, daß der lateinische Führer, den Giustiniani herausgegeben hat, auf der hebräischen Übersetzung des Charisi ruhte. Buxtorf war Fachmann genug und des philosophischen lateinischen Ausdrucks, wie er in seinen Tagen noch in lebendiger Übung und Anwendung verbreitet war, hinreichend mächtig, um der Hilfe seines Vorläufers entraten zu können. Sein Werk hat rasch ein so hohes Ansehen errungen, daß der gelehrte Büchersammler Jakob Roman³⁶ in Konstantinopel bereits 1634 darangehen wollte, eine Polyglotte des Führers in drei Kolumnen herauszugeben, in denen der arabische Text in hebräischen Charakteren vorangehen, der hebräische Ibn Tibbons die Mitte einnehmen und der lateinische Buxtorfs den Schluß bilden sollte. Aus dieser lateinischen Übersetzung hat kein Geringerer als Leibniz den Führer kennengelernt und eine Verehrung für den Autor und sein Werk geschöpft, in der er nur von einem übertroffen werden konnte, von Justus Scaliger. Noch bewahrt die K. Bibliothek von Hannover das ehrwürdige Exemplar dieser Ausgabe, das über und über von den lateinischen Anmerkungen³⁷ des größten Polyhistor der Neuzeit bedeckt ist, in denen er Schritt vor Schritt den Offenbarungen eines Geistes nachging, den er am Schlusse auf dem Deckel seines Buches als einen ausgezeichneten Philosophen, einen hervorragenden Mathematiker, einen hochgelehrten Arzt und Schriftforscher bezeichnet. Hier hat Leibniz Maimûni in dem Hauptwerk kennengelernt, auf das er bereits durch seinen Spinoza aufmerksam geworden sein mag, in dessen Bibliothek unter den wenigen hebräischen Büchern, die sie zählte, die Venezianer Ausgabe des Tibbonidischen Führers von 1551 nicht gefehlt hat³⁸.

³⁴ Perles, aaO, Anmerkungen p. 1, n. 2 und 3, n. 5, 6, 9.

³⁵ Bibliotheca hebraica I, 858.

³⁶ M. Kayserling, in: Revue des études juives VIII, 93.

³⁷ Herausgegeben vom Grafen Foucher de Careil in seiner Schrift: Leibniz, la philosophie juive et la cabale, (Paris 1861).

³⁸ A. J. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza, Haag 1889, 132. S. meine Bemerkung daselbst S. 204.

Überflüssig ist aber die alte lateinische Übersetzung des Führers auch durch Buxtorfs Unternehmung nicht geworden. Giustinianis Ausgabe ist selten, gleich einer Handschrift, und für die wissenschaftliche Quellenscheidung der Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie so gut wie nicht vorhanden. Eine Aufsuchung des gesamten handschriftlichen Materials des alten Lateiners, die sicherlich noch manchen in den Bibliotheken unerkant vergrabenen und des Erweckers harrenden Zeugen dieser Überlieferung zu Tage bringen wird, ist darum die nächste dringende Forderung der Wissenschaft, die ein lebendiges Interesse daran hat, den Führer in der Gestalt vorgelegt zu erhalten, in der ihn das gesamte christliche Mittelalter seit seinem Bekanntwerden gelesen hat. Fast unwillkürlich richtet sich bei diesem Wunsche der Blick auf den reich verdienten Pfleger, Gönner und Wiedererwecker der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Prof. Clemens Baeumker in Breslau, der mit Georg Freiherrn von Hertling in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ein Organ für die kritisch gereinigte Herausgabe der Grundtexte dieser Wissenschaft aus Handschriften und Wiegendrukken begründet hat. Bereits hat er selber in Heft 2–4 des ersten Bandes dieser Sammlung mit musterhafter Genauigkeit und entsagender Hingebung den lateinischen Text des einen der beiden Hauptwerke des mittelalterlichen jüdischen Denkens, die Lebensquelle jenes Avencebrol³⁹, hinter dem für die Scholastiker die Persönlichkeit des jüdischen Dichterfürsten und Philosophen Salomon Ibn Gabirol verschwand, aus allen bisher bekannten Handschriften unter Hinzufügung eines erschöpfenden terminologischen Wörter- und Stellenverzeichnisses vorgelegt. So entfällt für ihn auch noch die Lösung der zweiten Aufgabe, die seine Wissenschaft stellt, die Herausgabe auch des zweiten jüdischen Grundwerkes der mittelalterlichen Philosophie, die Herstellung des echten Textes jener alten lateinischen Übersetzung des Führers, für die Giustinianis Ausgabe nur die Bedeutung eines einzigen und noch dazu infolge ihrer Fehlerhaftigkeit untergeordneten Zeugen zukommt. Schon ist die Münchener Handschrift nicht mehr die einzige Unterlage für die Gestaltung dieses Textes, da auch aus anderen Bibliotheken, wie z. B. Cambridge, Teile dieses Buches zutage gekommen sind, und die Handschrift des Vatikans leicht ein Exemplar des Ganzen aufweist. Neue Forschungen werden weitere handschriftliche Quellen zutage fördern und über den Charakter und vielleicht auch den Ursprung jenes alten Unternehmens, sicherlich eines ehrwürdigen Denkmals mittelalterlicher Übersetzertätigkeit, ungeahnte Aufschlüsse bringen. Dann wird auch für Charisis hebräischen Führer der Tag gekommen sein, ein Buch von neuen Fehlern und Flecken zu reinigen, das unter den Sünden seines Urhebers bereits schwer genug im Laufe der Geschichte gelitten und gebüßt hat. Mögen dann auch entscheidende Funde die Anonymität und das Dunkel lichten helfen, das heute noch über der Frage der Entstehung des lateinischen Führers lastet!

³⁹ Auencebrolis (Ibn Gabirol) fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dom. Gundissalino, Münster 1892–1895.

IV

*Die Übersetzung des Führers in die neueren Sprachen**1. Die kastilische Übersetzung Pedros von Toledo*

Eine der merkwürdigsten Tatsachen in der Ruhmesgeschichte des Führers hat erst die allerjüngste Zeit ans Licht gebracht. Mario Schiff, ancien élève der Pariser École des Chartes, hat bei seinen Studien in der Nationalbibliothek zu Madrid in der herrlichen, in Gold und Farben ausgeschmückten Handschrift KK – 9 die kastilische Übersetzung des Führers zum ersten Male untersucht und die Ergebnisse seiner Forschungen soeben⁴⁰ vorgelegt. Kaum mehr als der Name des Werkes war bisher bekannt geworden, ein flüchtiger blutleerer Schatten, auf den nur Menendez Pelayo vorübergehend die Aufmerksamkeit gelenkt hatte. Jetzt erfahren wir, daß in dem Jahre, da der Schrecken und die Geißel der jüdischen Gemeinden Spaniens, Vincente Ferrer, aus diesem Leben schied, der Nachruhm des größten jüdischen Denkers, eines Sohnes Spaniens, in den gelehrten christlichen Kreisen dieses Landes in so unbestrittener Geltung war, daß eine Übersetzung seines Führers in die Sprache Kastiliens ein Bedürfnis wurde. In der traurigen Zeit, da von den verschiedensten Seiten die Saat ausgestreut wurde, die in der Vertreibung der Juden aus Spanien aufgehen sollte, sehen wir den Juden Maimûni in neuem Gewande von dem geistigen Leben seines Heimatlandes Besitz nehmen und in das Heiligtum seiner Muttersprache den Einzug halten. Ein Sproß eines der angesehensten Adelsgeschlechter Kastiliens, das nachmals so viele spanische Staatsmänner, Feldherren, Dichter und Gelehrte aus seiner Mitte hervorgehen sah, Gomez Suares de Figuerõa, voll philosophischer Bildung und Gesinnung, war der geistige Urheber und Förderer dieses Unternehmens. Es war der Sohn des Ritters Don Lorenço Suares de Figuerõa, des Großmeisters des Ordens der Brüder des h. Jakob vom Schwerte oder der Ritterschaft von Santiago, der die Aufgabe zugefallen war, nach dem Vorbilde der Templer für die Pilger zum Grabe in Santiago de Compostela den Weg freizuhalten. So bewährt sich auch hier noch der Zug mittelalterlicher Unbefangenheit, die einen Abkömmling einer alten Adelsfamilie, den Sohn eines der Paladine der spanischen Christenheit, nach dem Werke des jüdischen Theologen Verlangen tragen läßt. Pedro de Toledo, der Sohn Meister Johanns von Castillo, war es, dem die ehrenvolle Aufgabe der Übertragung des Führers, ins Kastilische, seiner Romancierung, wie man sagte, anvertraut wurde. Im Jahre 1419 sehen wir ihn in Zafra, einer Stadt im Gebiete von Badajoz, bereits den zweiten Band seines Werkes zum Abschluß bringen. Nach einer am Ende des Ganzen angebrachten An-

⁴⁰ Revista critica de Historia y Literatura II, 160–176 (Madrid 1897).

gabe wäre der dritte Teil erst am 8. Februar des Jahres 1432 in Sevilla übersetzt und beendet worden, so daß Schiff annimmt, das Werk sei erst nach dem Tode seines Veranlassers und Mäzens, der im Jahre 1429 bereits verstarb, zu Ende gebracht worden. Es ist jedoch nicht unmöglich, daß dieses Datum sich auf das Jahr der Anfertigung dieser Handschrift bezieht und von dem Schreiber herrührt, Alfonso Peres de Caç[e]res, durch dessen Namen wir an Spinozas Schwager erinnert werden, sicherlich einem Mitgliede einer jüdischen Familie, die in den Verfolgungsjahren 1391 oder 1412–1414 durch die Taufe dem Tode sich entzogen haben wird.

Auch Peter von Toledo, in dem Schiff den Verfasser einer Schrift über die Frage, warum die Engel nicht zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten sein können, erkennen möchte, wird ebenfalls entweder selber ein getaufter Jude oder der Sohn eines solchen gewesen sein. Er muß trotz seiner weltlichen Beschäftigungen die Muße gefunden haben, in die philosophische Literatur der Alten in ihren arabischen und hebräischen Übersetzungen wie auch in die der Mohammedaner und Juden einzudringen. Es ergibt sich nämlich gegen die Annahme seines Herausgebers oder Bearbeiters, daß er wohl des Arabischen noch mächtig gewesen sein muß. Ihm sind die arabischen Namen der von ihm angeführten Autoritäten die allein geläufigen. Maimûni selbst heißt für ihn el Cordovi, der Mann aus Cordova, Alexander von Aphrodisias, den er offenbar nach dem 31. Kapitel des ersten Teiles des Führers anführt, Alixandre Alfaradosi, Algazel wird mit seinem Vornamen Abu Hamid, Ibn Badja vollends als Mahomed Abuzecaria, d. h. als Sohn des Jachja, und Alfarabi als Abunacer Alfaravi eingeführt. Er zitiert den Aristoteles nach der arabischen Übersetzung (*morisca*) und hat sicher auch das ethische Buch *Gazzâlis*, das er als *el peso de las costumbres* bezeichnet, die bekannte Wage der Sitten oder Handlungen, im arabischen Urtext gelesen. Seinen Maimûni aus dem Original zu übersetzen hat er sicherlich nur aus Mangel an einem Exemplare desselben unterlassen müssen, da ein solches zu seiner Zeit in Spanien kaum mehr zu beschaffen war.

Dagegen ist er über die hebräischen Übersetzungen des Führers vollkommen unterrichtet. Ja, wenn wir nicht an einen Fehler in seiner Handschrift glauben sollen, muß er sogar vier hebräische Übersetzungen gekannt haben, die in Spanien verbreitet waren. Mit Gewaltigkeit ließe diese Angabe allenfalls sich so ausgleichen, daß Pedro auch die hebräische Bearbeitung des Führers in Versen durch Mattatja b. Ghartom⁴¹ gekannt habe, und daß sie neben der lateinischen Übertragung selbständig von ihm gerechnet und zur Herstellung der Vierzahl berücksichtigt worden wäre, da er durch die Bemerkung über die aus Übersetzungen geflossenen Übersetzungen auf die lateinische anzuspielen scheint. Aber wie dem auch sein möge, sicher ist, daß er Samuel Ibn Tibbon und Jehuda Charisi genau gekannt und richtig dahin beurteilt hat, daß jener

⁴¹ *Steinschneider*, aaO, 428 n. 411.

der größere Fachmann, dieser der bedeutendere Sprachkenner gewesen sei. Allein trotz dieser zutreffenden Würdigung sehen wir ihn doch Charisi zu seiner Vorlage erheben. Es genügt nämlich ein Blick auf den Text des Vorwortes Maimûnis, der Widmung an Ibn Akin, um über die Entscheidung der Frage, welcher der beiden hebräischen Übertragungen Pedro von Toledo sich angeschlossen habe, sofort ins klare zu kommen. Jede Wendung läßt die Vorlage des Charisi durchschimmern. Ein Wort, das gleich an der Schwelle den spanischen Übersetzer zum Stolpern gebracht hat, verrät allein schon entscheidend diese seine Abhängigkeit. Statt des Ortsnamens Alexandria, das Ibn Tibbon gebraucht, wendet der puristisch sich zierende Charisi allerdings nach dem Vorgang der ägyptischen Juden selber das biblische No Amon an, durch das der ahnungslose Kastilianer zu Falle kommt, da er es nicht als geographische Bezeichnung erkennt. Wo er von der Hand der Trennung spricht (*la mano de tu separamiento*), klingt die poetische Redefigur des Dichters der Makamen heraus, durch die er die nüchternen Worte seiner Vorlage verschöneren zu müssen glaubte. So groß ist die Abhängigkeit der kastilischen Übersetzung von Charisi, daß sie an manchen Stellen zur Verbesserung oder zur Entscheidung über die richtige Leseart dieses Textes herangezogen werden kann.

Pedro von Toledo ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe vollkommen bewußt gewesen. Er wird nicht müde, auf die Fehlerquellen aufmerksam zu machen, die in den Irrtümern der oft unzuverlässigen Übersetzer, ganz besonders aber der fast durchwegs unwissenden Abschreiber auf den neuen Bearbeiter lauern. Wenn er trotzdem für seinen Teil eine fehlerfreie Leistung zustande zu bringen hofft, so hat schon der boshafte Glossator, der die ersten zwanzig Blätter seiner Arbeit mit seinen bissigen Zwischenreden begleitet, auf diesen Selbstwiderspruch und die Unmöglichkeit in dieser Versicherung den Finger gelegt. Pedro traut eben seiner Sachkunde, in der er von einer schwärmerischen Verehrung für Maimûni unterstützt wird, und seiner Gewissenhaftigkeit den Erfolg und die Sicherheit zu, sich in Ehren aus den tausend Schlingen zu ziehen, die auf seinem Wege liegen.

Die in 178 Kapitel zerfallende und schon dadurch die Vorlage Charisis widerspiegelnde Handschrift – Ibn Tibbon hat nach dem Zahlenwerte der hebräischen Benennung des Paradieses 177 Kapitel – ist in vollendeter Weise, zum Teil auch noch in ihrem einstigen Bilderschmucke erhalten. Sie ist auch, wie wir durch das sichere Zeugnis einer allerdings jetzt verschwundenen, einst in der Colombina vorhanden gewesenen Handschrift wissen, auch nicht etwa als die einzige ihrer Gattung zu betrachten. Mit wie aufmerksamer Sachkenntnis sie studiert wurde, beweisen die alle Ränder und Zwischenräume der ersten zwanzig Blätter über und über bedeckenden scharfen und ausfälligen Bemerkungen eines einstigen Besitzers, der ebensowohl das Sprachliche wie die Sachen selber in den Kreis seiner kritischen Untersuchung zu ziehen vollauf imstande war.

Die Kürzungen in den Anführungen der rabbinischen Texte, die zum Teil schon wegen ihrer nur durch ausgreifende Umschreibungen zu erklärenden epigrammatischen Knappheit oder der Fremdartigkeit und Unverständlichkeit ihres Inhaltes willen einem christlichen Leserkreise unzugänglich erschienen, hat diese kastilische Übersetzung mit der altlateinischen gemein. In allen anderen Stücken scheint sie jedoch durchaus objektiven Charakter zu bewahren, so daß auf den christlichen Ursprung des Übersetzers aus seinem Werke selber nicht zu schließen wäre. Eine schärfere Kennzeichnung von Pedro de Toledos Arbeit kann jedoch erst von der Veröffentlichung weiterer Proben aus seinem Werke erwartet werden.

2. Die italienische Übersetzung Amadeo b. Moses aus Recanati

Mehr als 160 Jahre sind ins Land gegangen, ehe wir von einer zweiten Übersetzung des Führers in eine der europäischen Landessprachen, diesmal die italienische, Kunde erhalten, die allerdings vor ihrer eben erst erfolgten Depossedierung durch die kastilische den Ruhm genossen hat, als „die älteste des Werkes in einer lebenden Sprache“⁴² zu gelten. Nur zwei Exemplare dieser Bearbeitung, beide in hebräischen Charakteren, haben sich erhalten, das eine unter den Handschriftenschatzen der Kgl. Bibliothek zu Berlin, das andere in der Sammlung J. B. de Rossis, der bereits 1803 in seinem italienischen Kataloge davon Mitteilung machte. Als Übersetzer führt sich Jedidja oder Amadeo, der Sohn des Mose aus Recanate ein, der 1581 oder 1583 diese seine italienische Wiedergabe des Führers unter dem Titel *erudizione de' confusi* seinem Bruder Elia in die Feder diktierte, der sie, wie er mit einem Worte der Bibel (Jer. 36, 18) sich ausdrückt, mit Tinte⁴³ ins Buch eintrug. Amadeo war durch seine eindringende Kenntnis der hebräischen Literatur, durch philosophische und mathematische Vorstudien für die Lösung seiner Aufgabe hinreichend vorbereitet. Er ist auf manchem Blatte des jüdischen Schrifttums als Kopist von Handschriften wie als selbständiger Schriftsteller verzeichnet und besonders durch seine Gewandtheit im Gebrauche der hebräischen Sprache in Prosa und Poesie bekannt. Sonntag, den 8. November 1580, sehen wir ihn als Erzieher in das Haus des Isak b. Jehuda von Urbino eintreten, wo er den Unterricht des damals 23jährigen Sohnes Mose zu leiten hatte. Seine allgemeine Bildung verrät die Beherrschung der lateinischen Sprache, aus der er z. B. das apokryphische Buch Judith übersetzt, an dessen Schluß er kurz den Inhalt in einem hebräischen Gedicht wiederholt, das in einem Akrostichon das hebräische Alphabet und seinen vollen Namen⁴⁴ Jedidja b. Mose aufweist. Er hat, wie

⁴² M. Steinschneider, Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin II, 34.

⁴³ Dies hat *Gustavo Sacerdoti* in den Rendiconti der R. Accademia dei Lincei 1892, 315 n. 2 verkannt.

⁴⁴ Das Akrostichon ist trotz eines Irrtums in der Aufeinanderfolge der Verse, die jedoch der Schreiber der jetzt mir gehörigen Handschrift Ghirondi 21–22 bereits bezeichnet hat, vollkommen in Ordnung.

ein stillschweigendes Zitat in der Einleitung zum italienischen Führer zeigt, auch seinen Tasso inne und beweist durch seine meist richtige Wiedergabe der wissenschaftlichen Termini durch ihre im Lateinischen und in den modernen Sprachen üblichen Bezeichnungen seine Vertrautheit mit der wissenschaftlichen Literatur seiner Tage. In dem Emanuel von Fano, dem er in Ausdrücken überschwänglicher Verehrung sein Buch widmet, hat Steinschneider Menachem Asarja da Fano, einen der berühmtesten italienischen Rabbiner und Kabbalisten, erkennen wollen, dessen Name dem Unternehmen die Bedeutung einer ganz besonders denkwürdigen Tatsache in der jüdischen Kulturgeschichte Italiens verleihen würde. Solange jedoch die Persönlichkeit, der die Widmung gilt, nicht mit Sicherheit erschlossen ist, wird es erlaubt sein, an einen anderen mehr im Leben als in der Wissenschaft hervorragenden Mäzen aus dem angesehenen Geschlecht derer von Fano zu denken als an den nachmaligen Rabbiner von Reggio.

Amadeo von Rimini, wie Jedidja genannt wird, erinnert in seiner Verehrung für Maimûni, in seiner Ablehnung unbefugter Kritikaster wie in seiner Dankbarkeit für wirkliche Belehrung an Pedro von Toledo. Für ihn ist der Urheber des Führers ein Mann von der höchsten Vollendung in den spekulativen Wissenschaften, in der Mathematik ein Euklid, in der Naturwissenschaft ein Galen, göttlicher als Plato und in der Astronomie Ptolemäus überragend. Aber bei aller Meisterschaft Maimûnis und seiner Kunst, das Dunkelste klar zu machen, setzt sein Buch denn doch zu viel Vorkenntnisse in den Wissenschaften voraus, die den gewöhnlichen Leser, der seiner Universalität entbehrt, von dem Buche fernzubleiben zwingen. Diese Wahrnehmung und der Wunsch, an dem köstlichen Buche so viel Leser als möglich sich laben und heranbilden zu sehen, haben unserem Amadeo die zwingende Pflicht auferlegt, es in „das vulgäre, allen zugängliche Italienisch“ zu übersetzen. Und was auch immer im einzelnen an seiner Leistung zu bemängeln sein mag, im ganzen muß nach den von Sacerdote vorgelegten und in lesbares Italienisch umgeschriebenen Proben⁴⁵ bekannt werden, daß an Fluß der Rede und Einfachheit des Vortrags, verbunden mit einer seltenen Durchsichtigkeit des syntaktischen Gefüges und Satzbaues, diese Übersetzung den Vergleich mit jeder ihrer Vorgängerinnen und mit gar mancher ihrer Nachfolgerinnen nicht zu scheuen braucht. Sein Werk hat sicherlich manchem den Zugang zum Verständnis des Führers eröffnet, der in der Übersetzung Ibn Tibbons, aus der die Amadeos geflossen ist, ein Buch mit sieben Siegeln erblicken mußte.

3. Die Übersetzungen des Führers im 19. Jahrhundert

Zweieinhalb Jahrhundert mußten dahingehen, ehe wir wieder von einer Übersetzung des Führers, dann aber freilich gleich von einer ganzen Reihe von Übertragungen hören, durch die das Buch Maimûnis seinen Einzug in die

⁴⁵ AaO, 318–325.

neueren Kultursprachen feiert. Die Benutzung und Bewunderung des Führers hat in jenen scheinbar stillen Zeiten jedoch keineswegs eine Unterbrechung, sondern in jüdischen und außerjüdischen Kreisen eher noch eine Steigerung erfahren. Das Verlangen nach dem Besitz des Originals ward in der Wissenschaft immer wieder rege. Thomas Hyde, der 1703 verstorbene Oberbibliothekar der Bodleiana in Oxford, schlug bereits am 10. Dezember 1690 auf eine Herausgabe des arabischen Textes vor, den eine lateinische Übersetzung mit Anmerkungen begleiten sollte. Eduard Pococke, der am 10. September 1691 hinweggenommene große englische Arabist, hatte schon 1654 den Originalen der übrigen Schriften Maimûnis in seiner *Porta Mosis* die erfolgreichste Aufmerksamkeit zuzuwenden angefangen. Bald sollte dem Führer eine neue geschichtliche Einwirkung beschieden sein, wie er sie einst kurz nach seiner Entstehung geübt hatte. Das geistige Licht, das von Moses Mendelssohn auf seine Glaubensgenossen in der Folge ausstrahlt, sehen wir an diesem Buch sich entzünden, das auch das Wunder gewirkt hat, aus Salomon Maimon einen deutschen Philosophen zu machen, der seine Kantische Philosophie in einem hebräischen Kommentar zum Führer niederlegte. Der nimmer rastende Einfluß und die zunehmende Verbreitung des alten, aber nicht veraltenden Buches mußte endlich dem Bedürfnis nach neueren, allgemeiner verständlichen Übertragungen desselben Befriedigung schaffen.

Bezeichnend für den Kreis, in dem die Nachfrage nach dem schwierigen Werke zuerst und am stärksten sich regte, erscheint 1829 in Zolkiew von Mendel Lewin aus Satanow eine neue hebräische Übersetzung fast des ganzen ersten Teiles des Führers, die sich durchwegs von der Rücksicht auf die Lesbarkeit und Leichtverständlichkeit ihrer Vorlage beherrscht zeigt. Aber schon nach einem Jahrzehnt sehen wir das Verlangen nach diesem Grundwerk des jüdischen Schrifttums auch in deutschen Landen so mächtig erwachen, daß fast gleichzeitig von zwei Seiten her an der Einführung des Buches in die deutsche Sprache gearbeitet wird. 1838 legt der durch die Kenntnis des arabischen Originals vortrefflich für seine Arbeit vorbereitete Dr. Simon B. Scheyer in Frankfurt am Main den dritten, durch seine Bedeutung für die jüdische Theologie besonders wichtigen Teil in deutscher Übersetzung vor. Im Verständnis seiner Vorlage stets vom Original geleitet und durch die beiden alten hebräischen Übersetzungen kontrolliert, mit philosophischer Bildung und quellenmäßiger Kenntnis der alten Philosophie ausgestattet, liefert Scheyer eine Arbeit, die trotz mancher unausweichlichen Zeichen der Anfängerschaft auf diesem Gebiet stets Wert und selbständige Bedeutung behalten wird. Ein Jahr darauf erscheint in der Übersetzung des am 16. Februar 1855 zu Breslau verstorbenen Rafael Fürstenthal der erste Teil des Führers 1839 in Krotoschin. Bei aller achtungswerten Sachkenntnis und Hingebung des Herausgebers mußte sein Werk schon infolge der von jeder Unterstützung durch das Original verlassenen Art seiner Arbeit hinter der Leistung Scheyers weit zurückbleiben. Der ergötzlichen Mißverständnisse gibt es hier nicht wenige. Aus dem Lieb-

lingsschüler Maimûnis ist durch die falsche Auflösung einer Segensformel gleich an der Schwelle des Buches ein Gemeindevorsänger geworden. Die Theologen oder Dogmatiker des Islam, die Mutakallimûn, hören durch das ganze Buch auf den Namen von Wortphilosophen, von sachlichen Unzulänglichkeiten und Schwerfälligkeiten gar nicht zu sprechen.

Aber schon hatte die Kunde von der erlösenden Tat, die bald Salomon Munk am Führer beschieden sein sollte, von weiteren Bemühungen um die deutsche Übersetzung abgeschreckt und den zweiten Teil des Werkes um eine selbständige Verdeutschung gebracht. Es war durch Proben einer französischen Übertragung bekannt geworden, daß der ausgezeichnete Kenner des Arabischen, der in der Schule Silvestre de Sacys zum Beherrscher seines Faches herangereifte, 1803 zu Glogau in Preußisch-Schlesien geborene Salomon Munk, die Herausgabe des arabischen Führers und dessen französische Bearbeitung zu seiner Lebensaufgabe sich ansehen habe. Die Handschriften des Originals in den europäischen Bibliotheken nicht minder als beide hebräische Übersetzungen nach deren handschriftlicher Überlieferung hatten längst bereits das unablässige Arbeitsfeld des rastlosen Forschers zu bilden angefangen, der durch die Vertiefung in die Quellen Maimûnis, in die Philosophie der Griechen und ihrer Schüler, der Araber, immer mehr gleichsam zu dem geborenen Interpreten seines Autors heranwuchs. So fest hatte er sich in den Besitz seines Textes gesetzt, so klar und unverrückbar stand das Bild der zu lösenden Aufgabe vor seiner Seele, daß selbst die schrecklichste Katastrophe, die einen Forscher treffen kann, das Erlöschen seines Augenlichtes, ihn von der Ausführung seines Vorsatzes nicht abzubringen vermochte. Als dann mitten in der Nacht, die um seine Augen sich gelegt hatte, wie ein rettendes Licht das Bild seiner edlen Mäzene, des Barons und der Baronin James Rothschild in Paris erschien, welche die Drucklegung des monumentalen Werkes übernahmen, da stand sein Entschluß, den arabischen und französischen Führer durch die Presse zu führen, mit unaufhaltsamer Gewalt für ihn fest. Im April des Jahres 1856 durfte er die Vorrede des fertigen ersten Bandes abschließen, in der er mit stiller, aber um so ergreifenderer Größe in vornehmer Zurückhaltung nur vorübergehend sein furchtbares Verhängnis streift. Aber es bedarf der von dem Bilde *des Blinden und seines Führers* wundersam getroffenen Pietät nicht, um dem Werke, das hier geschaffen wurde, mit sympathischem Staunen gegenüberzutreten. Der Geist gediegener Wissenschaftlichkeit, liebevoll in den Gegenstand ohne Affektation und äußerliche Motive versenkten Hingebung, redlicher, nur auf die Wahrheit ausgehender philologischer Schulung und Zucht schweben über dem Werk, dessen vornehme Ausstattung die Gesinnung spiegelt, in der das Ganze unternommen und ans Licht gefördert worden ist. Hier lag neben dem zum ersten Male auf Grund eines ebenso sorgfältigen wie erschöpfenden Verhörs der Handschriften-Zeugen hergestellten arabischen Texte eine französische Übersetzung vor, die an Treue und Eleganz den höchsten Anforderungen unserer fortgeschrittenen wissenschaftlichen Übersetzer-

kunst Rechnung trägt und in aufschlußreichen, dem Stoffkreise der arabischen Philologie und Philosophie entnommenen Anmerkungen ihre Begründung findet. In Abständen von fünf zu fünf Jahren erschienen 1861 und 1866 die beiden anderen Bände des Werkes, dessen glücklicher Abschluß bei den Verhältnissen, unter denen es unternommen und zu Ende geführt wurde, als ein denkwürdiges literarisches Ereignis betrachtet werden muß. Mag auch die im Schatten des fertigen Buches eine Zeitlang verkümmerte Einzelarbeit späterhin noch manche Berichtigung und Verbesserung im Text des Führers wie in Munks Übersetzung zutage fördern, das Buch als ganzes wird nichtsdestoweniger allezeit als eine der verdienstvollsten Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gelten müssen.

Jetzt waren die Schleusen geöffnet, durch die der Inhalt des Führers sich in die übrigen europäischen Sprachen ergießen konnte. Den noch fehlenden deutschen zweiten Teil brachte bereits 1864 der neuhebräische Dichter M. E. Stern hinzu, mehr einen Abklatsch der französischen Vorlage freilich als eine selbständige Übertragung der Gedanken Maimûnis, an Wert darum hinter Scheyers drittem und selbst hinter Fürstenthals erstem Teil erheblich zurückstehend.

1870 folgte, ebenfalls ängstlich in den Spuren Munks wandelnd, aber denn doch auch von selbständiger Mitarbeit zeugend, der erste Teil der italienischen Übersetzung des Führers, *la Guida degli Smarriti* betitelt, die der Rabbiner⁴⁶ von Florenz, David Jacob Maroni, in Livorno herausgab. Infolge der reichen zu den Anmerkungen der französischen Übersetzung hinzugetretenen eigenen Ergänzungen des Bearbeiters, der, an ein Laienpublikum sich wendend, über vieles sich verbreiten zu müssen glaubt, was Munk übergehen durfte, ist das 1876 fortgesetzte Buch zu einem Umfang angeschwollen, der die der übrigen Übersetzungen erheblich übersteigt. Eine pietätvolle Biographie des, wie heute hinzugefügt werden kann, auch von Goethe schon in den Lehrjahren durch eine einstündige Unterhaltung ausgezeichneten, bereits am 6. Februar 1867 durch einen plötzlichen Tod hinweggerafften Salomon Munk leitet mit Recht diese Übersetzung ein.

1878 erschien das erste Heft der von Dr. Moritz Klein, jetzt Rabbiner in Groß-Becskerek in Ungarn, unternommenen, 1890 zu Ende geführten Übersetzung des Führers ins Ungarische, zugleich die erste Übertragung eines größeren Buches aus der mittelalterlichen jüdischen Literatur in das mächtig sich entwickelnde Schrifttum dieser neueren Sprache. Auch sie nimmt ständig von der Vorlage Munks ihren Ausgangspunkt, dessen wesentlichste Anmerkungen zugleich mit übersetzt werden.

Den Charakter der Selbständigkeit trägt unter den nach und durch Munk entstandenen modernen Übertragungen des Führers noch am meisten die 1881 begonnene und 1885 zu Ende geführte unter dem Titel: *the Guide of the Perplexed in London* erschienene englische Übersetzung Dr. M. Friedländers,

⁴⁶ *M. Schiff*, aaO, 164 hat irrtümlich aus ihm einen Jesuitenpater gemacht.

in der nur einzelne Stücke auf die Mitarbeit anderer Kräfte zurückgehen. Sowohl in der einleitenden Biographie Maimûnis und der Inhaltsübersicht der einzelnen Teile als in der Übersetzung und den Anmerkungen unter und hinter dem Text verrät sich die von Sachkenntnis und Hingebung zeugende eigene und unabhängige Arbeit des Herausgebers.

So stellt sich am Schluß dieser Übersicht das seltsame Ergebnis heraus, daß unter den neueren Literaturen eigentlich nur die deutsche einer einheitlichen und zusammenhängenden wissenschaftlichen Übertragung des denkwürdigen Werkes entbehrt. Abgesehen davon, daß eigentlich nur Scheyers Arbeit auf ernste Beachtung Anspruch machen kann, ist schon der Umstand, daß an einem und demselben Buch von philosophischer Konzentration und strenger Terminologie drei ungleichmäßig vorgebildete, ohne Übereinstimmung selbst in den Grundelementen der Übertragung arbeitende Übersetzer geschaltet haben, von vornherein der Lösung der schwierigen und großen Aufgabe hinderlich gewesen. Vielleicht ist aber gerade die Tatsache dieser Zersplitterung, die heute auch darin bereits ihre Folgen hat, daß die verschiedenen Teile des Buches nunmehr auch buchhändlerisch nur sehr schwer vereinigt zu beschaffen sind, ein Antrieb und eine Erleichterung für das Zustandekommen einer neuen Übersetzung, die der deutschen Literatur den Besitz einer selbständigen, von Munk unabhängigen Bearbeitung des wichtigen, nicht für die Geschichte des mittelalterlichen Denkens allein aufschlußreichen, sondern auch im Kampf der Meinungen unserer Tage, für die Befruchtung des religiösen Denkens auch heute noch nutzvollen und verwertbaren Buches zuführen wird. Die Vertiefung in die großen Arbeiten der arabischen Denker, deren Werken in neuerer Zeit mit Recht eine erhöhte Aufmerksamkeit sich zuzuwenden angefangen hat, die erweiterte Kenntnis der immer mehr aus der Haft der Handschriften ans Licht des Tages geförderten hebräischen Kommentare des in allen Jahrhunderten seit seiner Entstehung so sorgfältig angebauten und gepflegten Führers werden nebst der fortgesetzten Berücksichtigung der seit Munk aufgetauchten Handschriften des arabischen Originals und seiner Übersetzungen der neuen Bearbeitung ein Material bereiten, dessen Fülle und Nutzbarkeit selbst ein Übersetzerwerk von höherer Vollendung als das von Munk verheißt. Möge die glückliche Hand, die neben der Beherrschung dieses Stoffes auch die Gewandtheit im künstlerischen Gebrauch des edelsten Übersetzerwerkzeuges, der philosophischen deutschen Sprache, besitzen wird, nicht allzulange mehr auf sich warten lassen!

DAVID KAUFMANN

- 1852 Am 6. Juni in Kojetan, Mähren, geboren.
- 1867–1877 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau und an der Universität.
- 1874 Dr. phil. in Leipzig. Promotionsschrift über Saadia wird später als Teil der Attributenlehre veröffentlicht.
- 1877–1899 Professor an der Landesrabbinerschule in Budapest.
- 1877 *Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik.* Breslau, 48 S.
- 1877 *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters.* Gotha, XIV, 527 S.
- 1880 *Die Spuren Al-Batla'jusi's in der jüdischen Religionsphilosophie.* Landesrabbinerschule Budapest, Jahresbericht (= Rabbinerschule Budapest), 66, 55 S. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1884 *Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter.* Rabbinerschule Budapest. VI, 200 S. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1887 *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, ihre Vorgeschichte (1625 bis 1670) und ihre Opfer.* Rabbinerschule Budapest. 222 S. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1887 *Paul de Lagardes jüdische Gelehrsamkeit.* Leipzig, 54 S.
- 1888 *Samson Wertheimer, der Oberhoffactor und Landesrabbiner 1658–1724 und seine Kinder.* Wien, X, 114 S.
- 1891 *Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers.* Rabbinerschule Budapest, 142 S. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1894 *Rabbi Jair Chajjim Bacharach (1638–1702) und seine Ahnen.* Trier, VIII, 140 S.
- 1895 *Dr. Israel Conegliano und seine Verdienste um die Republik Venedig.* Rabbinerschule Budapest, 104, CXXII S. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1895 *Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte nach dem Bericht Isaak Schulhofs (1650–1732)* Trier, 66, 32 (hebr.) S.
- 1896 *Aus Heinrich Heines Ahnensaal.* Breslau, XII, 312 S.
- 1896 *Die Memoiren der Glückel von Hameln.* Edition, Frankfurt, 74, 400 S.
- 1898 *Sefer Minchat Kenaot des R. Jechiel von Pisa.* Edition, Berlin, XVI, 118 S.
- * 1898 *Der „Führer“ Maimunis in der Weltliteratur.* Archiv für Geschichte der Philosophie, XI, 335–374.
- 1899 *Studien über Salomo Ibn Gabirol.* Rabbinerschule Budapest, 124 S. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1899 Am 6. Juli in Karlsbad gestorben.
- 1908–1915 *Gesammelte Schriften.* Hrsg. von Markus Brann. Frankfurt a. M. 3 Bde.

Zahlreiche Aufsätze auf deutsch, ungarisch, hebräisch in vielen wissenschaftlichen Zeitschriften.

Bibliographie: Brann, Verzeichnis der Schriften K.s. In: *Gedenkbuch D. K.*, Breslau 1900, LVII–LXXXVII. 546 Nummern.

JAKOB GUTTMANN

DIE BEZIEHUNGEN DER MAIMONIDISCHEN
RELIGIONSPHILOSOPHIE ZU DER DES ABRAHAM IBN DAUD

In dem Kapitel des *More*, das er seiner Darstellung der Lehren des Kalam gleichsam als geschichtliche Einleitung vorausschickt¹, bemerkt Maimonides, nachdem er zuerst von dem Einfluß gesprochen hat, den der Kalam, die Lehren der Mutakalimun und der Mutaziliten, auf einige der Gaonim und auf die Karaeer ausgeübt hätte, daß sich seine andalusischen Glaubensgenossen alle den Philosophen angeschlossen hätten und zu deren Ansichten hinneigten, soweit diese nicht mit den Grundlehren der Religion im Widerspruch ständen, daß sie dagegen in keiner Beziehung in den Wegen der Mutakalimun gewandelt wären. Darum zeigte sich in dem wenigen, was von ihren neueren Schriftstellern übriggeblieben sei, in vieler Beziehung eine Übereinstimmung mit dem System, das er im *More* vortrage. Wie diese von Maimonides gegebene Charakteristik der andalusischen Denker auf keinen seiner uns bekannten Vorgänger in dem Maße wie auf Abraham ibn Daud zutrifft, so dürfte auch die von Maimonides selber zugestandene Übereinstimmung seiner im *More* vorgetragenen Lehren mit denen der jüdischen Andalusier bei keinem in dem Umfang wie bei Abraham ibn Daud nachzuweisen sein. Im Gegensatz zu Salomon ibn Gabirol, Bachja ibn Pakuda, Abraham bar Chijja, Josef ibn Zaddik und Abraham ibn Esra, die alle zwar einzelne Elemente der aristotelischen Philosophie aufgenommen haben, in ihren Grundanschauungen aber mehr oder minder dem Neuplatonismus huldigen, und zu Jehuda Halewi, der es prinzipiell ablehnt, die Lehren des Judentums irgendeinem philosophischen System anzupassen, darf Abraham ibn Daud als der erste Aristoteliker unter den jüdischen Religionsphilosophen bezeichnet werden. Mit einer umfassenden, auch auf die ferner liegenden naturwissenschaftlichen Schriften sich erstreckenden Kenntnis des Aristoteles ausgestattet, entwickelt Abraham ibn Daud in der Darstellung der dunkelsten und schwierigsten Probleme der peripatetischen Philosophie einen so ungewöhnlichen Scharfsinn, daß ihn ein so ausgezeichneter Kenner dieser Philosophie wie Chasdai Crescas mit den her-

* *Judaica* – Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage. Berlin 1912, 135–144. – [Die nicht unmittelbar zum Thema gehörende Einleitung und verschiedene Anmerkungen wurden fortgelassen.]

¹ *More* I, Kap. 71 (*Munk*, Guide I, S. 337–338).

vorragendsten Kommentatoren des Aristoteles auf eine Linie stellt². Ebenso vertraut wie mit den Schriften des Aristoteles ist Abraham ibn Daud mit denen der arabischen Aristoteliker, die er so hoch stellt, daß er sie mit demselben Ehrennamen, den er an einer Stelle auch dem Aristoteles beilegt³, gewöhnlich als „die wahren Philosophen“ oder als „die Männer der wahren Spekulation“ bezeichnet⁴. Auf der Grundlage der arabisch-aristotelischen Philosophie baute sich auch das religionsphilosophische System auf, das Abraham ibn Daud in seinem Buch vom „Erhabenen Glauben“ zur Darstellung bringt; in ihm besitzen wir den ersten Versuch, die Grundanschauungen der aristotelischen Philosophie den Lehren des Judentums anzupassen und so zu einer Übereinstimmung zwischen Religion und Wissenschaft zu gelangen. In seinem Standpunkt als Aristoteliker wie in seiner Tendenz, die Lehren des Judentums mit denen der arabisch-aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen, mit Abraham ibn Daud übereinstimmend, ist Maimonides, wie wir zeigen werden, in wesentlichen Punkten durch Abraham ibn Daud beeinflußt worden; ja, der berühmte Verfasser des *More* hat es nicht verschmäht, sich zuweilen die Ausführungen seines Vorgängers nicht nur ihren Grundgedanken nach, sondern bis in ihre einzelnen Züge anzueignen⁵.

Schon auf die Form der Darstellung und auf die Verteilung des Stoffes im *More* ist vielleicht das Vorbild des *Emunah Ramah* nicht ohne Einfluß geblieben. Wir halten es wenigstens für kein zufälliges Zusammentreffen, daß das Werk des Maimonides gleich dem des Abraham ibn Daud in die Form einer an einen jüngeren Freund gerichteten Epistel gekleidet ist⁶, und ebenso wenig, daß jedes der beiden Werke in *drei* Hauptabschnitte zerfällt, in die auch der Stoff in vielfach übereinstimmender Weise verteilt ist, wenn sich auch Maimonides selbstverständlich an sein Vorbild nicht geradezu gebunden hat⁷. Diese Vermutung einer gewissen Abhängigkeit auch in der äußeren Form wird an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir uns durch den folgenden Nachweis davon überzeugen, wie zahlreich und bedeutsam die Anregungen sind, die Maimonides in sachlicher Beziehung dem Werk des Abraham ibn Daud zu verdanken hat.

Wie für Abraham ibn Daud, so besteht auch für Maimonides der letzte Zweck aller menschlichen Erkenntnis in theoretischer Beziehung in der *Erkenntnis Gottes*. Die Beschäftigung mit den anderen Wissenschaften, wie z. B. mit der Mathematik und der Logik, so notwendig und unerläßlich sie als Vor-

² *Chasdai Crescas*: Or Adonai, Anfang des ersten Abschnitts. Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo (Göttingen 1879), 14.

³ *Emuna Rama* (ed. Weil, Frankfurt a. M. 1852) 42, deutsche Übers., 53.

⁴ Vgl. Guttmann, aaO, 15, A. 6.

⁵ Vgl. Guttmann, aaO, 9.

⁶ Derselben Einkleidung bedient sich allerdings auch Josef ibn Zaddik in seinem „Mikrokosmos“.

⁷ Vgl. Guttmann, aaO, 11. A. 2.

bereitung für die Gotteserkenntnis sein mag, hat doch an sich keinen Selbstzweck und ist nur insofern von Wert, als sie zur Erreichung der Gotteserkenntnis beiträgt⁸. Mit Abraham ibn Daud stimmt Maimonides darin überein, daß eine positive Erkenntnis des göttlichen Wesens dem Menschen versagt sei. Im wahren und eigentlichen Sinne können Gott nur *negative Attribute* beigelegt werden. Negative Bestimmungen mögen aber wohl genügen, uns vor irrthümlichen Vorstellungen zu bewahren; niemals kann jedoch durch sie allein eine positive Erkenntnis erlangt werden⁹. Unsere Erkenntnis Gottes beschränkt sich daher auf die Erkenntnis vom Dasein Gottes und auf die Erkenntnis von der Unerkennbarkeit seines Wesens¹⁰. Wie die Sonne, so sagen beide, sich eines von arabischen und jüdischen Philosophen häufig angewandten Vergleiches bedienend¹¹, durch die Kraft, mit der sie in die Erscheinung tritt, auf das menschliche Auge eine blendende Wirkung ausübt, so bleibt uns auch Gott gerade wegen der Macht und Gewalt seiner Erscheinung unerkennbar¹². Von allen in der Schrift vorkommenden *Gottesnamen*, so führen beide übereinstimmend aus, diene nur das Tetragramm in seiner eigentlichen, uns aber verlorengegangenen Aussprache als ausschließliche Bezeichnung des göttlichen Wesens. In der bei uns üblichen Aussprache (Adonai) jedoch wird dieser Name auch auf die Engel angewendet¹³. Wie Abraham ibn Daud weist auch Maimonides die Ansicht der „Philosophen“ zurück, daß die Ausdehnung der göttlichen Vorsehung auch auf die sublunare Welt oder gar auf die singulären Dinge in ihr mit der Lehre von der Wesenseinheit Gottes unvereinbar sei, weil durch die Vielfältigkeit der gewußten Dinge eine Vielfältigkeit auch in das Wissen und in das mit ihm identische Wesen Gottes hineingetragen würde. Diese Schlußfolgerung, so meinen beide, beruht auf einer irrthümlichen Gleichstellung des göttlichen und des menschlichen Wissens, während in Wirklichkeit das göttliche Wissen von dem menschlichen durchaus verschieden sei und, wie Maimonides sagt, mit diesem nur den Namen gemein habe¹⁴.

⁸ *Emuna Rama*, 45, deutsche Übers., 57, *Guttman*, aaO, 23, 116, *More I*, Kap. 34 (Guide I, 119), II, Kap. 23 (Guide II, 181), III, Kap. 28, 51 (Guide III, 214, 435), Maimonides Einleitung zu *Abot*, Kap. 5.

⁹ *Emuna Rama*, 51, deutsche Übers., 65; *More I*, Kap. 58, 59 (Guide I, 241, 252).

¹⁰ *Emuna Rama*, 56, deutsche Übers., 71; *More I*, Kap. 58, 59 (Guide I, 241, 252).

¹¹ Vgl. *Guttman*, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud, 132, A 1. Die dort gegebenen Nachweise lassen sich noch erheblich vermehren.

¹² *Emuna Rama*, 53, deutsche Übers., 67; *More I*, Kap. 59 (Guide I, 252). Ähnlich auch bei *Bachja*, Herzenspflichten I, Kap. 9 (ed. *Stern*, Wien 1856), 74–79, *Jehuda Halewi*, *Kosari* IV, 3, V, 21, *Abraham ibn Esra*, *Jesod More*, 43 a; *Dieterici* (Lautere Brüder) *Anthropologie d. Araber*, 113, *Mose ibn Esra im Namen des Alfarabi in Zion* (Hebr. Zeitschrift) II, 122–123. Vgl. *Steinschneider*, *Alfarabi*, 98, 247, *Kaufmann*, *Theologie des Bachya*, 93 A. 1. Auch hier kommt die Fassung bei Abraham ben Daud der des Maimonides am nächsten.

¹³ *Emuna Rama*, 83, deutsche Übers., 105; *More I*, Kap. 61 (Guide I, 268).

¹⁴ *Emuna Rama*, 87, deutsche Übers., 110; *More III*, Kap. 16, 20 (Guide III, 109, 147).

Auf arabisch-aristotelischer Grundlage beruht bei Maimonides wie bei Abraham ibn Daud die Darstellung der Theorie von den Bewegungen und der Beseeltheit der Himmelskörper. Daraus erklärt sich ihre Übereinstimmung in vielen Punkten dieser Lehre, wenn auch die ziemlich dürftige Darstellung des Abraham ibn Daud keinen Vergleich aushält mit der tiefen und gründlichen Behandlung bei Maimonides, der neben den einschlägigen Schriften des Alfarabi und des Ibn Sina auch die auf diesem Gebiete ziemlich reichhaltige zeitgenössische Literatur zum Gegenstand eingehender Studien gemacht hat¹⁵. Auch in den Belegen für die Schriftgemäßheit dieser Lehre stimmt Maimonides mehrfach mit Abraham ibn Daud überein¹⁶.

Auch in Betreff der Lehre von der *Prophetie* finden sich mannigfache Berührungspunkte, die auf eine Beeinflussung des Maimonides durch Abraham ibn Daud schließen lassen. Wie nach Abraham ibn Daud von einer Prophetie im strengen Sinne des Wortes nur da die Rede sein kann, wo die göttliche Mitteilung sich auf wichtige Angelegenheiten der Gesamtheit bezieht, wogegen solche Mitteilungen, die minder wichtige Angelegenheiten, oder gar nur die eines Individuums betreffen, kaum als Prophetie anzusehen sind¹⁷, so spricht auch Maimonides, wie es scheint von demselben Gesichtspunkte aus, so untergeordneten Personen, wie Hagar, Manoach und anderen, einen prophetischen Rang ab, wenn sie auch einmal einer göttlichen Vision gewürdigt worden seien¹⁸. In seiner psychologisch überaus interessanten, die verschiedenen Stufen der prophetischen Begabung behandelnden Darstellung führt Abraham ibn Daud aus, daß der Prophet zuweilen in einem späteren Stadium seiner prophetischen Wirksamkeit von der niedrigeren Stufe der Traumprophetie zu der höheren Stufe der Prophetie im wachenden Zustand aufsteige. Es könne aber auch vorkommen, daß der Prophet vorübergehend von der Prophetie im wachenden Zustand wieder zur niedrigeren Stufe der Traumprophetie hinabsinkt, und zwar dann, wenn er beim Eintritt in die höhere Entwicklungsstufe der auf ihn einstürmenden Gewalt der prophetischen Erscheinung erliegt und so, gewissermaßen von einer Ohnmacht befallen, die Fortsetzung der Erscheinung in einem Traumgesicht erblickt. Als Beispiel dafür führt Abraham ibn Daud den Patriarchen Abraham an. Während die bis Gen. 15, 1 berichteten Erscheinungen Traumgesichte gewesen seien, sei Abraham mit der an dieser Stelle erzählten Offenbarung zur Prophetie im wachenden Zustand gelangt. Wenn es trotzdem weiter in demselben Kapitel heiße, daß Abraham die Erscheinung beim Bundesopfer im *Schlummer* erblickt habe, so sei darunter eben ein solcher durch eine Ohnmacht erzeugter Rückfall zu verstehen¹⁹. Eine

¹⁵ Vgl. More II, Kap. 9, 24.

¹⁶ Vgl. Guttman, aaO, 115, A. 1.

¹⁷ *Emuna Rama*, 71, deutsche Übers., 89.

¹⁸ More II, Kap. 42 (Guide II, 323), More II, Kap. 35 (Guide II, 278) führt Maimonides aus, daß die Wunder der anderen Propheten nur einzelnen Personen bekannt geworden seien, während die Wunder Moses öffentlich vor Freund und Feind geschehen seien. Vgl. Guttman, aaO, 168 a.

¹⁹ *Emuna Rama*, 72, deutsche Übers., 90.

ähnliche Erklärung dieser Bibelstelle findet sich auch bei Maimonides²⁰. Die Erwählung zum Propheten hat nach Maimonides wie nach Abraham ibn Daud zur Voraussetzung, daß sich in dem betreffenden Individuum mit den erforderlichen geistigen Fähigkeiten eine hervorragende sittliche Begabung, ein Charakter von makelloser Lauterkeit vereinige. Ganz besonderes Gewicht, bemerkt Abraham ibn Daud, legt die heilige Schrift in dieser Beziehung auf die Eigenschaften der Demut und der Wahrheits- oder Gerechtigkeitsliebe, zwei sittliche Vorzüge, die bei Mose, dem größten aller Propheten, zur höchsten Vollkommenheit entwickelt waren. Als Beleg für Moses Gerechtigkeitsliebe führt er sein Eintreten für den schuldlos angegriffenen Hebräer (Exod. 2, 13) und für Rëuels Töchter (Exod. 3, 17) an²¹. Auf diese Beispiele beruft sich bei derselben Gelegenheit auch Maimonides²².

Eine Beeinflussung durch Abraham ibn Daud tritt uns bei Maimonides auch in seiner Begründung der Theodizee entgegen. Die Frage, wie das Vorhandensein des Bösen in der Welt zu erklären und mit dem Glauben an das Walten einer göttlichen Vorsehung zu vereinigen sei, wird von Maimonides in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud so gelöst, daß Gott wohl als der Urheber alles Guten, des Positiven und Realen in der Welt, zu betrachten sei, daß es dagegen im Begriff des Bösen als einer Privation, der Abwesenheit alles Guten und Realen, begründet sei, *keinen Urheber zu haben*. Gott als das absolut Seiende schafft das Sein; alles Sein aber ist gut. Das Böse jedoch, insofern es böse ist, hat seinen Grund in der Materie, die als das Nichtseiende der Grund aller Unvollkommenheit in der Welt ist²³. Wie in diesem Grundgedanken, der, seinem letzten Ursprung nach auf Plato zurückgehend, sich allerdings, wenn auch nicht in solcher Schärfe, schon bei Saadia und bei Alfarabi und Ibn Sina findet²⁴, so berührt sich Maimonides auch in vielen Einzelheiten mit den Ausführungen des Abraham ibn Daud. Gleich Abraham ibn Daud bestreitet auch Maimonides die Ansicht, daß das Böse in der Welt das Gute überwiege²⁵. Als wirkliche Übel können nach Abraham ibn Daud nur solche Mängel angesehen werden, infolge deren ein Ding nicht zu derjenigen Vollkommenheit gelangt, die ihm seiner Natur nach zukommen müßte. Dagegen können solche Mängel, die sich mit Notwendigkeit aus der Natur eines Dinges ergeben, nicht als Übel bezeichnet werden²⁶. Ebenso lehrt Maimonides, daß alle angeblichen

²⁰ More II, Kap. 41 (Guide II, 314). Als Beweis dafür, daß die dem Propheten erscheinenden sinnlichen Gestalten nur als in der Phantasie des Propheten sich abspielende Vorgänge aufzufassen seien, beruft sich Maimonides More II, Kap. 46 (Guide II, 353) in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud Emuna Rama, 73, deutsche Übers., 91 auf Ezech. 8, 1–8, wo der im Exil weilende Prophet sich nach Palästina versetzt glaubte, was doch offenbar nur eine Vision sein konnte.

²¹ Emuna Rama, 75, deutsche Übers., 94.

²² More II, Kap. 45 (Guide II, 336).

²³ Emuna Rama, 93–94, deutsche Übers., 119–120; More III, Kap. 10–12.

²⁴ Vgl. *Guttman*, aaO, 199.

²⁵ Emuna Rama, 94, deutsche Übers., 120; More III, Kap. 12.

²⁶ Emuna Rama, aaO.

Unvollkommenheiten des Menschen, die daher stammen, daß der Mensch ein *materielles* Wesen ist, nicht als Übel zu betrachten seien²⁷. Gar manches, was wir als ein Übel ansehen, so führt Maimonides wiederum in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud aus, erscheint uns nur deshalb als ein solches, weil wir die Dinge immer nur abgesondert für sich oder in ihrer Beziehung zu einem einzelnen Individuum und nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Universum betrachten. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, würden uns die Dinge in ganz anderer Gestalt erscheinen, und wir würden an ihnen irgendein Moment entdecken können, das uns ihre Zweckmäßigkeit für das Ganze oder doch wenigstens die Naturnotwendigkeit ihrer Existenz erkennen ließe²⁸.

Was das Problem der *Willensfreiheit* des Menschen betrifft, so lehren beide, daß durch das Wissen Gottes die Natur des Möglichen nicht aufgehoben werde; Gott wisse das wahrhaft Mögliche eben als solches, so daß sich die freie Willensentschließung des Menschen dabei noch immer betätigen könne²⁹. Gegen die Annahme, daß Gott alles vorausbestimmt und nichts der freien Entschließung des Menschen überlassen habe, erheben beide den Einwand, daß dann jeder Trieb zur Selbsttätigkeit im Menschen unterdrückt und er auch die für die Erhaltung seines Lebens notwendigen Verrichtungen unterlassen würde³⁰. Ebenso würde diese Annahme auch auf das religiöse und sittliche Verhalten des Menschen den nachteiligsten Einfluß ausüben, indem dadurch der Glaube erzeugt würde, die Glückseligkeit des einen wie die Verdammnis des anderen seien durch göttliche Vorherbestimmung unwiderruflich entschieden und demgemäß sei eine Einwirkung des Menschen auf sein Schicksal ausgeschlossen³¹. Mit Jehuda Halewi³² und Abraham ibn Daud unterscheidet Maimonides unmittelbar von Gott ausgehende Wirkungen, natürliche, das heißt durch das Naturgesetz bedingte, vom freien Willen des Menschen ausgehende und akzidentielle oder durch einen Zufall herbeigeführte Wirkungen³³. Auf die zufälligen und durch Vorkehrungen des Menschen abwendbaren Wirkungen beziehen sich, wie Abraham ibn Daud bemerkt, die in der Schrift gebotenen Verordnungen, daß der Zaghafte und der Neuvermählte von der Teilnahme an einem Feldzuge entbunden werden sollten und daß das Dach eines neubauten Hauses zur Verhütung von Unfällen mit einem Geländer zu umgeben sei³⁴. Dieselben Schriftverordnungen werden bei der Erörterung der Lehre von der Willensfreiheit auch von Maimonides angeführt³⁵.

²⁷ More III, Kap. 12 (Guide III, 71 f.).

²⁸ Emuna Rama, 95, deutsche Übers., 121; More III, Kap. 12 (Guide III, 68). Vgl. Guttmann, aaO, 203, A. 1.

²⁹ Emuna Rama, 96, deutsche Übers., 123; More III, Kap. 20 (Guide III, 151).

³⁰ Emuna Rama das., Maimonides Einleit. zu Abot, Kap. 8. Vgl. Guttmann, aaO, 207, A. 1.

³¹ Emuna Rama das., Maimonides das. Vgl. Guttmann, aaO, 208.

³² Kosari V, 20 (ed. Cassel, 416).

³³ Emuna Rama das., More III, Kap. 48 (Guide III, 362 f.).

³⁴ Emuna Rama, das. ³⁵ Einleit. zu Abot, Kap. 8.

Wie für Abraham ibn Daud, so bildet auch für Maimonides die Erkenntnis Gottes die notwendige Vorbedingung der Liebe zu Gott³⁶; beide stimmen darin überein, daß die rechte Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften mit Notwendigkeit zur Liebe Gottes führen müßte³⁷. – Ähnlich wie Abraham ibn Daud teilt auch Maimonides sämtliche Gebote der Schrift in drei Gruppen: 1. in solche, die sich auf den Glauben, 2. in solche, die sich auf die Sittlichkeit und 3. in solche, die sich auf die Pflichten des Gesellschaftslebens beziehen³⁸. In diese Gebote müssen nach Maimonides alle 613 Ge- und Verbote der Thora eingereiht werden, so daß ein jedes von ihnen einem bestimmten Zwecke dient, denn Gebote ohne vernünftigen Sinn und Zweck könnten nicht, wie es von den Geboten der Thora heißt, als ein Zeugnis der Weisheit und Einsicht derjenigen gelten, die sie beobachten³⁹. Auch zu dieser für die maimonidische Auffassung des Zeremonialgesetzes entscheidende Anschauung hat vielleicht Abraham ibn Daud insofern die Anregung gegeben, als nach ihm dem Zeremonialgesetz gegenüber der Glaubenslehre, der Sitten- und Gesellschaftslehre des Judentums eine nur untergeordnete Bedeutung zukommt, weil es, für unsere unzulängliche Einsicht wenigstens, vielfach einer vernünftigen Begründung entbehrt. Soweit sich aber für die Zeremonialgesetze ein Grund nachweisen läßt, sind sie gar nicht als eine besondere Gruppe zu betrachten, sondern im Hinblick auf die ihnen inwohnende ethische Tendenz dem Sittengesetze beizuzählen⁴⁰.

JAKOB GUTTMANN

- 1845 Am 22. April in Beuthen, Oberschlesien, geboren.
 1861–1870 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität in Breslau.
 1868 Dr. phil. Breslau. Dissertation: *De Cartesii Spinozaeque philosophiis*. Gekrönte Preisschrift.
 1872 Religionslehrer in Breslau.
 1874–1891 Landesrabbiner in Hildesheim.
 1879 *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo*. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Philosophie der Araber. Göttingen, VIII, 240 S.
 1882 *Die Religionsphilosophie des Saadia*. Göttingen, VII, 295 S.

³⁶ Emuna Rama, 100, deutsche Übers., 128; More III, Kap. 28 (Guide III, 215). Vgl. Mischne Thora, Jesode Thora II, 2 f.

³⁷ Emuna Rama das., More III, Kap. 52 (Guide III, 454).

³⁸ Emuna Rama, 102, deutsche Übers., 131; More III, Kap. 31 (Guide III, 248).

³⁹ More III, Kap. 31 (Guide III, 247–248).

⁴⁰ Emuna Rama, 102, deutsche Übers., 131. Vgl. Guttman, aaO, 233 f.

- 1889 *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*. Göttingen, IV, 272 S.
- 1891 *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zu der jüdischen Literatur*. Göttingen, 92 S.
- 1891–1919 Gemeinderabbiner in Breslau.
- 1902 *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*. Breslau, VII, 188 S.
- 1908–1914 *Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß*. Mit-herausgeber und Autor. Leipzig, 2 Bde.
- 1911 *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomón Israeli*. Münster, VI, 70 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters X, 4).
- * 1912 *Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud*. Judaica. Festschrift Hermann Cohen, 135–144.
- 1916 *Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel*. Breslau, XII, 116 S.
- 1919 Am 29. September in Breslau gestorben.

Bibliographie: N. M. Nathan, Verzeichnis der Schriften und der gedruckten Reden J. G.s in *Festschrift zum 70. Geburtstag J. G.s*, Leipzig 1915, VII–XV.

ALEXANDER ALTMANN

DAS VERHÄLTNIS MAIMUNIS ZUR JÜDISCHEN MYSTIK*

In welchem Maße Maimuni sich der Mystik nähert, also derjenigen Geistesrichtung, die, vage gesprochen, gewissen seelischen Akten die Eignung zur unio mystica mit dem Göttlichen zuschreibt, soll hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Dieser allgemeinste Begriff der Mystik ist so weitmaschig¹, daß er ohne Zweifel auch die Haltung des maimonischen Philosophierens zu decken vermag, wenn man bedenkt, daß für Maimuni der Akt des metaphysischen Erkennens der einer Verbindung mit Gott vermittels des aktiven Intellekts ist. Hier soll vielmehr das Verhältnis Maimunis zu demjenigen *jüdischen* Schrifttum untersucht werden, das gegenüber dem halachisch-exegetischen sowie philosophisch-rationalen eine, zwar nicht genuin mystische, aber immer noch am treffendsten mit dem Terminus „jüdische Mystik“ zu bezeichnende, Größe sui generis darstellt.

Das Verhältnis der Kabbalisten zu Maimuni ist in der jüngsten Zeit mehrfach untersucht worden. Scholem hat in seiner literarhistorischen Analyse der bekannten „Bekehrungs“legende den Prozeß der Wandlung dargestellt, in dem die Beziehung der Kabbalisten zu Maimuni sich bewegt². Horodetzki hat die Äußerungen der Kabbalisten über Maimuni bis hinauf in den Chasidismus verfolgt³. Was jedoch bisher überhaupt noch nicht unternommen

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 80, 1936, 305 bis 330.

¹ Trotz der Vieldeutigkeit des Phänomens der Mystik ist versucht worden, ein identisches Grundgesetz der mystischen Denkform nachzuweisen. Vgl. *Rudolf Otto*, *West-östliche Mystik*, wo trotz Anerkennung der „Mannigfaltigkeiten der Ausprägung“ die Einheitlichkeit der Grundhaltung aller Mystik behauptet wird. (2 ff.). Ebenso versucht *Georg Mehlis*, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen*, 22, eine einheitliche Wesensbestimmung zu formulieren. *Joseph Bernhart*, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 1922, 7, gesteht jedoch, daß eine Erwägung über das Verhältnis von Mystik und Philosophie „wegen der Verschwommenheit und stetigen Fortwandlung dieser beiden Begriffe“ von vornherein auf den Abschluß in gültigen Sätzen verzichten müsse. Eine verhältnismäßig präzise Definition gibt zwar *Hans Leisegang*, *GGG IV*, 335, läßt aber trotz der geistesgeschichtlichen Interpretation der Mystik aus den Mysterien einen die weitere Fortentwicklung in die Definition einbeziehenden Spielraum der Mannigfaltigkeit.

² *Tarbiz*, Jhrg. VI, 334 ff.

³ *Mosnajim*, Bd. III, 4–5, 441 ff. Eine populäre Darstellung, vor allem der positiven Einstellung der Kabbalisten zu M., gibt *Z. M. Rabbinowitz* in der von J. L. Fischmann redigierten Festschrift „R. Mosche b. Maimon“, II. Bd., 279 ff.

wurde, ist eine systematische Untersuchung über das *objektive* Verhältnis der maimunischen *Philosophie* zur jüdischen *Mystik*. Unabhängig von der Frage, ob Maimuni, wie die Legende will, sich am Ende seines Lebens der Kabbala zugewandt habe (uns scheint diese Möglichkeit nicht mehr vertretbar, nachdem Scholem die Phasen der Legendenbildung überzeugend nachgewiesen hat), ist die Frage zu stellen, ob nicht in der Struktur oder in Einzelzügen seines Systems Deckungen oder Berührungen mit der jüdischen Mystik vorhanden sind. Abgesehen also von der biographischen Frage einer Scheidung des alten vom jungen Maimuni erscheint es notwendig, die objektiv-systematische Beziehung mit allem Ernst zu prüfen. Die Tatsache, daß Mystiker der gleichen Epoche, wie Ramban, sich ihm geistig nahe fühlen⁴, daß insbesondere die Kabbalisten der ersten Generation nach Maimuni ihn als ausgesprochenen Kabbalisten empfinden und, wie Abr. Abulafia, an sein System anknüpfen, daß schließlich bis in den Chassidismus hinein immer wieder Stimmen auftauchen, die Maimuni für die Kabbala beanspruchen, legt die Frage nahe, ob nicht in der Tat das gewohnte Bild des großen „Rationalisten“ Maimuni einer gewissen Korrektur oder Ergänzung bedürftig ist⁵. Keinesfalls darf man aus der Ablehnung der praktischen Mystik bei Maimuni auf das Fehlen positiver Beziehungen zur theoretischen Mystik ohne weiteres schließen⁶. Wenn auch feststeht, daß Maimuni die Astrologie, die Amulettschreiberei, überhaupt jegliche Magie auf das schärfste bekämpft hat, so ist damit noch nicht gesagt, daß er der spekulativen Mystik fern steht. Die Verwerfung des Magischen begegnet uns ja auch in der kabbalistischen Literatur selbst⁷. Schwerer wiegt allerdings die ablehnende Haltung, die Maimuni gegenüber den Paitanim einnimmt⁸. Hier enthüllt sich ein Un-

⁴ Vgl. das Sendschreiben des Ramban, Kobez III, 8 ff. Auch Rabad, heißt es dort, habe trotz seiner Angriffe nicht den Vorwurf der Ketzerei oder Leugnung gegen M. erhoben; auch dessen Zugehörigkeit zur Mystik ist nach *Scholems* erneuter Untersuchung unbestreitbar.

⁵ Überhaupt läßt sich ja durch das Schlagwort des „Rationalismus“ keine Scheidung zwischen Philosophie und Kabbala herbeiführen, da die Kabbala mit ebenso großem Rechte rationalistisch genannt werden könnte wie die Philosophie. *Scholem*, Das Buch Bahir, § 60, Anm. 2, spricht bei der Interpretation der über die „rein visionäre Mystik“ der gaon. Zeit hinausgehenden unanschaulichen „Madschawa“ treffend von einem „mystischen Rationalismus“. Andererseits haben Gelehrte wie Joel und Leisegang auf den – im oben bezeichneten weiteren Sinn – „mystischen“ Einschlag in vielen griechischen Systemen hingewiesen.

⁶ Auf das negative Verhältnis Maimunis zur „praktischen Kabbala“ gehen wir hier nicht näher ein, da dieser Sachverhalt klar zutage liegt. Vgl. hierzu I. Finkelscherer, Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, 1894. Über das grundsätzlich andere Verhältnis der Gaonen zur praktischen Mystik vgl. *E. E. Hildesheimer*, Mystik und Agada im Urteile der Gaonen R. Scherira und R. Hai, 1931.

⁷ Ja, es zeigt wie *Scholem* dargelegt hat, „die innere Geschichte der Kabbala ein Auf und Ab im Kampfe um die Feststellung der Tiefenschicht des Magischen, welche erreichbar sein sollte und dürfte“. (*Der Jude*, VI, 61).

⁸ Vgl. More I, 59, Responsa, ed. *A. Freimann*, 328 u. Anm. das.

verständnis, das nicht bloß als Ausdruck einer pädagogischen Haltung⁹ gedeutet werden kann, sondern beweist, daß Maimuni einer spezifischen Ausdrucksform der Mystik, der Hymne, ohne den Versuch einer Einfühlung gegenüberstand. Bei dem wesentlich magischen Sinn der Hymne¹⁰ wäre es jedoch nicht ausgeschlossen, daß ihre Ablehnung nicht so sehr der Mystikfremdheit wie der Magiefeindlichkeit entspringt. Gerade der Umstand aber, daß die offene Magiefeindschaft Maimunis viele Kabbalisten nicht gehindert hat, ihn zu den ihrigen zu rechnen, wirft um so dringender die Frage auf, in welcher theoretischen Schicht dieses Verwandtschaftsgefühl seine Begründung findet¹¹. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, diese Frage, ohne sie erschöpfend zu behandeln, von einigen Gesichtspunkten her zu beleuchten. Es wird sich ergeben, daß in der Tat formale mystische *Elemente* im System Maimunis enthalten sind, die ein Anknüpfen der Mystiker an ihn ermöglichten. Die Frage allerdings, ob Maimuni der *Struktur* seiner Lehre und Haltung nach zur jüdischen Mystik gehöre, wird um so entschiedener verneint werden müssen.

1. Formale Analogien zur jüdischen Mystik

a) Der Begriff des „Geheimnisses“ bei Maimuni

Der esoterische Charakter der mystischen Lehre im Judentum hat bekanntlich seinen terminologischen Ausdruck in den Begriffen des מִסוּר, der סְתֵרֵי תוֹרָה und ihrer Umschreibungen gefunden. So dunkel auch die geistesgeschichtlichen Ursprünge der jüdischen Mystik sind (vor allem bezüglich ihrer Zusammenhänge mit den Prophetenschulen, der Apokalyptik und der Gnosis), so hat sich jedenfalls bereits in tannaitischer Zeit eine bestimmte esoterische Haltung, die die Art des Tradierens präzise festlegte, herausgebildet. Das *Mei-*

⁹ Vgl. die Deutung bei *I. Heinemann*, Maimuni und die arabischen Einheitslehrer. MGWJ 1935, 143, Anm. 208 und seine Bemerkung zu *Eppenstein*. – M. spricht aber in dem von *Goldziher* mitgeteilten Responsum nur von weltlicher Musik. Sie verleite zur Abkehr von der moralischen Vollkommenheit. „Was die Geonim als erlaubten Gesang erwähnen, das sind Hymnen und Lobgesänge, wie dies auch der Verfasser der Halachot erwähnt.“ MGWJ 1873. Also sind die Hymnen (דְּבָרֵי שִׁירוֹת וְתַשְׁבְּחוֹת) halachisch nicht verboten. Um so schwerer wiegt die Ablehnung der Paitanim durch M.

¹⁰ Zum Sinn der Hymne vgl. *Scholem*, Der Jude, aaO. Zur Geschichte der Hymne in der jüdischen Mystik vgl. *S. A. Horodetzki* in: K'nesset diwre sofrim I'seher Ch. N. Bialik, I 416 ff.

¹¹ Die trotz des philosophischen Selbstbewußtseins Maimunis durchbrechende religiöse Demut, auf die *Heinemann*, MGWJ 1933, 396 f. hinweist, kann trotz ihrer mystischen Färbung nicht als ausreichender Erklärungsgrund angesehen werden, obgleich nach Koch solche „theozentrische Haltung“ auf eine Mystikergestalt wie Meister Eckhart gewirkt haben mag. Vgl. *J. Koch*, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, 101. Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur, 1928, 140.

ster-Jünger-Verhältnis als ein für die Soziologie der frühen Mystik charakteristisches Phänomen tritt uns in den talmudischen Berichten, die sich an die bekannte Mischna Chag. II, 1 anschließen, ausgeprägt entgegen¹². Dieses exklusive Meister-Jünger-Verhältnis erinnert durchaus an den esoterischen Charakter der hellenistischen Mysterien. So gewiß von einem Eindringen heidnischer Mysterienlehren ins Judentum nur mit Vorsicht gesprochen werden kann¹³, so scheint doch das Formprinzip des Mysteriums in abgeblaßter Weise für die Tradierung der mystischen Lehren maßgebend geworden zu sein. Gerade in Anbetracht der ganz und gar nicht esoterischen Haltung des Judentums¹⁴ muß angenommen werden, daß hier das Formprinzip des Mysteriums einen gestaltbildenden Einfluß erlangte, wofür auch das nicht seltene Vorkommen des griechischen Lehnwortes מסתורין einen Anhaltspunkt bietet. Gewiß wird dieses Wort oft auch nur in abgegriffenem Sinne gebraucht, aber es besitzt auch mitunter einen recht vollen Klang und, wenn auch nicht organisch-jüdischen, so doch immerhin prägnanten Sinn¹⁵.

¹² Vgl. besonders die Erzählung über R. Joch b. S. und R. Elasar b. A., b. Chag. 14 b und die Parallelstelle in jer. Chag. 9 a, sowie die analogen Berichte b. Chag. 13 a, j. Chag. aaO. Über die esoterische Tradierung der Gottesnamen b. Kidd. 71a. Zur „flüsternden“ Mitteilungsform vgl. auch Gen. r. 3, 1, Midr. Ps. 104. Das Mischna Chag. II, 1 angeschlossene Verbot der kosmog. und eschatol. Spekulation entstammt offenbar, worauf bereits *M. Joel*, Blicke in die Religionsgeschichte, I, 151 ff. hingewiesen hat, einer späteren Phase, in der die Eindämmung der gnostischen Einflüsse notwendig wurde. Nichtsdestoweniger ist dadurch der Fluß der Entwicklung keineswegs gehemmt, sondern nur der esoterische Charakter verschärft worden. Vgl. die talmudische Aufzählung der Qualitäten, die die Zulassung zum Geheimnis bedingten, b. Chag. 14 a, b. Kidd. 71 a.

¹³ Vgl. die Auseinandersetzung *Heinemanns* mit E. Norden und R. Kittel, MGWJ 1925, 337 ff.

¹⁴ Beachtenswert sind die Proteste gerade des hellenistischen Judentums gegen die Mysterien wie der Einschub der LXX zu Deut. 23, 18 (17), die Polemik der „Weisheit Salomos“, sowie Philons. Vgl. hierzu *Heinemann*, Die griech. Quelle der „Weish. Sal.“, Jahresber. des Jüd.-theol. Sem. Breslau 1920, 150 ff., sowie *Ders.*, Philons griechische und jüdische Bildung, 175, 452, 6, 525. Zum Gegensatz von Judentum und Mysterienreligion vgl. auch *M. Guttman*, בהינתן קיום חמצוות, Ber. Jüd.-theol. Sem. Breslau, 1930, sowie *Ders.*, MGWJ, 1932, S. 319 ff.

¹⁵ Eine Untersuchung der bei *S. Krauß*, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud, Midr. und Targ., II unter מסטורין (auch מסתורין, מסטורין) zitierten Stellen ergibt folgende Gebrauchsweise des Wortes: Ex. r. 19, 7, Tanch. לך לך, 19 bedeutet es die Auserwählung durch den Bund der Mila (der man in manchen Kreisen Zauberkraft zuschrieb); Gen. r. 98, 3 (Pesikta r. 21 S. 105 b), Tanchuma ויחי 8 den geheimen Zeitpunkt der Erlösung; Jalk. Ex. § 171 das Geheimnis des göttlichen Wesens in Verbindung mit dem Mysterium des Namens Gottes; Gen. r. 50, 9 (Gen. r. 68, 12, Gen. r. 78, 2), Midr. Ps. 9, 7 das Geheimnis der göttlichen Planungen; Tanch. וירא 5, (Pesikta r. c. 5 S. 14 b) die nur für Israel bestimmte mündliche Lehre; Ex r. 19, 1 das Mysterium der Belebung. In abgegriffenem Sinne wird das Wort zur Bezeichnung eines beliebigen Geheimnisses Gen. r. 74, 2, Lev. r. 32, 4, Num. r. 20, 21 (Midr. Ps. 114, 4), ferner בעלי מסתורין als die „Schweigenden, Schweigsamen“ Gen. r. 71, 5 (Jalk. Gen. § 126) gebraucht. Zur Schreibung und volksetymolog. Ableitung des

Auch der Umstand, daß die von Philo beschriebene jüdische Sekte der Therapeuten in gewisser Nähe zu den Mysterien steht (asketische Übungen als Vorbereitung zu Visionen) beweist den starken Eindruck der Mysterien auf das zeitgenössische Judentum¹⁶. In all diesen mystischen Bewegungen (denen auch Philo zuzurechnen ist) hat der Meister-Jünger-Kreis in der Deutung der Tora, speziell der Maasse Bereschit und Maasse Merkawa, seinen eigentlichen mystischen Gegenstand. Der Begriff der „Geheimnisse der Tora“ ist hier durchaus mystisch und dem des Mysteriums angegliedert. Das Aneignen des Geheimnisses bleibt keine theoretische Wissensangelegenheit, sondern besitzt, analog dem Sinn des Mysteriums, eine verwandelnde, pneumatische Kraft¹⁷. Das Verborgene ist seiner phänomenalen Struktur nach das in Gott Geborgene. Der Begriff der *סתרי תורה* muß daher seinem Sinn nach sprachlich mit *סתר* = verborgen, geborgen sein (nicht mit anderen Bedeutungen der gleichen sprachlichen Wurzel) zusammengestellt werden.

Maimuni übernimmt aus der talmudischen Tradition die Begriffe des *סוד* und der *סתרי תורה*, sowie ihrer spezifischen Disziplinen Maasse Bereschit und Maasse Merkawa. Ja, sie bedeuten auch ihm das zentrale Anliegen seines Werkes. Die Erläuterung von M. B. und M. M. ist ihm der eigentliche Inhalt des *More*¹⁸. Auf Schritt und Tritt werden diese Disziplinen als *סתרי תורה*, Geheimnisse, Verborgenenheiten charakterisiert¹⁹. Man darf sich jedoch nicht darüber täuschen, daß hier der gleiche Terminus einen grundsätzlich anderen Sachverhalt meint. Ein Vergleich auf Grund der oben ausgeführten Analyse des *סוד*-Begriffs der jüdischen Mystik lehrt, daß Maimuni einen seiner Struktur nach völlig *anderen Begriff des Geheimnisses* konzipiert hat. – Bereits Abr. Abulafia hat in seinem den *More Newuchim* mystisch-spekulativ ausdeutenden Kommentar²⁰ in tiefsinniger Weise auf die Doppelbedeutung des Wortes *סתר* im Hebräischen hingewiesen. Es bedeute sowohl das Geheimnis wie den Widerspruch. Abulafias eindringende Interpretation beruft sich auf die *More*-Stelle im Vorwort zu I, wo unter den sieben Ursachen

Wortes vgl. Theodor-Albeck zu Gen. r. 50, 9 und 71, 5. Zu beachten ist auch der Anklang an das Danielsche *מסתרתא*, Dan. 2, 22.

¹⁶ Vgl. zur Charakteristik der Therapeuten *Heinemann*, MGWJ 1934, 104 ff. und Pauly-Krolls RE s. v. H. vermutet in ihnen das geistesgeschichtliche Zwischenglied zwischen der apokr. Henoch-Mystik und der gaon. Hechalotmystik.

¹⁷ Über die magische Wirkung des Wissens der Gottesnamen vgl. Kidd. 71 a, über die Erhebung des Mysten in den pneumatischen Stand b. Chag. 14 b.

¹⁸ *More* II 29, Vorbem. zu III 15.

¹⁹ Die termini *סתרי תורה* und *סוד* bleiben auch im arabischen Urtext in der originalen hebr. Fassung, ein Beweis für das bewußte Anknüpfen an die Tradition. Für Geheimnis und Verborgenenheit werden häufig die arab. Bezeichnungen (*סוד כפיה*) verwendet.

²⁰ Der nur handschriftlich vorhandene Kommentar ist trotz seiner mystisch übersteigernden Ausdeutung Maimunis (vgl. Teil 2 dieser Abhandlung) für unsere systematische Analyse von außerordentlichem Wert. Für die vorliegende Arbeit sind die hebr. Hss. München 341 und 408 benutzt worden. Die oben angeführte Stelle befindet sich Bl. 71 b–72 b der Hs. 408.

für das Vorkommen konträrer oder kontradiktorischer Widersprüche unter Zahl 7 das Phänomen des Widerspruchs mit dem des Geheimnisses zusammengebunden wird. Über das Geheimnis reden bedeute notwendig, in Widersprüchen reden. Hier ist in der Tat eine entscheidende Stelle herausgehoben. Der Widerspruch weist auf ein Geheimnis. Damit ist das innerste Motiv des $\gamma\delta$ -Begriffs bei Maimuni enthüllt. Die psychologische Genesis geht vom Widerspruch zum Geheimnis. Das beunruhigende Erfahren des Widerspruchs von Wortsinn der Schrift und philosophischer Wahrheit hat Maimuni zu seiner Theorie von den zwei Schichten des inneren und äußeren Wortsinns getrieben, nicht aber das mystische Bedürfnis, hinter der Worthülle ein Verborgenes zu ergreifen. Gesteht er doch offen, überall dort, wo der Wortsinn den philosophischen Ansprüchen genüge, keine Veranlassung zu haben, ihm einen anderen Sinn unterzulegen²¹. *Der Widerspruch allein ist es, der die Annahme einer tieferen Schicht des Verstehens fordert*. Die Theorie des Geheimnisses soll das Faktum des Widerspruchs erklären und aus der Welt schaffen. Mit der Auflösung des Widerspruchs ist aber auch das Geheimnis als solches vernichtet. Denn es ist seinem Wesen nach bloß *logischer* Natur, während das Geheimnis der Mystik *ontologischer* Art ist, in seinen Widersprüchen, die in der Struktur der Welt selbst verankert sind, unauflösbar gefangen.

Es ist daher durchaus richtig, wenn man den Begriff des „Geheimnisses“ bei Maimuni im Sinne einer esoterischen *Aufklärung* interpretiert und im Rahmen seiner geistesgeschichtlichen Umwelt verständlich macht. Das Problem, welchen Sinn die esoterische Tendenz in einem nichtmystischen System haben könne²², läßt sich durchaus mit dem aristokratischen Charakter der mittelalterlichen Aufklärung beantworten. Wenn sich Mystiker wie Schemtob b. Abr.²³ auf die esoterische Haltung Maimunis berufen, so kann erwidert werden, daß die Esoterik in der philosophischen Auffassung der Zeit begründet ist. Sie habe ihre Wurzel in einer bestimmten Theorie über die Grenzen der Volksaufklärung²⁴. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß

²¹ More II 25. Es ist beachtenswert, daß hier mit diesem Prinzip gerade mystisch-kosmologische Spekulationen abgeschnitten werden. – Von unserer Analyse des $\gamma\delta$ -Begriffes bei M. her fällt auch Licht auf den prinzipiellen Unterschied in der Allegoristik Philos und Maimunis. Vgl. hierüber bereits *Heinemann*, MGWJ 1920, 121 (dort auch Hinweis auf *Bloch*, Moses b. Maimon I, 11, 2), sowie neuerdings *Ders.*, *Altjüdische Allegoristik*, Bericht jüd.-theol. Sem. Breslau 1935, 75, 83 ff.

²² Vgl. die Frage bei Meir i. Gabbai, *Awodat ha Kodesch*, Warschau 1883, 151 b, 153 a.

²³ Vgl. die bekannte Stelle im Migdal Os zu Jes. ha Tora I 10, wo er sich außer auf die Bekehrungslegende auch auf die Esoterik Maimunis beruft. Bezüglich des an anderer Stelle angeführten Spezialbeweises von der Lehre der zehn Engelstufen s. die Widerlegung bei *Scholem*, *Tarbiz*, aaO.

²⁴ Vgl. die eindringenden Untersuchungen *I. Heinemanns* in: MGWJ 1935, Maimuni und die arabischen Einheitslehrer. Hier wird die aufklärerische Komponente im $\gamma\delta$ -Begriff Maimunis erschöpfend analysiert. Zur Charakterisierung der mittelalterlichen Aufklärung vgl. auch *Leo Strauß*, *Philosophie und Gesetz*, 88 ff.

Maimuni das ganze Schwergewicht der Esoterik, das in der mystischen Sphäre seinen legitimen Sinn besaß, formal mitübernommen hat und dadurch den Eindruck eines rechtlichen Erben der alten Mystikerschulen macht. Entscheidend ist hierfür, daß er für die Tradierung des Geheimnisses, wie er es versteht, das strenge Ausleseprinzip von der talmudischen Mystik her übernimmt. Der Begriff des Geheimnisses bedeutet daher nicht bloß das Nichtzugänglichsein der metaphysischen Erkenntnis für die große Masse, sondern auch das Vorbehaltensein für einen bestimmten, mit dem Kreis der Philosophen durchaus nicht identischen Jüngerkreis. Der Begriff des Geheimnisses enthält also neben seiner aufklärerischen Komponente noch einen *formal-mystischen Zug*. Diese Zweistufigkeit wird ausdrücklich formuliert in der Einleitung zu More III: „Beachte also, wenn in deinem Herzen Einsicht ist, welches Ausmaß sie hiermit andeuten! Sie haben ausdrücklich gesagt, welch tiefgehendes Studium die M. M. erheische und wie unzugänglich sie für die Kenntnis der Menge sei. Es ist ferner einleuchtend, daß die Schrift sogar dem von Gott mit Einsicht Begnadeten verbietet, das, was er davon versteht, auf eine andere Weise als unmittelbar mündlich und nur einem solchen vorzutragen, der die früher angeführten Charaktereigenschaften besitzt, und auch diesem darf man nur die Hauptsachen überliefern.“²⁵ Eine theoretische Begründung für dieses Überlieferungsprinzip, das den esoterischen Charakter der metaphysischen Erkenntnis weit über den Rahmen einer aufklärerisch-pädagogischen Maßregel hinaustreibt, wird nirgends ausgesprochen. Die Erklärung liegt darin, daß Maimuni hier einfach das Überlieferungsprinzip, das in der echten talmudisch-mystischen Tradition des Meister-Jünger-Verhältnisses seinen legitimen Sinn besaß, formal übernommen hat, ohne ihm einen mystischen Gehalt zuweisen zu können. *Der mystische Charakter der Maasse Bereschit und Maasse Merkawa bei Maimuni ist ein Residuum der talmudischen Mystik.* Von ihr aus überträgt sich die spezifische Feierlichkeit, in die das Mysterium der Lehre getaucht ist, auf Maimuni. Sein Pathos des „Geheimnisses“ wird von hier genährt.

b) Die schöpferisch-aufschließende Spekulation

Es ist in der bisherigen Forschung nicht genügend beachtet worden, daß im System Maimunis der Lehre vom *Propheten* ein Gegenstück parallel läuft: die Lehre vom „*Weisen*“. Im Sinne Maimunis ist zu scheiden zwischen dem Propheten als dem Kündler des Geheimnisses²⁶ und dem „*Weisen*“ als dem

²⁵ Vgl. auch More I 33, wo der Begriff der „Geheimnisse der Tora“ zunächst im pädagogisch-aufklärerischen Sinne definiert, dann aber hinzugefügt wird, daß selbst dem wissenschaftlich Vorgebildeten nur die Grundbegriffe überliefert werden dürfen.

²⁶ Wir schließen uns in der Deutung der maimunischen Prophetologie der Auffassung *Leo Strauß'* an. Diese Auffassung, wie sie Strauß in Anlehnung an Narboni entwickelt hat, besagt eine qualitative Höhergraduierung des Propheten über den

legitimen Interpreten der prophetischen Kunde²⁷. Zwischen beiden besteht eine formale Analogie. Der Prophet sowohl wie der Weise müssen bestimmte Dispositionen aufweisen, der Prophet die absolute menschliche Vollkommenheit, der Weise ein bestimmtes Maß intellektueller und sittlicher Reife²⁸. Beiden gemeinsam ist ferner der *rezeptive* Charakter der ihnen spezifischen Erkenntnis. Beide empfangen das Geheimnis. Der Prophet erfährt die prophetische Mitteilung auf dem Wege des aktiven Intellekts von Gott her, der Weise von einem Meister, der im Besitz der deutenden Überlieferung (קבלה)²⁹ ist. Hier gewinnt, wie bereits gezeigt, das esoterische Formprinzip, das er aus der mystischen Tradition, freilich ohne deren Sinnstruktur, übernimmt, seinen Platz im Aufriß des maimunischen Systems.

Zugleich aber wirkt sich der paradoxe Sachverhalt der Übernahme eines fremden Formprinzips ohne dessen genuine Verflechtung mit dem Inhalt in radikalster Weise aus. Maimuni muß das Meister-Jünger-Prinzip für die Überlieferung der „Geheimnisse der Schrift“ an den „Weisen“ *fordern*, sieht sich selbst aber, da er außerhalb der mystischen Traditionskette steht, ohne solche Überlieferung. Er anerkennt diesen Sachverhalt. (Einl. zu III.) Aber

Philosophen. Ähnlich betont auch *R. V. Feldman* in „Moses Maimonides“, ed. I. Epstein, 1935, 85 ff., den Charakter der Prophetie als einer scientia intuitiva (bei strenger Scheidung von Intuition und Imagination), wobei Maimunis Prophetologie in die Nähe von Jehuda Halevis Lehre vom *amr ilahi* gerückt wird (99, 1). Diese Deutungsmöglichkeit scheint allerdings im Mittelalter häufig übersehen worden zu sein. Vgl. Ramban (Derascha), zit. bei *Gabbai*, aaO, 152 a, 151 a. Vgl. jedoch die wichtige Stelle More I 32, zit. von *Botarel*, Jez.-Komm., ed. Warschau 1884, S. 35 ff., ferner Kobez II 23 b.

²⁷ Vgl. More I 34: ואשר עלו בידו החכמות כפועל הוא נקרא חכם חרשים. Beispiele für solche autoritative Deutung der Geheimnisse der Schrift durch die „Weisen“ I 70, II 10, II 30, II 27, III 22.

²⁸ More I 33, 34, 62.

²⁹ Der terminus Kabbala bezeichnet also bei M. bloß die Form der Weitergabe. Noch dem Bahir ist ja der terminus Kabbala im „kabbalistischen“ Sinn fremd. Vgl. *Scholem*, EJ unter „Bahir“, sp. 976, Bahir § 134. Vgl. auch *D. Neumark*, תולדות חולדות, הפילוסופיה בישראל, Bd. I, 177. – Daß die legitime Deutung der prophetischen Berichte nur auf Grund autoritärer Überlieferung möglich sei, gilt auch in der arabischen Mystik. Muhammed hat nach der Lehre der esoterischen Suffixegeten den geheimen Sinn der Offenbarung dem Ali anvertraut. „Diese nur den Auserwählten fortgepflanzten Lehren bilden die Kabbalah des Suffismus“. Vgl. *Goldziher*, Vorlesungen über den Islam², 1925, 158. Der arabische Terminus für solche „Überlieferung“, den auch Maimuni gebraucht, ist נקל (So z. B. More I 5, Munk 16 b, I 62, Munk 79 a). Zur Bezeichnung derjenigen „Überlieferung“, die der großen Menge die allgemeinsten theologischen Wahrheiten vermittelt, gebraucht Maimuni den Begriff des תקליד (So z. B. I 33, Munk 37 a, I 35, Munk 41 b u. 42 a.) Dieser Begriff des תקליד (vgl. Dozy, Suppl. 1881, S. 394, sp. 2) darf allerdings nicht identifiziert werden mit dem, gegen den sich die Polemik der Zahiriten und des Gazali gerichtet hat. (Vgl. *Goldziher*, Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, S. 30 ff., 201, sowie *Ders.*, Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte, 1916.) Ein Autoritätsprinzip, wie es der Taklid-Begriff der Batinijja-Sekte darstellt, ist innerhalb des Judentums völlig ausgeschlossen.

dieses Bewußtsein mangelnder Tradition gewinnt bei ihm eine folgenschwere Bedeutung. Es schlägt um in die *Entschlossenheit, die fehlende Tradition durch schöpferisch-aufschließende Spekulation zu ersetzen*. Das Recht dazu schöpft er aus der Überzeugung, daß sein Mangel an Tradition nicht etwa seine individuell-persönliche Situation sei, sondern einen für seine Zeit allgemein gültigen Sachverhalt darstelle, nämlich die Tragik des völligen Verfalls der die Geheimnisse der Tora deutenden Überlieferung. Er glaubt, daß es, analog der mündlichen Tradition der Halacha eine solche der theoretischen Lehre des Judentums, eine die Geheimnisse der Tora aussprechende Metaphysik, gegeben habe. Aber bereits im Talmud und Midrasch seien nur noch Bruchstücke von ihr, nicht mehr, aufbewahrt (More I 71). In seiner Zeit, so glaubte er, gebe es, verursacht durch die Zerstreung Israels, keine lebendige derartige Überlieferung mehr (More II 11, I 71). Keinesfalls kann er daher die nachtalmudische Mystik als im Besitz einer echten Tradition anerkennen. Seine Geschichtsauffassung vom Zerfall der metaphysischen Tradition verhindert dies. Wenn schon die talmudische Zeit seiner Meinung nach nicht mehr im Vollbesitz der Tradition war, wie sollte ihm die anspruchsvolle Mystik der gaonäischen Epoche Vertrauen einflößen. Für Maimuni erstreckt sich ja auch die Verbindlichkeit der halachischen Literatur nur bis zum Einschluß des Talmuds. Die gesamte nachtalmudische Halachaliteratur hat für ihn, dessen kompendiarischer Mischne Tora ausdrücklich das Schlußsiegel hinter die talmudische Zeit setzt³⁰, keine autoritative Bedeutung. Die Äußerung, daß über diese metaphysischen Dinge niemals ein Buch geschrieben worden sei (Einl. zur III), enthält also zweifellos eine Spitze gegen die mystische Literatur seiner Zeit³¹. Der Charakter der mündlichen Über-

³⁰ Vgl. A. Schwarz, Das Verhältnis Maimunis zu den Gaonen, in: Moses ben Maimon I, 332 ff. Vgl. auch W. Bacher, Die Agada in Maimunis Werken, ebenda II, 131 ff. Bezüglich des Verhältnisses zur Agada vgl. bes. More II 30, Kobez I 34 b, II 26 a.

³¹ Daß Maimuni diese mystische Literatur kannte, geht aus seinem energischen Kampf gegen sie hervor. Die Schiur-Koma-Mystik gilt ihm als Ausgeburt eines Darschan. Vgl. Graetz, MGWJ 1859, VIII, 114. Die Hechalot, die für Barsilai als volltalmudisch gelten, (vgl. Neumark, aaO, 175) und denen Ramban eine mündliche Urtradition zum Pentateuch zugrunde legen will (Derascha, ed. Warschau 1875, 26) werden von M. nicht erwähnt. Die hypothetische Leugnung des talmudischen Charakters der Hechalot geht übrigens bereits auf Saadia zurück. Vgl. Graetz aaO, 109. Die Pirke de R. Elieser, die M. als tanaitisch gelten, werden stark beachtet. Vgl. More I 61, 70, II 10. In II 62 ergibt sich gerade aus dieser positiven Wertung das große Befremden, das aus diesem inhaltlichen Zusammenprall mit einer ausgesprochen mystischen Konzeption entstehen mußte. Vgl. auch Kobez II 24 b. Allerdings ist die Lehre vom Licht als Urstoff ein altes midraschisches Motiv. Vgl. hierüber V. Aptowitz, Zur Kosmologie der Agada, Licht als Urstoff, MGWJ 1928, 363 ff. [Unsere Anthologie S. 245 ff.] Daß M. die mystischen Schriften über die Permutationen der Gottesnamen gekannt hat, geht (gegen den Zweifel Munks I S. 275, 4) aus dem Schluß von I 62 klar hervor. – Zur Frage, ob M. das Buch Bahir gekannt habe, vgl. Narboni zu More I 62, Weiß, ebenda, S. 230, 18, Scholem, Bahir § 80, 3.

lieferung, der der Metaphysik der „Geheimnisse der Tora“ eignet, vereitelt die Anerkennung der zeitgenössischen literarisch niedergelegten Mystik.

Im vollen Bewußtsein dieses Mangels an Überlieferung und zugleich getrieben von diesem Bewußtsein geht Maimuni an die Deutung der prophetischen Berichte heran. Er ist sich dabei der Fragwürdigkeit seiner Exegese durchaus bewußt³². Aber er wagt es, die Bahn spontaner Erarbeitung zu beschreiten, und zeigt damit die Möglichkeit, an die Sphäre der „Geheimnisse“ in spekulativ-schöpferischer Haltung heranzugehen. Maimuni gab das Beispiel, wie etwa die Sphäre der Merkawa von philosophischem Untergrund her erschlossen werden könne. So sehr er die mystische Kontemplation, die der Einbildungskraft die Zügel schießen läßt, ablehnt, so sehr läßt er die Konstruktion der Merkawadeutung gelten, die auf wissenschaftlichen Vorstudien aufgebaut ist. Mag auch das Ergebnis solcher Spekulation, wie im folgenden gezeigt werden soll, alles andere als mystisch sein, so konnte sich doch die weitere Entwicklung der jüdischen Mystik bei ihrem Wagnis, von philosophischen Motiven her kontemplativ in die „Geheimnisse der Tora“ einzudringen, durchaus auf Maimuni berufen. Auch wo sie ganz andere Denkmethode anwandte, stand sie durchaus noch in maimunischer Tradition³³. Auch dort, wo Maimunis Konstruktionen ihren autoritären Überlieferungen widerstritten, brauchten sie in ihm nicht einen Gegner ihrer Lehre zu sehen, sondern konnten mit der Nachsicht derer, die das von Maimuni schmerzlich vermißte Gut der Überlieferung in der Hand hielten, ohne „Grübeleien und ermattendes Denken“³⁴ die wahre Deutung an die Stelle der vermuteten setzen.

Der „Weise“ rückt vermöge dieser Aktivierung ins Schöpferische hinein auf die Ebene des Propheten. Nicht daß er die prophetische Kunde je ersetzen könnte, aber er gelangt wenigstens auf die Stufe der selbständigen Interpretation des „Geheimnisses“, also zu einer gewissen Kongenialität mit dem Propheten. Abr. Abulafias Konzeption der „prophetischen Kabbala“ (קבלה נבואית) dürfte daher nicht so sehr im Anschluß an Maimunis Theorie der Prophetie als vielmehr an seine Lehre und sein Beispiel von der Ersatzmöglichkeit der Überlieferung durch die spontane Rekonstruktion ent-

³² „Es ist aber auch möglich, daß es sich anders verhält und etwas anderes gemeint ist.“ Einl. zu III, ebenso III 4 Ende.

³³ Es wäre daher kein Zufall, wenn nach Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung*, ein Kapitel aus dem Sohar, 1935, 17, der Verfasser des Sohar von Maimonides-Studien ausgegangen sein sollte.

³⁴ Mit Vorliebe wird dieses Moment von der Mystik gegenüber der „Leichtigkeit“ ihrer Erkenntnisgewinnung betont. Vgl. *M. i. Gabbai*, aaO, 151, *Abr. Abulafia*, Sendschreiben über Philosophie und Kabbala, abgedr. bei *Jellinek*, Philosophie und Kabbala, I, 1854, 6 ff. Demgegenüber wird im Bahir (§§ 46, 100) nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß auch in der mystischen Kontemplation der Irrtum unvermeidlich sei.

standen sein³⁵. Der Weg von der Rekonstruktion des prophetisch Gemeinten zur Konstruktion der neuen Prophetie war nicht sehr weit.

War so der More seinem Anspruch nach nichts anderes als das *Wagnis der Rekonstruktion der verlorengegangenen Überlieferungen über die „Geheimnisse der Tora“*, so rückt zugleich die geistige Gestalt Maimunis in den Aspekt einer mystischen Figur. Indem er eine neue Kette von Wissenden beginnen will, wird er selbst zum Weisen, zum Meister der Überlieferung. Von hier aus erst wird die literarische Briefform des More voll verständlich. Seine Lehrweise ist an das Gesetz der doppelten Esoterik gebunden. Der More spricht nicht für die große Masse, aber mehr, er lehrt einen Jünger, der erwählt ist. Nicht alles ist daher im More ausgesprochen. Der Jünger muß weiter folgern. Hier hat die jüdische Mystik viel von ihrem eigenen Pathos verspürt. Sie war bereit, den Andeutungen nachzugehen. Maimuni selbst hatte sie dazu ermächtigt.

2. Der spekulative Gehalt der „Geheimnisse“

Was ist das Ergebnis der von der lebendigen mystischen Tradition des Judentums losgelösten, selbständigen Spekulation Maimunis über die Geheimnisse der Tora? Ist M. B. und M. M. in der Deutung Maimunis als mystisch im Sinne des literarhistorischen Sachverhalts der jüdischen Mystik zu bezeichnen? Maimuni definiert an vielen Stellen des More M. B. als die „Naturwissenschaft“, M. M. als die „Wissenschaft von den göttlichen Dingen“³⁶. Eine Analyse dieser Lehrstücke bei Maimuni muß feststellen, daß in ihnen so gut wie keine mystischen Motive zu finden sind. Weder die Kosmologie noch die spezifische Theologie greifen über das neuplatonisch-aristotelische System in einer Weise hinaus, die mystische Motive, wie wir sie etwa im Bahir antreffen, entscheidend verwertete. Motive, wie die des Weltenbaumes³⁷, der Kanäle³⁸, der Sephirot³⁹ u. a., fehlen vollständig. Von der sprachmystischen Kosmogonie, dem A und O der Kabbala, ist keine Spur zu entdecken. Sprache, Schrift und Zahlen entbehren jeglichen Symbolcharakters. Die Sprachen sind ihm „Dinge der Übereinkunft, nicht aber, wie manche von jeher glauben, etwas Natürliches“⁴⁰. Die „Heiligkeit“ der hebräischen Sprache erfährt im Rahmen dieser Ursprungstheorie der Sprachen eine vollkommen unmystische Deutung⁴¹. Der Sinn der Gottesnamen ist ihm etwas,

³⁵ Vgl. *Abulafia*, aaO, 12, wo auf More I 34, also auf das Kapitel vom „Weisen“ rekurriert wird.

³⁶ More Einl., I 33, 34, 63, Jes. ha Tora II 11, IV 10.

³⁷ Bahir ed. Scholem §§ 14, 15, 64, 67, 85, 118.

³⁸ Bahir §§ 13, 82.

³⁹ Bahir, §§ 87, 89, 92 ff., 102 ff.

⁴⁰ More II 30.

⁴¹ Durch den Hinweis auf den Mangel ursprünglicher Worte für das Obszöne, vgl. More III 8. Vgl. den Widerspruch dagegen bei Ramban Ex. 30, 13, ferner Pseudo-Rabed zu Jezira I 10.

„worin kein Geheimnis (כספ) liegt“⁴². Eine Ausnahme bildet lediglich das Tetragramm⁴³. Aber wenn Maimuni bei dessen Interpretation auch auf die talmudische Überlieferung von der Wirkung der Kenntnis des Namens (b. Kidd. 71 a) zu sprechen kommt, so wird die zweifellos gnostisch-magische Intention⁴⁴ dieser Stelle völlig verharmlost⁴⁵. Auch in der Explikation der Merkawalehre vermissen wir die eigentlich mystischen Lehrstücke. Die hochmystische Lehre von den Ervätern z. B. („Die Erväter, sie sind die Merkawa“), die , aus Gen. r. 47, 8 und 82, 7 stammend, bereits bei Barsilai, in der M. Azilut und im Bahir als klassische Formel einer mystischen Symbollehre eine große Rolle spielt⁴⁶, entbehrt bei Maimuni jeden mystischen Charakters. Sie wird gelegentlich in der schlichtesten Weise mit den Worten interpretiert: „Sie (die Väter) tragen den Thron der Herrlichkeit in ihrem Herzen, da sie Ihn in Wahrheit begriffen.“⁴⁷ Die Sphäre der „Geheimnisse“ wird also wesentlicher Bestandteile, die ihr in der mystischen Tradition zu eigen sind, beraubt.

Es hat daher nicht viel zu sagen, wenn gleichwohl Abr. Abulafia in seinem More-Kommentar eine Fülle mystischer Themata aus dem More heraus entwickeln zu können glaubt. Die Zahl der „Geheimnisse“, die er mit genauer Quellenangabe der More-Kapitel erarbeitet, beträgt 36⁴⁸. Diese ständige Berufung auf Maimuni, dessen Andeutungen er in der Haltung des Jüngers nachspürt, legt uns immerhin die Verpflichtung auf, seine mystische Interpretation der maimunischen Lehre auf ihre Legitimität hin zu prüfen. In der vorliegenden Arbeit soll eine derartige Analyse an einem typischen Fall durchgeführt werden, der als paradigmatisch für die Interpretationsart Abulafias gelten kann.

Von der Stelle Ex. 24, 10 sagt Maimuni: וזהו סוד גדול לא תקל בביאור גדולי חכמי וזהו סוד גדול לא תקל בביאור גדולי חכמי (More II 26). Sie steht also

⁴² More I 61.

⁴³ Ebenda. Auf das Tetragramm bezieht sich wohl auch die Stelle I 35, wo die Bedeutung der Gottesnamen ungenau zu den Geheimnissen der Lehre gerechnet wird.

⁴⁴ Vgl. *Joel*, aaO, 121.

⁴⁵ Vgl. dagegen die durchaus gnostische Akzentuierung dieses talm. Satzes in Bahir § 80.

⁴⁶ Vgl. *Neumark*, aaO, 177, 181, 184. ⁴⁷ Kobez II 5 b.

⁴⁸ In der Hs. 408 wird zunächst ein Index dieser „36 Geheimnisse“ aufgestellt. Die Formulierung der 36 Themata deckt sich in den beiden Hs. 408 und 341. Es erscheint uns wichtig, die Namen der Themata aufzuzählen. Aus More I:

1. מלאך ושכל 2. התחלה וסבה 3. פקידה וזכירה 4. ענין בסא 5. שיתוף שם 6. צלם ודמות 7. דבור וחבירו 8. שם העצם 9. שם התאר 10. כנפים 11. חיי הנפש 12. פנים ואחור 13. שפע 14. השבת האמתי 15. כח ופועל 16. ממשלת הרוכב 17. אבני שיש טהור 18. קריאת השם 19. שמים וארץ 20. מעשה בראשית 21. חידוש העולם 22. הנבואה 23. מועד ושבת וכפור 24. גן עדן ועציו 25. מים העליונים 26. תכלית היצירה 27. הרעות והטובות 28. החומר והצורה 29. מעשה מרכבה 30. סתרי תורה 31. עבודת השם 32. ספורי התורה 33. טעמי המצוות 34. ענין הנסיון 35. ידיעת השם והשגחתו 36. מאהבה. - Jedes Thema wird im Titel als סוד bezeichnet.

gewiß mystischer Interpretation offen. Das Geheimnis wird jedoch von M. völlig unmystisch aufgeklärt. Der Inhalt des Satzes will nach More I 5 nur die in Ex. 24, 10 bezeichnete Schau als begrenzt feststellen, nicht die Art des Schauens beschreiben. Die Schau sei von körperlichen Vorstellungen durchsetzt gewesen. Nach I 28 ist in ihr die wahre Beschaffenheit der ersten Materie, nämlich ihr Ursprung von Gott, erkannt worden. לבנת הספיר (= Durchsichtigkeit, nicht die weiße Farbe) sei ein Bild der Materie, die, wie das Durchsichtige zur Aufnahme aller Farben, zur Aufnahme aller Formen geeignet sei. Vgl. III 4. Die Deutung wird II 26 unter Hinzuziehung von Pirke d. R. El. c. 3 fortgeführt. Die Erkenntnis habe sich auf das Wesen der niederen Urmaterie bezogen. לבנת bezeichne die Materie der Erde, die dem Schnee unter dem göttlichen Throne entstamme. (לבנת bedeutet hier im Widerspruch zu I 28 das Weiße.)

Völlig unabhängig von dieser Spekulation zu Ex. 24, 10 ist die Ausdeutung von Gen. 1, 7. Auch diese Stelle wird zu den „verborgenen Geheimnissen“ gerechnet (II, 30). Zu ihrer Interpretation wird die bekannte (nach Graetz und Joel gnostische) Stelle b. Chag. 14 ב (כשאתם מגיעים לאבני שיש מהור) herangezogen. Das Ergebnis ist, daß es eine gemeinsame Materie gibt, die die Schrift „Wasser“ nennt, die aber durch dreierlei Formen unterschieden wurde, so daß ein Teil Meere, ein Teil Wölbung und ein Teil Wasser über der Wölbung darstelle. Das Wasser oberhalb der Wölbung sei aber keineswegs das spezifische Wasser, sondern potentielles Wasser, Wasserdunst. Der Ausspruch R. Akibas hat also einen rein physikalischen Sinn. M. beruft sich auf Aristoteles' Metereologie und auf die „Männer der Wissenschaft“. Hier ist in der Tat ganz und gar kein Ansatzpunkt für mystische Interpretationen.

Wie stellen sich nun diese Deutungen nach Abulafia dar? A. (Hs. 408 Bl. 60 a–61 b) verknüpft die oben erwähnten, voneinander völlig unabhängigen Spekulationen. Er stellt dem לבנת הספיר einen אבן הספיר gegenüber. Die Analogie wird begründet mit dem gemeinsamen Targum, was sich zweifellos auf More III 6 bezieht, wo allerdings der gleiche Targum auf לבנת הספיר und אבן תרשיש geht. Offenbar aber wird hier תרשיש und שיש gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung ermöglicht die Inbeziehungsetzung der Spekulationen über לבנת הספיר und אבני שיש. Die Analogie, aber zugleich auch wesenhafte Unterschiedlichkeit von אבן und לבנת wird geistvoll gestützt durch homiletische Heranziehung von Gen. 11, 3 ff. Sogleich schlägt jedoch dieses analogisch-gegensätzliche Begriffspaar in einen Dualismus um. Die beiden Begriffe werden zu Bezeichnungen der konträren Potenzen des kosmologischen Prozesses. Von ihnen her werden die oberen, bzw. die unteren Welten geschaffen. (והברל גרול) בין שניהם שמוזה נבראו העליונים ומזה נבראו התחתונים אלה חיים ואלה מתים אלה חזקים ואלה חלשים כלבנת... Das bedeutet nicht, wie in M.s Interpretation von Pirke d. R. E., auf die A. hier anspielt, die Unterscheidung der Himmelsmaterie von der irdischen, also eine bloß kosmologische Stufung, sondern bereits das volle Hineinbrechen der mystischen Konzeption eines ontologischen Dualismus. Licht und Dunkel, Leben und Tod, Kraft und Verfall sind die Signaturen dieses Gegensatzes. M.s Stufung des Weltganzen in die Sphärenwelt und die sublunare Welt erfährt eine neue Sinngebung, einen neuen Akzent der existentialen Deutung. A. ist sich offenbar keiner Übersteigerung in seiner Interpretation bewußt. Ganz besonders deutlich aber wird sein Hinausgehen über die Intention M.s, wenn nun sofort Licht und Finsternis als Allegorien der חכמה und der סבלות bezeichnet werden, deren Verbindung in den שכלים als das Prinzip selbst der himmlischen Welt im Gegensatz

zur reinen Lichtsphäre Gottes behauptet wird. Ihren Abschluß findet diese Gedankenreihe in der Deutung des Schnees als der reinen Finsternis. Aus ihr ist die irdische Welt geschaffen. (Vgl. indes bei M. die Gleichsetzung der Finsternis mit dem Elementarfeuer II 30.) Diese Finsternis ist aber identisch mit der *כת היצר*, was auf Grund der Aussage *כי היצר חכם* im Hinblick auf More II 14 (*הטבע חכם*) nichts anderes als die *כת הטבע* bedeuten kann. A. entwirft also eine dem M. völlig fremde Dreistufenlehre: reines Licht (Gott) – Licht vermischt mit Finsternis (Himmel) – reine Finsternis (Natur der irdischen Materie). (Vgl. *עולם היצירה* als 5. (letzte) Stufe in Abr. b Chijjas System der fünf Lichtwelten, Megillat ha-Megalleh, ed. Poznanski-Guttman. Hierzu Scholem MGWJ 1931, S. 172 ff.) Diese letztere ist „wie Schnee, der schmilzt und zu Wasser wird, will sagen, zu seiner ersten Natur zurückkehrt, nämlich Wasser in der Potenz, nicht in der Aktualität“. Damit hat A. die Stelle Chag. 14 b von seinem System aus gedeutet. Sie warnt vor der Gleichsetzung des oberen (hier aktuellen) Wassers mit dem unteren (hier potentiellen). Umgekehrt also wie bei M., für den die oberen Wasser die potentiellen, die unteren die aktuellen sind. Diese Umkehrung steht auch in Zusammenhang mit einer Deutung, die A. der Stelle b. Chag. 12 a *תהו קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו שממנו יצא מים* gibt. Hiernach mußte (zumal wenn man in Rechnung stellt, daß A. die Bahirstelle § 2 mit den übrigen Kabbalisten im Sinne von Materie (*תהו*) und Form (*בהו*) interpretiert hat, vgl. Scholem, Bahir § 2, Anm. 1) die Sphäre der *אבנים* die der aktuellen Formung sein.

Der Unterschied seiner Interpretation gegenüber dem von M. Gemeinten ist also ganz beträchtlich. Für M. bedeuten die oberen Wasser etwas rein Physikalisches, für A. sind sie ein kosmisches Symbol. Sie bezeichnen die aus polaren Elementen (Leben – Tod, Weisheit – Torheit, Kraft – Verfall) zusammengesetzten aktuell formenden Kräfte, die sich auf die Welt der Materie herabergießen. A. hat also eine naturwissenschaftlich aufklärende Deutung M.s allegorisiert. Das Geheimnis, das M. aufgehoben hatte, ist – und zwar in durchaus mystischer Weise – wiederhergestellt.

Das oben in extenso ausgeführte Beispiel, das wir auch für die übrigen Themata der „36 Geheimnisse“ ähnlich durchführen könnten, beweist, daß die mystische Interpretation Maimunis durch Abulafia nicht etwa auf der Linie der Verlängerung oder Vertiefung seiner ausgesprochenen Gedankengänge liegt, sondern eine grundsätzliche Umbiegung, eine *μετάβασις εις άλλο γένος* darstellt. Der letzte Grund hierfür liegt in der prinzipiell verschiedenen Grundhaltung von maimunischer Philosophie und jüdischer Mystik.

3. Die Differenz der existentialen Grundhaltungen

So schwierig es ist, den kontemplativen Mystiker von kontemplativen Philosophen typologisch zu scheiden, so ist es doch möglich, die konkrete Gestalt der jüdischen Mystik in ihrer Grundhaltung von der philosophischen Denkform abzuheben. Die Philosophie ist ja nicht, wie Neumarks Konstruktion will, das Herauswachsen des monotheistischen Denkens aus kabbalistischer Mythologie und im Ringen mit ihr, ebensowenig wie die Kabbala

den bloßen Rückfall in die Merkawamystik darstellt⁴⁹. Beide stehen vielmehr im Bereich zweier verschiedener und sich jeweils autonom entwickelnder Denkgesetzmäßigkeiten. Ihre Strukturen sind voneinander unabhängig. Ihre Inklinationen für geistesgeschichtliche Strömungen folgen daher verschiedenen Gesetzen. Im gleichen kulturgeschichtlichen Raum stehend (wie etwa im Spanien und in der Provence des 12./13. Jahrh.) unterliegen sie gleichwohl verschiedenen Einflußrichtungen. Es ist eben, wie dies Hans Jonas in der methodologischen Einleitung zu seinem Gnosis-Buche⁵⁰ dargelegt hat, primär die Grundbefindlichkeit des Daseins als solche für das Relevantwerden eines „Motivs“ entscheidend. In solchem Sinne haben zweifellos Philosophie und Mystik des Judentums grundverschiedene Daseinshaltungen zur Voraussetzung⁵¹.

Wir wollen das Wesentliche sofort herausstellen. Es handelt sich um eine *Divergenz der Erlebnishaltung, die ihren tiefsten Punkt im Verhältnis des Subjekts zum Phänomen des „Bösen“ hat*. In der jüdischen Mystik wird das Böse als reale Existenz erfahren. Ein entscheidender Antrieb zur Spekulation ist das Erlebnis der Dämonie des Daseins. Hier wirkt ein gnostisches Erbe. Es kann nach den Untersuchungen Hans Jonas' mit noch größerem Rechte als bisher angenommen werden, daß die Geistesrevolution, die durch den Namen der Gnosis bezeichnet wird, tiefe Spuren auch im jüdischen Denken hervorgerufen hat. Die Apokalyptik der biblischen, pseudepigraphischen und talmudisch-midrassischen Literatur zeugt davon. Wahrscheinlich ist aber, wie uns scheint, die Aktualisierung dieser gnostischen Haltung tiefer fundiert als in einem zeitbedingten Einfluß; nämlich in der dem Menschlichen überhaupt latent eigentümlichen Beziehung zum Dämonischen, die wohl aus urzeitlichen Erlebnissen her nachwirkt⁵². Wie immer die jüdische Mystik das Problem des Bösen spekulativ bewältigt hat⁵³, so bleibt der ursprüngliche Realitätscharakter dieses Phänomens stets erhalten. Maimuni hingegen bedeutet insofern seiner Haltung nach den *Gegenpol* zur

⁴⁹ Es ist das Verdienst *Scholems*, diese Konstruktion durch die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Mystik ersetzt zu haben. Vgl. seine Schrift „Zur Frage der Entstehung der Kabbala“, in Korresp.-Blatt d. Ak. d. Wiss. d. Jud. 1928.

⁵⁰ *Hans Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, Die mythologische Gnosis, 1934, 1–91.

⁵¹ *Neumarks* Hinweis auf die häufige Personalunion von Philosophie und Mystik stellt deshalb keinen Einwand dar, weil der Sprung oder die Entwicklung von einer Daseinshaltung zur anderen psychologisch möglich ist. Man denke an den Schelling der Wissenschaftslehre und den der Freiheitslehre. Keinesfalls läßt sich von der Tatsache der Personalunion auf die Identität der objektiven Strukturen schließen.

⁵² Vgl. hierzu *Edgar Dacqué*, *Urwelt, Sage und Menschheit*, 258 ff.; *Oskar Goldberg*, *Die Wirklichkeit der Hebräer*.

⁵³ Vgl. hierzu *Neumark*, aaO, 173, 179. Neumarks Versuch, auch bei M. einen Anklang an die Lehre vom Zimzum festzustellen, halten wir für ein prinzipielles Vorbeisehen an der entscheidenden Differenz der Haltung.

jüdischen Mystik, als deren gnostische Antriebe aus seinem Denken ganz und gar getilgt erscheinen. Er ist seinem Existenztypus nach durch und durch harmonistisch. In ihm verbindet sich die biblische Tradition, die der Schöpfung das Prädikat des Guten und Zweckmäßigen verleiht, mit der klassisch-griechischen Tradition von der Harmonie des Kosmos⁵⁴ zu einem enthusiastischen Optimismus, dessen Erlebniskraft in der berühmten Theodizee zum Ausdruck kommt (More III 12).

Entscheidend für diese harmonistische Sicht ist der Begriff der *Emanation*. Er taucht sowohl in der Kosmologie wie in der Prophetologie und schließlich in der Lehre von der Vorsehung auf, stellt also die zentrale Achse des Systems dar. Da der gleiche Begriff auch in der jüdischen Mystik eine wesentliche Funktion besitzt, könnte man versucht sein, hier an eine inhaltliche Identität zu denken. Aber gerade der gemeinsame Begriff der Emanation enthüllt die Wesensdifferenz der Haltungen. Dieser Sachverhalt wird geistesgeschichtlich dadurch verständlich, daß der Begriff der Emanation bereits in seiner ursprünglichen plotinischen Konzeption⁵⁵ uneinheitlich, ja doppelsinnig ist. Er stellt, wie uns scheint, einen nicht zur Lösung gelangten Kompromißversuch zwischen der gnostischen und der klassisch-griechischen Haltung dar. Jedenfalls erscheint der Begriff der Emanation nach zwei Richtungen auslegbar: nach der des „absinkenden Urpneumas“, also im gnostischen Sinne eines tragischen Schicksals, eines Verfalls von Stufe zu Stufe, andererseits nach der des ausstrahlenden Ureinen, das trotz der Emanation unverringert bleibt und in der Ausstrahlung positiv sich selbst entfaltet⁵⁶. Die *gnostische* Bedeutung wird fühlbar, wenn Plotin von der Frage ausgeht, was denn die Ursache sei, daß die Seelen den Vater, Gott vergessen, und als Antwort die Gesunkenheit der Seele bespricht (Enn. V 1). Die metaphysische Erkenntnis hat daher bei Plotin einen ausgesprochenen Erlösungscharakter, der nur auf dem Grund einer gnostischen Erlösungssehnsucht verständlich wird. Die Lösung der Seele von der Sinnenwelt bis zur Ekstasis bedeutet daher den Akt einer Wiederherstellung, einer Rückkehr in die Heimat, ein Erklimmen des Urstandes⁵⁷. Bei Maimuni fällt diese gnostische Seite des Emanations- und damit auch des Erkenntnisbegriffs weg. Der dramatische Charakter der metaphysischen Erkenntnis im Sinne eines Erlösungsmysteriums fehlt

⁵⁴ Zum griechischen Harmoniebegriff vgl. *Jonas*, aaO, 519 ff. – Über die geistesgeschichtlichen Konsequenzen der biblischen Weltentgöttlichung vgl. ebenda, 176 Anm. 2.

⁵⁵ Die bisherigen Forschungen Jonas' weisen auch in diese Richtung. Vgl. über Plotin bei *Jonas*, 154, 168 ff.

⁵⁶ Plotin selbst sucht den Abstiegscharakter der Emanation mit ihrem Entfaltungscharakter zu versöhnen. Vgl. Plotins Schriften, übers. von *Richard Harder*, Phil. Bibl., Nr. 211 a, 75 ff. Auf den widerspruchsvollen Charakter des plotin. Emanationsbegriffs hat bereits *C. Sauter*, *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterl. Philos.*, Philos. Jahrbuch, Fulda 1910, 371, 396 aufmerksam gemacht.

⁵⁷ Vgl. bei *Harder*, 56, 69 ff., 105.

daher. Die Funktion der Erkenntnis ist die völlig undramatische Erwerbung der Unsterblichkeit durch die Aktualisierung der Vernunftanlage⁵⁸.

Auf der anderen Seite steht die *harmonistische* Auslegungsmöglichkeit der Emanation bei Plotin. Hier sind vor allem die Motive der „Quelle“ und des „Lichts“ wichtig. Die Ausstrahlung leistet hier die Funktion des In-Kontakt-Setzens aller Stufen der Wirklichkeit mit dem Ureinen. Selbst in der Erscheinungswelt, in der die Weltseele sich mit der Materie verbunden hat, spiegelt sich noch die Schönheit des geistigen Kosmos. Das Weltganze ist also gerade vermöge der Emanation ein organisches Ganzes, ein harmonischer Kosmos. Die plotinische Theodizee wird so vom Emanationsbegriff getragen⁵⁹. Maimuni hat sich diese Funktion des Emanationsbegriffs in bestimmter Weise zu eigen gemacht. Man darf aus den Einschränkungen, die er an der neuplatonischen Emanationslehre vornimmt, nicht auf seine Depoten-zierung schließen. Maimuni definiert die Emanation als den bildhaften Ausdruck für den Sachverhalt, daß Gottes Wirken das Wirken eines Unkörperlichen ist, daher im Gegensatz zur räumlichen Begrenztheit der körperlichen Wirkung von sich aus ungehemmt nach allen Richtungen sich ergießt. Das plotinische Gleichnis von der Quelle, das hier herangezogen wird (II 12), hat also lediglich den Sinn, die Wirkungsweise Gottes als eine unkörperliche zu veranschaulichen. Daß er nicht eine Emanation der Welt *aus* Gott lehrt⁶⁰, wird schon durch die Stelle I 58⁶¹ ausgeschlossen. Es wäre aber verkehrt, wollte man aus der Ablehnung eines dynamischen Pantheismus folgern, er habe den Emanationsbegriff restlos umgedeutet. An der genannten Stelle II 12 kommt vielmehr der spezifische Sinn des Bildes von der Quelle darin zum Ausdruck, daß gesagt wird: wie die Wasserquelle in ihrer ganzen Fülle ausfließt und nach allen Seiten erquickt, so sei die Wirksamkeit Gottes eine immerwährende, und jedes Ding, welches dazu bereit sei, empfangen diese Einwirkung, die man die Emanation nenne. Der Begriff der Emanation hat demnach nicht die Aufgabe, die Schöpfung als solche theoretisch zu erklären, er soll vielmehr den Sachverhalt der Verbindung zwischen Gott und Welt, also die ewige Erneuerung der Schöpfung zum Ausdruck bringen. Er wird daher vor allem da verwendet, wo von der „Erhaltung und Regierung“ der Welt durch Gott die Rede ist. Dies aber nicht bloß im Sinne eines bloßen Seinsprinzips (wie I 69), sondern in begrifflich allerdings ungeklärter Weise als eines Lebensprinzips⁶². Diese Regierung und Erhaltung der Welt

⁵⁸ Selbst im Messianismus M.s fehlt völlig der dramatisch-apokalyptische Sinn, der die Gesunkenheit und Verworfenheit der Welt zur Voraussetzung hat. Vgl. Hilch. Mel. XII, sowie die antiapokalyptische Stelle in More II 29. Zum Erlösungs-Motiv in der Gnosis vgl. Jonas aaO, 165, 196 ff.

⁵⁹ Vgl. bei Harder, 72, 77.

⁶⁰ Eine solche Interpretation hat sogar Plotin selbst für seine Lehre abgelehnt. Vgl. bei Harder, 104 ff.

⁶¹ „Aber nicht in der Weise, wie die Wärme aus dem Feuer usw.“

⁶² Gott ist der *חי העולמים*, das „Leben der Welt“, I 69, 72. Über die Arbeit

vollzieht sich durch Vermittlung der von den Sphären, bzw. den Sphärengeistern = Engeln (II 6) strömenden Kräfte (II 5 10). Der Emanationsbegriff erfährt so zwar eine radikale Umbildung⁶³, es darf aber nicht übersehen werden, daß er eine sehr wesentliche Funktion behält: die der Verbindung von Gott und Welt, und zwar, ganz und gar plotinisch, im Sinne der Ermöglichung einer harmonistischen Theodizee. Ist Gott derjenige, von dem „stets das Gute ausfließt“ (II 4), so wird „in Wahrheit kund, daß man von Gott schlechterdings nicht sagen kann, daß er selbst ein Übel schafft“ (III 10). Aber selbst die Materie ist ungeachtet ihrer Verbindung mit der Privation gut für den dauernden Bestand des Seins (ebd.). Die dämonischen Potenzen, die in der Mystik eine Rolle spielen, wie der Tod, der Satan, der böse Trieb, sind nur wechselnde Ausdrücke für die Privation, die an der Materie haftet (III 22, II 30). Das Böse ist nur die Privation des Guten⁶⁴.

Diesem beruhigten Lebensgefühl Maimunis steht das der jüdischen Mystik, vor allem der früheren Phasen (einschließlich des mit M. wohl zeitgenössischen Bahir), diametral gegenüber. Bachja, *Torat ha Nefesch*, faßt die Materie als die *positive* Wurzel des Bösen, also nicht als bloße Privation, *Mass. Azilut* als positive Wirkung des „Zimzum“. Bahir kennt das positive Tohu und Satanprinzip (§§ 93, 109). Der Unterschied wirkt sich bis in die Attributenlehre hinein aus. Der Strom der Emanation ist für Maimuni Inbegriff einer Kausalität, deren Wesen durch die „Attribute der Tätigkeit“ beschreibbar ist (I 58). In diesen Attributen ist zwar eine Mannigfaltigkeit von Middot (I 54) enthalten, Gottes Barmherzigkeit sowohl wie sein Eifervoll-, Rächend-, Zornig-Sein. Aber im Grunde wird diese polare Mannigfaltigkeit nicht stark genug durchgehalten, um dem Problem der Dämonie in der Welt eine tiefe Konzeption abzurufen. Die Attribute der Tätigkeit werden nicht im Wesen Gottes verankert, sondern schweben in der Sphäre der Relation, sie bleiben bloße Aspekte des Göttlichen vom Menschen her (*More* I 54). Auch in der jüdischen Mystik wird zwar die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens nicht angetastet. Auch hier bleibt Gott seinem Wesen nach in der Verborgenheit. Aber während dort die Sefirot den sich entfaltenden Gott in der ganzen Bewegtheit seiner Potenzen und Aspekte darstellen, wird hier der Bereich der Middot aus einem polar-ontologischen zu einem sittlich-praktischen verengert. Maimuni sieht nicht den weit über das

als Ort des Lebensprinzips vgl. I 70. – Auch die spezielle Providenz sowie die Prophetie werden durch die Emanation erklärt. II 36 ff., III 17 ff.

⁶³ Vgl. Fritz Bamberger, *Das System des Maimonides*, 1935, 98. B. stellt fest, daß der Begriff der Emanation bei M. „seines dynamischen Charakters ganz entkleidet“ wird. Gott hört in der Tat auf, im Sinne des *aristotel. Formbegriffs* Prinzip des Werdens zu sein. B. aber beachtet u. E. nicht die wichtige Stelle II 12, die das Emanationsprinzip in durchaus plotinischer Weise als ein die Theodizee tragendes behauptet.

⁶⁴ Zum Begriff der Privation bei M. im Gegensatz zum Kalam vgl. Z. *Diesendruck*, למושג ההקדר בתורת הרמב"ם, in *Abhandlungen z. Erinnerung an H. P. Chajes*, 1933, hebr. T. 197 ff.

Maß des Rationalen hinausschießenden „numinosen“ Charakter des biblisch-talmudischen Gotterlebens. Er kann daher die Vielfalt der Middot im Sammelbegriff der „Emanation des Guten“ zusammenfassen. Die jüdische Mystik hingegen hat sich mit dieser einstrahligen Kausalität nicht begnügt. Aus der *einen* Emanationsrichtung wird eine Vielfalt von Potenzen, die der Sephirot, die nicht bloß die Individuation des einen, eindeutigen Kausalprinzips besagen, sondern qualitativ verschiedene Stufen, Gesetzlichkeiten werthaft-ontologischer Art. Die Wirklichkeit wird nicht plan, sondern perspektivisch gesehen. Daher hat das Phänomen der Emanation in der jüdischen Mystik nicht die Ordnung der Reihe, der Folge, sondern des Raumes, des Mehrdimensionalen. Von hier aus wird das Symbol des Sephirotbaumes, und die merkwürdige Lokalisierung der Prinzipien im Raume verständlich⁶⁵. Es handelt sich hier um das Ordnen der Potenzen nach ihren verschlungenen Relationen, die nicht im Bilde des Herausfließens von Form aus Form erfaßbar sind. Während die Sphären bei Maimuni in der Stufenfolge der Emanationen ihre eindeutige Reihenordnung besitzen, sind die Sephirot der Kabbala trotz ihrer Stufenordnung je unmittelbar zum „En Sof“, eben relativ selbständige Potenzen im Gesamtbereich der Manifestationen. Nur so kann es ja zur Verselbständigung der „linken Seite“ zum Urbösen, zur „anderen Seite“, zur Dämonie des Abfalls kommen. Die „Sphären“ haben in der Tat nichts mit den „Sephirot“ gemeinsam. Die zehn Sphären Maimunis sind ontologische Seinsstufen, die Sephirot theosophische Attribute.

Zwar findet sich auch in der jüdischen Mystik das plotinisch-maimonidische Bild von der Emanation als „Quelle“⁶⁶. Aber die Substanz dieser Emanation hat hier den mystischen Sinn der Beracha⁶⁷. Der Segen aber ist nicht das Selbstverständliche, natürlich Aus- und Zufließende. Während Maimuni das „Wasser der Quelle“ sich frei nach allen Richtungen ergießen läßt, wird es hier in „Kanäle“ geleitet. Der Buchstabe ך ist z. B. das Symbol der Röhre, die oben aufnimmt und unten zuleitet⁶⁸. Der Strom der Gnade kann so durch die Welten rinnen, ohne sie zu speisen, denn erst am Ende der Röhre wird der Zuström wirksam. Das Emanationsmotiv steht also nicht mehr im Dienste einer alles harmonistisch einbeziehenden Theodizee, sondern dient der Beschreibung eines Mysteriums. Dieser Sinn konnte nur auf dem Grunde einer Seelenhaltung erwachsen, in der die gnostische Lebensangst noch nachzitterte⁶⁹. Das Dämonische weckt hier die

⁶⁵ So hat das Böse seinen Sitz im Norden. Vgl. Bahir §§ 9, 24, 109.

⁶⁶ Vgl. Bahir, §§ 4, 82, 85, 89.

⁶⁷ Vgl. die bereits midraschische etymologische Deutung בְּרַכָּהּ = בְּרַכָּהּ, Scholem, Bahir § 90 Anm. 10.

⁶⁸ Vgl. Bahir § 13, 82.

⁶⁹ Vgl. Scholem, Geheimnisse der Schöpfung, 38. Zur Terminologie des Bahir, der statt des philologisch gebräuchlichen הַשְּׁפִיעַ häufiger die Verba יִנַּק וְיִשָּׂא verwendet, vgl. Bahir § 56 Anm. 4, 89. Auch diese Terminologie läßt Schlüsse auf die existentielle Haltung zu.

Sehnsucht nach der Gnade. Hier ist auch der Quellpunkt der Magie, für die es vom Lebensgefühl Maimunis aus keinen sinnvollen Ansatzpunkt geben konnte. Nach Maimuni „empfängt Gott keine Gegenleistung, wird Gott nicht betroffen“ (I 72). Die Richtung der Kausalität geht hier nur von oben nach unten, während das raumhafte Kausalprinzip der Mystik in der Lage ist, auch der Tat des Menschen eine Wirkung zuzusprechen⁷⁰.

ALEXANDER ALTMANN

- 1906 Am 16. April in Kassa, Ungarn, geboren. Sohn des Rabbiners Dr. Adolf Altmann.
Studien am Rabbinerseminar und an der Universität Berlin.
- 1931 Dr. phil. Berlin. Dissertation: *Die Grundlagen der Wertethik*.
- 1931–1938 Rabbiner in Berlin und Dozent am Rabbinerseminar.
- 1933 *Was ist jüdische Theologie?* Frankfurt a. M., 38 S.
- 1935 *Des Rabbi Mosche ben Maimon More Newuchim im Grundriß*. Auswahl, Übertragung und Nachwort, Berlin, 87 S.
- * 1936 *Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik*. MGWJ (80), 305–330.
- 1938 Gemeinderabbiner und (1952) Begründer und Direktor des „Institute of Jewish Studies“ in Manchester.
- 1945 *Saadya Gaon. The Book of Doctrines and Beliefs*. Abridged edition. Translated from the Arabic. Oxford, 190 S.
- 1954–1959 Herausgeber: *Journal of Jewish Studies*, London.
- 1958 Herausgeber und Mitarbeiter: *Between East and West*; Essays dedicated to the memory of Bela Horovitz. London, 214 S.
- 1959– Professor für jüdische Religionsphilosophie an der Brandeis University, Waltham/Mass.
- 1959 *Isaac Israeli: A neoplatonic philosopher of the early 10th century*. His works transl. with comments and an outline of his philosophy. (Gemeinsam mit S. M. Stern.) London, XXIII, 226 S.
- 1960– Director des Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies, Brandeis University.
- 1963 Herausgeber und Mitarbeiter: *Biblical and Other Studies*. Cambridge/Mass., VIII, 266 S.
- 1964 Herausgeber und Mitarbeiter: *Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*. Cambridge/Mass.
- 1965 Herausgeber: *Biblical Motifs: Origins and Transformations*. Cambridge/Mass.

Zahlreiche Beiträge zu Zeitschriften und Festschriften.

⁷⁰ Von diesem Gegensatz aus tut sich der ganze grundsätzliche Widerspruch zwischen M. und der Mystik auf, der in der Interpretation des Religionsgesetzes zu Tage tritt. Hierfür erscheint jedoch eine gesonderte Untersuchung vonnöten.

DIE STAATSAUFFASSUNG DES DON ISAAK ABRABANEL*

Im jüdischen Denken des Mittelalters nimmt das Problem des Staates einen verhältnismäßig kleineren Raum ein als im christlichen und islamischen. Viele Seiten dieses Problems, besonders solche praktischer Natur, konnten für die Juden, die am staatlichen Leben nicht teilnahmen, nicht jene Aktualität besitzen wie für ihre andersgläubigen Nachbarn. Die jüdischen Philosophen folgen den arabischen Falasifa und befassen sich nicht mit einem vorhandenen Staate, sondern mit dem idealen Staate, in dem der Mensch seine Vollkommenheit erreichen soll. Beherrscher dieses idealen Staates muß nach Alfārābi und nach Maimonides der Prophet sein, welcher die Eigenschaften des platonischen Philosophen-Königs besitzt¹. Während die arabischen Denker gezwungen waren, ihr Idealbild der Wirklichkeit gegenüberzustellen, wobei die einen – wie Ibn Bāğğa und Ibn Ṭufail² – zur Konsequenz gelangten, daß dem nach Vollkommenheit strebenden Menschen die Absonderung vom Staate und der Gesellschaft erlaubt sei, die anderen – wie Ibn Khaldun³ – eine rein politische Betrachtung des realen Staates erstrebten, waren die Juden von der Lösung dieses Widerspruches für die Gegenwart befreit. Der konkrete Staat und seine Regierungsform ist nicht Gegenstand ihres Interesses. Eine Ausnahme auf diesem Gebiete scheint Abrabanel – der sonst nicht besonders originelle Denker⁴ – zu bilden. Auch er widmete allerdings dem Staate und seiner Verfassung keine besondere Schrift; wohl aber nahm er die Gelegenheit wahr, in seinem Bibelkommentar, bei entsprechenden Stellen, auf die genannte Frage einzugehen, zumal im Kommentare zum Königsgesetz Deut. 17, 13 ff. und bei der Erklärung von I Sam. 8–12⁵. Er versucht den Nachweis der Richtigkeit seiner Anschau-

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 81, 1937, 257 bis 270. [Anmerkungen gekürzt, insbesondere um die Zitate in hebräischer Sprache.]

¹ Vgl. *Leo Strauss*, Philosophie und Gesetz 1935, 108 f., *Derselbe*, in REJ 1936, 1 ff. und *Erwin Rosenthal*, Maimonides' Conception of State and Society, in: Moses Maimonides, hrsg. von Isidore Epstein, London 1936, 193 ff.

² Vgl. MGWJ 1937, 153 ff.

³ *Erwin Rosenthal*, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, München 1932, S. 4.

⁴ *Jacob Guttman*, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abrabanel, Breslau 1916, 6.

⁵ Die Ausführungen in beiden Kommentaren (im fgd. = Kmt.) decken sich zum großen Teil. Den Dtkmt. hat er zwar bereits in Lissabon begonnen, er ist ihm

ung vom Werte, oder besser vom Unwerte, der Monarchie, aber auch den Beweis, daß die Bibel, wenn sie nicht seine Ansicht bestätigt, so doch zumindest ihr nicht widerspricht. Er verfährt dabei so, daß er bei jeder Einzelfrage zuerst den Standpunkt der Schrift zu ermitteln sucht, um ihn dann mit Argumenten, meistens historischer Art, zu bekräftigen.

Im Samuelkommentar geht Abr. der Ursache nach, die den Propheten zur Ablehnung der Forderung des Volkes nach der Einsetzung eines Königs führte. Er führt dabei alle Erklärungsversuche seiner Vorgänger an und meint, daß sie alle die Ablehnung Samuels nicht für grundsätzlich halten, sondern für bedingt entweder durch die Form, in der das Volk seine Forderung äußerte oder durch die Absicht, die mit ihr verbunden war, oder endlich durch den Zeitpunkt, der für ihre Aufstellung gewählt wurde. Abr. widerlegt jede der fünf Ansichten, die er zur Erklärung der aufgeworfenen Frage anführt, und wendet am Schluß gegen sie alle ein, weshalb denn Josua und die Richter keinen König wählten, wenn dies eine göttliche Vorschrift war⁶. Besonders ausführlich setzt er sich mit dem Erklärungsversuch des Paulus aus Burgos auseinander⁷. Dieser unterscheidet den absoluten Monarchen vom konstitutionellen Herrscher. Das Gebot der Tora beziehe sich auf den letzteren. Israel sollte sich einen König wählen, der sich dem göttlichen Gebote vollkommen unterordnet, es verlangte aber von Samuel einen Autokraten. Zuerst glaubte Abr. diese Ansicht verteidigen zu können, sah aber dann, daß auch ihr gegenüber Bedenken bestehen. Der Ausspruch Gottes: „nicht dich haben sie verworfen, mich haben sie verworfen...“ wie auch die strafenden Worte Samuels an das Volk (I Sam 12, 12) wenden sich allgemein gegen das Königtum; ferner sei nicht einzusehen, weshalb die Ältesten Israels unbedingt einen Tyrannen zum Herrscher suchten; und der oben erwähnte, gegen die anderen Erklärungsversuche gerichtete Einwand sei durch die Erklärung des Paulus nicht beseitigt.

Am Schluß des kritischen Teiles seiner Darlegung meint Abr., daß die Ursache des Fehlschlagens aller Erklärungsversuche des Verhaltens Samuels in der falschen Voraussetzung liege, die Einsetzung eines Königs sei ein göttliches Gebot gewesen. Dieser Ansicht ist er nicht. Abr. gewinnt so den Ausgangspunkt für die Untersuchung der Frage, ob das Königtum etwas absolut Notwendiges für die Existenz der Gesellschaft ist oder nicht. Die Bibel setzt

aber auf der Flucht aus Portugal abhanden gekommen und erst in Korfu – also nach 1495 – in seine Hände gelangt (*Guttman*, 18 und 3 Anm.). Abr. scheint den Kmt. nach der Wiederauffindung neu bearbeitet zu haben. Er beruft sich in ihm auf den im Jahre 1483 ausgearbeiteten Kmt. zu Samuel. So Dtkmt. Ed. Hanau 1710, 295 c. Im allgemeinen ist die für uns in Frage kommende Abhandlung des Dtkmts. nur eine Kürzung der betreffenden Stelle im Samkmt. Die Erweiterungen sind meistens durch den Ort, an dem sie stehen, bedingt.

⁶ Vgl. Samkmt. Ed. Pesaro 1520 Fol. 47 ff.

⁷ Es handelt sich um den Erzbischof Paulus de Santa Maria, der als Jude den Namen Salomo ha Levi geführt hatte.

diese Form nicht voraus, es kommt jetzt auf den logischen Beweis ihrer Zweckmäßigkeit oder Verwerflichkeit an.

Abr. hat, wie wir sehen, mit der rein akademischen Fragestellung nach dem Idealstaat, in welchem der einzelne seine Vollkommenheit erreichen kann, gebrochen. Ihn interessiert vielmehr die Staatsform, welche für die gegebenen Zustände die zuträglichste sei. Die Ansicht der Philosophen, daß die Stellung des Königs im Staate der des Herzens im Organismus entspreche⁸, und daß das Königtum wiederum drei Dinge voraussetze, und zwar die unbeschränkte Einherrschaft, die ununterbrochene Erbllichkeit und die absolute Machtvollkommenheit, erscheint ihm falsch. Die Existenz des Staates setzt all dies nicht voraus. Es besteht die Möglichkeit, daß die Staatsführung in den Händen mehrerer Menschen liege, daß sie jedes Jahr abgelöst werden – dadurch ergibt sich die Möglichkeit einer gegenseitigen Kontrolle –, und daß sie sich nach bestimmten Gesetzen und Vorschriften bei ihrer Regierung zu richten haben. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Fehlleistungen häufiger sind beim einzelnen als bei einer Mehrheit; Aristoteles bestätigt dies in seiner Metaphysik⁹, indem er sagt, die Wahrheit sei leichter faßbar für eine Vielheit von Menschen, dank ihrer größeren Kenntnisse und ihrem größeren Erkenntnisvermögen als für den Einzelnen.

Abr. verzichtet auf eine weitere spekulative Auseinandersetzung; er meint, die Erfahrung lehre mehr als die logische Spekulation, und geht daher induktiv vor, sammelt Einzelheiten auf historisch-politischem¹⁰ Gebiete, und als Staatsmann richtet er sein Augenmerk auf die Tatsachen des staatlichen Lebens. Rom war nur als Republik mächtig und groß, das Kaisertum führte zum Zerfall¹¹. Als die idealen Beispiele einer guten Staatsführung gelten

⁸ Über solche Vergleiche s. Steinschneider, Alfarabi S. 69. Bei Philo findet sich der Vergleich mit dem Auge (Über die Einzelges. IV 157 = Die Werke Philos in deutscher Übersetzung II, 291), den auch die Agada aufweist: *Aptowitzer*, Parteipolitik der Hasmonäerzeit usw. 1927, 267, Anm. 4.

⁹ Über den hebräischen Titel der Metaphysik und ihre Übersetzungen s. *Steinschneider*, Hebr. Übers., 156, 162 ff. [Eine solche Stelle ist mir aus der Metaphysik nicht bekannt; der Gedanke entspricht auch nicht der im wesentlichen aristokratischen Auffassung des Aristoteles. Abr.s Vorlage hat vielleicht Pol. III 7, 12 (1383 b 33) im Auge: „es ist nicht ausgeschlossen, daß die Menge bisweilen besser und reicher ist als die wenigen – (wenn wir) nicht an den einzelnen, sondern an die Gesamtheit (denken)“. I. Heinemann.]

¹⁰ Das ausgesprochene Interesse Abr.s für geschichtliche Fragen tritt uns in seinen Werken häufig entgegen. Es genügt, auf die Einleitungen zu seinen Kommentaren zu den bibl. Schriften, auf die Einleitung zu Abot und auf sein Vorhaben, eine Geschichtschronik zu schreiben (Guttman S. 22), hinzuweisen.

¹¹ Anführungen aus der altrömischen Geschichte sind auch sonst bei ihm zu finden. Im Zusammenhang mit unserer Frage sei noch hier auf seinen Kmt. zu Ri 9 hingewiesen. Die Parabel des Jotam, die er richtig als antimonarchistisch versteht, besagt, daß die Herrschaft keine Annehmlichkeiten mit sich bringt, daher auch von den Guten und Vornehmen nicht erstrebt wird. In den „Factorum et dicto-

ihm die Staaten Italiens, besonders Florenz, Venedig und Genua, die zum großen Wohlstande und großer Kultur gelangt sind, ohne daß sie einen König hätten, oder besser, weil sie keinen besaßen¹². Abr. lehnt auf alle Fälle die Monarchie, auch die konstitutionelle, ab. Sein Urteil entspricht ungefähr dem des viel jüngeren Italiener Beccalini¹³, „wo Wissenschaften und große Geister sind, gibt es Republiken; wo die Menschen Idioten sind, da gibt es Königreiche und Monarchien“. Das Königtum ist niemals aus freier Wahl entstanden, sondern wurde dem Volke aufoktroiert.

Im zweiten Teil der Untersuchung geht Abr. auf die Frage ein, wie das Judentum zur Monarchie steht. Er will die Begründung für seine Ansicht liefern, daß die Bibel das Königtum als Regierungsform nicht voraussetzt, sondern eher ablehnt. Die allgemeinen Erwägungen gegen die Monarchie sind für die Beantwortung dieser Frage nicht ausreichend; denn das jüdische Volk könnte trotzdem als Volk sui generis – als solches will es Abr. gewürdigt sehen – eine besondere Stellung einnehmen. Aber diese besondere Stellung äußert sich nach ihm darin, daß Israel auch dann die Monarchie ablehnen müßte, wenn ihre Notwendigkeit für alle sonstigen Völker erwiesen wäre. Dem König obliegen nämlich drei Aufgaben, die Heeres- und Kriegsführung, die Gesetzgebung und die Gerichtsbarkeit. Zur Erfüllung dieser Aufgaben hat aber Israel keinen König nötig. Die Kriege haben auch die Richter als Beauftragte Gottes geführt; die Gesetze sind dagegen in der Tora festgelegt. – Hier wird die Umbiegung ins Theokratische deutlich: Gott ist der eigentliche Heerführer und Gesetzgeber Israels; für diese Zwecke ist also kein König nötig; für die Gerichtsbarkeit hatte wiederum das Syn-

rum libri novem“ des Valerius Maximus findet sich diese Erzählung nicht; vgl. aber über ihn und über die mehrfachen Bearbeitungen seiner Schrift im Mittelalter *Schanz-Hosius*, Die römische Literatur IV 2, 588 ff.

¹² Abr. hat seine Theorie nach der Ankunft in Italien wohl bestätigt gefunden. Die Katastrophen, die über Italien seit 1494 einbrachen, und die er selbst zu fühlen bekam, mögen noch seine republikanischen Anschauungen bekräftigt haben, daher vielleicht die wiederholte Aufnahme der Ausführungen im Kmt. zu Debarim. Er berührt sich auffallend in seiner Ablehnung der Gewaltherrschaft mit italienischen Schriftstellern der Renaissance, mit Villani (s. *Burckhardt*, Die Kultur der Renaissance in Italien, 11), Poggio (ib., 18) und Aeneas Sylvius, der die gleiche Ansicht vertrat, daß Knechte leicht Könige werden (ib., 24). Wenn Abr. aber vom zeitgenössischen Florenz als idealer Republik spricht, mag die Entfernung mitgewirkt haben. Lorenzo Magnifico übte die Macht eines Herrschers aus, wenn er auch keinen Titel führte. Es mag auch sein, daß das Ideal mehr aus den Büchern der Florentiner Historiker als aus der Wirklichkeit stammt (vgl. *Burckhardt*, 71 ff.).

¹³ Vgl. *Meinecke*, Die Idee der Staatsräson, 99. Das Urteil Abr.s ist sicher mitbestimmt durch die persönlichen Erfahrungen, die er mit Joao II aus Portugal machte. Besonders klar kommt das in seiner Erklärung des V. חמת מלך מלאכי מות (Prv. 16, 14) zum Vorschein. Er spricht in diesem Zusammenhange von der Laune des Königs, die er selbst wohl zu fühlen bekam. Maim. More III 12 dient ihm dabei als Stütze. Mit den neapolitanischen Königen Ferdinand und Alfonso II (Guttman 3 Anm.) hat Abr. gute Erfahrungen gemacht, hat aber, wie der Kmt. zu Debarim beweist, seinen Standpunkt nicht geändert.

hedrion, das, wie er an anderer Stelle ausführt¹⁴, vom Volke gewählt werden sollte, zu sorgen; wenn die Richter sich aber irren sollten, tritt dann Gott selbst als Richter in Funktion. Er erfüllt demnach alle an den König gestellten Aufgaben und nur *ihm gebührt der Titel „König“*¹⁵. Abr. belegt diese These mit Stellen aus der Tora, Propheten und Hagiographen und geht dann an die Beweisführung aus der Geschichte Israels. Die Könige haben im Gegensatz zu den Propheten und Richtern nichts Gutes für Israel gebracht. Die Taten der israelitischen Könige und eines guten Teiles der jüdischen haben das Volk ins Unglück und ins Exil getrieben. Der Prophet Hosea hat bereits diesen Gedanken ausgesprochen mit den Worten „ich gab dir einen König in meinem Zorn“ (13, 11), Abr. bezieht im Gegensatz zu Nachmanides diese Worte nicht bloß auf die israelitischen Könige, sondern auch auf die jüdischen.

Nachdem nun Abr. die Monarchie im allgemeinen und insbesondere für Israel als Staatsform verwarf, kommt er auf die Deutung der beiden biblischen Stellen, des Königsgesetzes in Debarim und der Königswahl in Samuel, die den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildeten, zurück. Stehen diese Stellen nicht im offenen Widerspruch zu seiner Ablehnung des Königtums und zu seiner Theorie der theokratischen Republik als zweckmäßigste Staatsform¹⁶? Hat doch die Tora (Deut. 17, 15) das Gebot ausgesprochen שׁוֹם תִּשִׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ. Abr. geht dieser Schwierigkeit nicht aus dem Wege, er widmet ihr den dritten Teil seiner Untersuchung. Er versteht die erwähnten Worte der Tora nicht als kategorisches Gebot, sondern als Eventualvorschrift. Die Tora schreibt den Israeliten vor, wenn sie auf den Gedanken kommen sollten, einen König einzusetzen (ein Gedanke, der an sich verwerflich ist, darauf weisen nach A. die Worte כִּלְל הַנּוֹיִם hin), daß sie sich einen König aus ihren eigenen Reihen zu wählen haben, der die im gleichen Abschnitte aufgezählten Gebote und Verbote zu beobachten hat¹⁷. Der

¹⁴ Kmt. zu Deut. 293 b. Diese absolute Trennung der Gerichtsorgane vom Königtum war in der bibl. Zeit nicht vorhanden. Der König ist häufig genug auch Richter; vgl. *Heinrich Heinemann* JJLG Bd. XI, 127 ff. Dieses Recht wird allerdings nur dem david. König im Talmud Sanhedrin 19 a zugestanden. Vgl. auch *Maim. M. Th. Hilch. Sanhedrin* II, 35. Philos. Bezeichnung der Richter als „Vertreter und Gehilfen des Königs“ rührt nach I. Heinemann (*Philos. griechische und jüdische Bildung*, 182) kaum aus jüd. Quelle her.

¹⁵ Hier wie in der Richterstelle spricht er klar den theokratischen Gedanken aus.

¹⁶ Ich betone das Wort „zweckmäßige“ und sage nicht „die ideale Staatsform“; sie sieht Abr. in der Republik allein auch nicht. Er behandelt die gegebenen Staatsformen und wägt ihre Vorteile und Nachteile ab. So sagt er (im Samkmt.), daß auch in einer Republik, in der die leitenden Persönlichkeiten minderwertig sind, sie doch nicht soviel Unheil stiften können, wie ein schlechter autokratischer Herrscher.

¹⁷ Hier berührt sich Abr. mit der Ansicht des Tanaiten R. Nehemia (Sanhedrin 20 b, in unseren Ausgaben heißt es R. Nehorai, im Cod. München, wie bei Abr. vgl. *Diqduq Soferim* z. St.). Er sagt merkwürdigerweise הוּהוּ לְרַעְתִּי הַחֵכֶם כִּי יוֹן הַחֵכֶם הוּהוּ לְרַעְתִּי und

wahre König ist Gott, ein irdischer Monarch ist seiner Einherrschaft, Erblichkeit und absoluten Macht wegen für jede Nation unerwünscht, um wieviel mehr für Israel, das einer besonderen Nähe Gottes teilhaftig wurde. Die Empörung Samuels über das Verhalten des Volkes und seine Worte „ihr sprach zu mir: Nein, nur ein König soll über uns herrschen, während doch *euer Gott euer König ist*“, erscheinen im Lichte der vertretenen Auffassung leicht verständlich. Ein anderes Bedenken liefert aber das weitere Verhalten Samuels: weshalb hat er dem Drängen des Volkes nachgegeben, und was bewog ihn noch nach dem Versagen Sauls einen neuen König in der Person Davids zu wählen? Abr. merkt selbst, daß hier einer der schwächsten Punkte seiner Exegese liegt, und er ist daher bestrebt, mit einer ganzen Reihe von Argumenten seine Position zu verteidigen. Er behauptet, Samuel gab dem Volke nach, weil die Tora kein deutliches Verbot, einen König einzusetzen, aussprach: sie hat vielmehr mit einer solchen Eventualität gerechnet; Samuel hat sich daher nur verpflichtet gefühlt, darauf zu achten, daß die von der Tora für diesen Fall aufgestellten Forderungen eingehalten werden. Ferner wollte Samuel die Ansicht vom Volke fernhalten, daß Gott auf einen irdischen Machthaber „eifersüchtig sei“; er wollte ihnen vielmehr sagen, daß Gott immer der „wahre König“ seines Volkes bleibe. Samuel selbst sollte die Salbung des Königs vornehmen, damit das Volk nicht behaupten kann, er habe aus persönlichen Motiven die Wahl eines Königs abgelehnt. Aus dem gleichen Grunde salbte er David, nachdem Saul verworfen wurde.

Abr. verstand es wohl, seinen Standpunkt zu präzisieren, den Nachweis zu erbringen, daß die Monarchie nicht die von Gott gewollt Staatsform für Israel sei (abgesehen davon, daß sie an sich schädlich ist), vielmehr gegen die ursprüngliche Bestimmung Israels, daß nur Gott sein König sei, verstößt; es gelingt ihm aber nicht, die Schwierigkeiten zu meistern, welche der Ablauf der Ereignisse, wie sie im ersten Buche Samuel geschildert werden, seiner Theorie bieten – Schwierigkeiten, mit denen allerdings auch die moderne Kritik trotz aller Quellenscheidung nicht fertig wurde¹⁸. Abr. greift dabei zu ähnlichen Mitteln, wie er sie bei seinen Gegnern beanstandet hatte. Ihn scheint aber seine Erklärung des Verhaltens Samuels befriedigt zu haben, denn er pflegt sich über Schwierigkeiten, die seiner Ansicht entgegenstehen, nicht zu täuschen. So unterzieht er den Vers Gen. 49, 10 einer genaueren

nicht umgekehrt; vgl. auch *H. Heinemann*, 116. Auch Josephus (*Antiq.* I 269 § 223 bei *Aptowitzer*, 65) hielt die Vorschrift Deut. 17, 5 nur für hypothetisch. Abr. weiß, daß er im Gegensatz zur rezipierten und von den hal. Codices aufgenommenen Ansicht des R. Jehuda, die die Einsetzung des Königs als Pflicht ansieht (*San. aaO*, vgl. *Maim. M. Th. Melachim* I, 1), steht. Er ist bestrebt, seine Ansicht mit der des Maimonides in Einklang zu bringen: Vgl. *Dtkmt.* 296 b.

¹⁸ Sie berührt sich mit der Tradition darin, daß sie die Theokratie nicht für ursprünglich hält. Bubers Auffassung des Gideonspruches (Königtum Gottes) muß zu einer Revision der Anschauung von I Sam. 8–12 führen.

Untersuchung. Die Erklärung, welche er gibt, ist von seiner antimonarchistischen Anschauung aufs deutlichste bestimmt. Wenn Jakob sagte: „das Zepter wird nicht von Juda weichen und der Gesetzesstab von seinen Füßen“, scheint er doch zweifellos einen König als Herrscher Israels vorausgesetzt zu haben. Abr. geht dabei geschickt vor, er behandelt diesen V. nicht im Kommentar zu Kap. 8, wo er seine Theorie aufstellt, sondern zu Kap. 9, wo die Rede von der Wahl Sauls durch Samuel ist. Spricht der genannte Vers in der Tat von einem König, wie konnte dann Samuel den ersten König nicht aus dem Stamme Juda wählen? Er gewinnt so den Anhaltspunkt für seine Erklärung, die im Gegensatz zu den sonst gegebenen den Ausspruch Jakobs nicht vom Königtum versteht, sondern von einer allgemeinen Vorherrschaft und Führung, die Juda unter seinen Brüdern behaupten sollte¹⁹. Wenn in späterer Zeit die aus dem Stamme Juda hervorgegangene davidische Dynastie eine lange Zeit die Herrschaft behauptet hat, hat dies weniger mit einem Vorrang des Stammes Juda zu tun, sondern ist der Lohn für die Verdienste Davids²⁰. Das Königtum stellt nach Abr. eine Konzession an das Volk, das sich für die bessere Staatsordnung nicht reif erwies, dar²¹. Nur zwei Bedingungen werden bei der Königswahl gestellt. Sie werden von der Israel ursprünglich zgedachten Staatsform übernommen. Der israelitische König muß von Gott durch einen Propheten gewählt werden²² – als Symbol dieser Wahl gilt die Salbung – das Volk muß dann die Wahl bestätigen und annehmen²³. In diesem Kompromiß sieht Abr. einen Schein seiner Idee

¹⁹ Er vollzieht dann einen Gang durch die jüd. Geschichte und weist die Vorherrschaft des Stammes Juda in den verschiedensten Epochen auch im Exil nach, er wird wohl an seine eigene Stellung und Abstammung dabei gedacht haben (vgl. auch *מגילת* V, 2 S. 32 b und Guttman, 99 Anm. 3). Ausführlicher behandelt Abr. dieses Thema im Genkmt. (ed. Hanau 1710, 92 d ff.); vgl. *Ad. Posnanski*, Schilo, 1904, 193 ff. Im Samkmt. gibt er noch eine andere Erklärung für den genannten Vers, die er im Genkmt. fortgelassen hat. Posnanski hat sie in seinem groß angelegten Werk unberücksichtigt gelassen.

²⁰ Seinen Standpunkt über die Dauer der Herrschaft des david. Hauses präzisiert Abr. im Kmt. zu I Kö. 12. Trotz seines Stolzes ein Abkömmling dieses Hauses zu sein, und trotz aller Verehrung, die er David und Salomo (12 Folienseiten widmet er dem Nachweis, daß Salomo die Stufe eines Propheten erreicht hat gegen Maim. More II 45) und anderen Königen zollt, versucht er doch nicht die Taten dieser Männer, wo sie es nicht verdienen, zu beschönigen. So geht er rücksichtslos bei der Aufdeckung der Sünde des David mit der Bat Scheba vor und weist ein fünf-faches Verbrechen nach, das die Existenz des Staates bedrohen konnte. Für das letzte bringt er ein Beispiel aus der span. Geschichte. Es handelt sich um die Sage über den westgotischen König Roderich, der sich an der Tochter des Grafen Juliano von Ceuta vergriff, was zur Anrufung der Araber und zum Untergange des westgotischen Reiches geführt haben soll. Vgl. *Weber-Riess*, Weltgeschichte, Bd. IV, 1922, 364. Den Rechtfertigungsversuch Davids im Talmud (Sabbat 56a) weist er scharf zurück.

²¹ Vgl. Samkmt. zu 12.

²² Die Wahl des Volkes allein genügt nicht, weil sie leicht zu Tumulten führen kann.

²³ In diesem Punkte befindet sich Abr. im Einklang mit den Rabbinen. Philos

der theokratischen Republik gerettet, aber eben nur einen Schein, der in der folgenden Geschichte Israels nur geringe Bedeutung besaß. Abr. wird auch nicht müde bei jeder Gelegenheit auf die Verfehlung des Volkes und ihre Auswirkung hinzuweisen²⁴.

Die Anschauung Abr.s vom Staate gründet sich wohl auf die Lehre der Bibel und auf eine bestimmte Auffassung der jüdischen Geschichte, sie läßt aber den Einfluß der Zeit, in der Abr. lebte, und ihrer Strömungen nicht verkennen.

Die Bibel allein hätte ihn auf seine politisch begründete Ablehnung der Monarchie nicht führen können. Mögen sich die antimonarchistischen und promonarchistischen Stellen in der Bibel ungefähr die Waage halten, und können die ersten nicht selten auf ein höheres Alter zurückblicken²⁵, so ist doch ihre Ablehnung des Königtums am wenigsten verfassungspolitisch begründet. Nicht an die Verteidigung der politischen Rechte des freien Bürgers im antiken Sinne als des Reglers des eigenen Schicksals wird I Sam. 8 und Deut. 17 gedacht; das Königtum wird vielmehr aus religiösen Gründen abgelehnt. Das Verhalten der Könige Israels und Judas hat zwar sicher die Opposition in prophetischen Kreisen bis zum Exil lebendig erhalten; ihre Ursachen sind daher am wenigsten auf politischem Boden zu suchen. Gerade im Prophetismus hat der eschatologische Gedanke Triumphe gefeiert, und in ihm erhielt der zukünftige König einen besonderen Ehrenplatz zugewiesen. Beim Gegenwartscharakter, den die altjüdische Messiaserwartung trug, fiel ein großer Teil vom Glanze des zukünftigen Königs auch auf den irdischen. Im apokryphischen und midraschischen Schrifttum sind daher antimonarchistische Stimmungen äußerst selten anzutreffen²⁶. Für das jüdische Mittelalter ist, wie für das allgemeine, das Königtum die selbstverständliche Staatsform, nur daß bei jüdischen Denkern der Gedanke an die Mängel, welche die reale Monarchie mit sich brachte und welche sie bedrohten, in Wegfall kam. Die Renaissance hat mit der Wiederbelebung der Antike auch die antiken Staatsanschauungen zu neuer Geltung gebracht, zumal die Opposition des Römertums der „klassischen“ Zeit gegen die Herrschaft eines einzelnen und das Problem des Staates in seiner ganzen Weite von neuem zur Diskussion gestellt wurde²⁷. Die Juden nahmen zwar an dieser Bewegung geringen Anteil; Abr. hatte aber als Staatsmann die Gelegenheit, die

Anschauung, daß die Wahl nur durch das Volk erfolgen kann, hält daher *I. Heinemann* (188) für „echt hellenisch“. H.s Erklärung des Sifre Zutta, 321 (daselbst Anm. 3) kommt der Auffassung Abr.s näher, als die Erklärung *Aptowitzers* (Parteipolitik der Hasmonäerzeit, 1927, 126).

²⁴ *Sam*, daselbst. Vgl. auch seinen Kmt. zu Ez. 34, Hos. 11, 13 und Nahlat Abot III, 2.

²⁵ Dies kommt besonders deutlich in der Komposition des Richterbuches zum Vorschein; vgl. Buber, 19 ff.

²⁶ *Aptowitzer*, Parteipolitik, 49 f., 65 und MGWJ 1930, 117 f. *Heinemann*, S. 187.

²⁷ Vgl. *Meinecke*, aaO, 35 ff.

Staatsauffassungen seiner christlichen Zeitgenossen kennenzulernen. Die grundsätzlich republikanische Einstellung des Abr., die er noch aus Spanien, wo der Absolutismus zur Herrschaft gekommen war, mitbrachte, mag in Italien eine Verstärkung gefunden haben. Er hat aber immer die Dinge durch die Brille des Judentums gesehen. Das zeigt sich in seiner theokratischen Idee, von der bereits die Rede war, und in seiner Stellung zum Problem des Tyrannenmordes. Er zitiert die Ansicht nichtjüdischer Gelehrter, mit denen er über diese Frage diskutierte, die den Tyrannenmord für berechtigt halten²⁸. Er glaubt ihnen aber nicht zustimmen zu können²⁹. Das Volk, welches einem Könige einen Treueid leistete, muß an diesem unter jeder Bedingung festhalten und muß dem Könige alle ihm gebührenden Ehrbezeugungen erweisen. Israel darf noch aus einem anderen Grunde sich nicht gegen seinen Herrscher wenden; denn dieser ist nicht vom Volke gewählt, sondern von Gott, und nur Gott darf ihn verwerfen.

Wenn auch Abr. von den gegebenen Erscheinungen des staatlichen Lebens ausgeht, so verfolgt er doch mit seiner Untersuchung keinen praktischen Zweck. Es ist mehr ein theoretisches und historisches Interesse, das ihn dabei leitet. Die Staatsordnung des zukünftigen messianischen Zeitalters – das er für die nächste Zukunft voraussagte – steht für ihn fest. Sie wird den idealsten König aller Zeiten, den Messias, zum Herrscher haben und der Menschheit die vollkommene göttliche Ordnung bringen³⁰.

EPHRAIM ELIMELECH URBACH

- 1912 Am 26. Mai in Wloclawek, Polen, geboren.
 1930–1933 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.
 Studium an der Universität in Rom.
 1936 Dott. in lett. Rom.
 1936–1938 Dozent für Talmud am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.

²⁸ Der Tyrannenmord galt in Italien nach antiker Anschauung (z. B. Cicero de off. III 32) geradezu als ehrenvolle Handlung; vgl. Burckhardt, 53. Boccaccio sagte „es gibt kein lieblicheres Opfer als Tyrannenblut“ (ib., 54). Über die Stellung des Christentums zu dieser Frage vgl. RGG 2, Aufl. V, Sp. 1333. Über die Bewegung der Monarchomachen, die den Tyrannenmord zur Pflicht erhoben hatte, vgl. Staats- und Völkerrechtliche Abhandlungen, hrsg. von G. Jellinek und G. Meyer, Bd. I, Heft I, 1898.

²⁹ Da er über diese Frage im Dtkmt. (296 d) spricht, meint er vielleicht mit den christlichen Gelehrten Italiener. Die Tatsache, daß die Diskussion über Problem des T. sich in der Anwesenheit eines Königs abspielte, scheint mir auch für Italien zuzu sprechen. Es handelt sich wohl um die neapolitanischen Könige, in deren Dienst Abr. stand.

³⁰ Vgl. Ezkmt. 37. Vgl. auch *Guttmann*, 98 ff. und *Sarachek*, The Doctrine of the Messiah in Mediaeval Jewish Literature, 1932, 267 ff.

- 1936 *Die Entstehung und Redaktion unserer Tossafot.* Jüd.-theol. Seminar Breslau. Jahresbericht, 67 S.
- * 1937 *Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel.* MGWJ (81), 257 bis 270.
- 1939–1941 Lehrer am Hebräischen Gymnasium, Jerusalem.
- 1939–1963 Edition: *Abraham ben Azriel: Arugat Ha-Bosem I–IV.* Jerusalem.
- 1942–1945 Feldrabbiner in der Britischen Armee.
- 1945–1950 Gymnasialdirektor in Jerusalem.
- 1950–1953 Schulinspektor und Ministerialbeamter.
- 1953–1956 Dozent für Talmud und Midrasch an der Hebräischen Universität.
- 1955 *Ba'ale Ha-Tosafot toldotehem hiburahem veshitatam.* Jerusalem, 599 S.
- 1955 Empfänger des Israel-Staatspreises für judaistische Studien.
- 1956– Professor für Talmud und Midrasch an der Hebräischen Universität.

Zahlreiche Aufsätze und Abhandlungen in Zeitschriften, Festschriften und Sammelwerken.

Bibliographie: Alfred Jospe in: *Das Breslauer Seminar.* Gedächtnisschrift. Tübingen 1963, 400–401.

HIRAM PERI (HEINZ PFLAUM)

DER RENAISSANCE-PHILOSOPH LEONE EBREO
(JEHUDA ABARBANEL)*

Der Rhythmus der jüdischen Geschichte ist so grundverschieden von dem, in welchem die der abendländischen Völker abläuft, daß auch die großen Bewegungen und Ereignisse, die das geistige Gesicht Europas im tiefsten veränderten, seine eigentlichen Zeitwenden, fast spurlos am jüdischen Geiste vorübergegangen sind, während umgekehrt die wahren Schicksalsstunden der jüdischen Geschichte meist gerade mit den Pausen des europäischen Geschichtsablaufs koinzidierten. So ist auch die große, in ihrer Struktur höchst komplexe Bewegung, die im Verlaufe des 14.–16. Jahrhunderts Europa in allen seinen Teilen und in allen Zweigen seiner Kultur so gründlich umgeformt hat, ohne eigentlichen Einfluß auf die innere Geschichte des jüdischen Volkes geblieben. Seine äußere Geschichte ist freilich (aber auch nur mittelbar!) durch ein letztes Endes aus der Dynamik der *Renaissance* entspringendes Ereignis entscheidend determiniert worden: aus der Gründung und mächtigen Ausbreitung des Dominikanerordens (einem spezifischen Gebilde der Frührenaissance wie auch der andere große Bettelorden) und aus der chiliastischen Unruhe der Zeit folgt die spanische Inquisition, aus der Zentralisierung der militärisch-politischen Macht und dem Erstarken des nationalen Bewußtseins folgt die Vertreibung der Mauren aus Spanien; am Schnittpunkt dieser beiden Linien steht die Zertrümmerung des jüdischen Kulturzentrums auf der Pyrenäenhalbinsel. Die jüdische Kultur aber, Schrifttum, Denken, Lehre, Sprache, Recht, soziale Ordnung, beharrt in sich selber. In seinem Zentrum und fast bis unmittelbar an seine Peripherie rezipiert das Judentum weder die spezifischen kulturellen Inhalte der Renaissance noch ihre spezifische geistige Attitüde: weder die Geltung von Antike und Natur noch das Pathos der Neuwerdung, *reformatio*. Die großen jüdischen Vorgänge der Zeit, in der Spekulation die Neublüte der Kabbala, die sich erst jetzt und nun auf lange Zeit hinaus eine dominierende Stellung im Denken des Volkes erwirbt; in der Politik die messianische Erregung, die sich zu großen, teilweise schismatischen Bewegungen verdichtet; in soziologischer Hinsicht der stadtschaftliche Zusammenschluß innerhalb der einzelnen jüdischen Siedlungen, der die Errichtung der Ghetti erst möglich macht;

* Soncino-Blätter. Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches I, 1925–1926, 213 bis 221.

sie alle haben mit den treibenden Kräften der zeitgenössischen europäischen Geschichte wie auch mit deren einzelnen bedeutsamen Phänomenen und Persönlichkeiten nicht das geringste zu tun; das Begriffsschema der abendländischen Geschichte: Mittelalter-Neuzeit findet auf sie schlechterdings keine Anwendung.

Zwar fehlt es nicht an gelegentlichen Versuchen von jüdischer Seite, die neuen Schätze, die die Wirtsvölker gefunden hatten, auch der eigenen Kultur zugute kommen zu lassen, so z. B., wenn der Italiener Messer Leon (Jehuda ben Jechiel) um 1490 eine hebräische Rhetorik nach ciceronianschem Vorbild unternimmt; aber diese Versuche hatten keine Bedeutung und verloren sich ohne jeden Nachhall.

Es gibt, soweit wir sehen, nur einen einzigen Fall einer wirklichen und belangvollen Begegnung des jüdischen mit dem Renaissancegeiste, und auch diese Begegnung blieb in der jüdischen Geistesgeschichte eine Episode: so tief die Wirkung der „*Dialoghi di Amore*“ des Leone Ebreo auf die gesamte Renaissancephilosophie gewesen ist, so fanden sie doch in die jüdische literarische Tradition keinen Eingang. Aber gleichwohl verdienen das Leben und die Lehre des Mannes, in dem diese bedeutsame Begegnung stattfand, unser Interesse¹.

I

Das Leben des Leone Ebreo ist gleichsam ein Spiegelbild jenes Schicksals, das die ganze letzte spanisch-jüdische Generation betroffen hat: der Glanz und der Friede dieser glücklichsten aller Stationen des jüdischen Exils; Macht, Reichtum, Einfluß, Bildung; dann die Wetterzeichen der kommenden Katastrophe; danach diese selbst mit ihren vielgestaltigen Schrecknissen und nun eine unabreißliche Kette aus Flucht, kurzer Rast, erneuter Flucht, wiedergewonnener Ruhe; die Heimatlosigkeit als Schicksal. Aus diesen Elementen baut sich das Schicksal dieses ganzen entwurzelten Geschlechtes, baut sich das Leben des Jehuda Abarbanel, genannt Leone Ebreo, auf.

Die Familie Abarbanel gehörte, wie man weiß, zu den vornehmsten der sephardischen Judenheit, sie durfte unangefochten ihre Herkunft auf das Davidische Haus zurückführen. Die Angehörigen dieser Familie im 14. und 15. Jahrhundert waren hochgeachtet als mächtige Finanzmänner und zugleich als Mäzenaten der jüdischen Gelehrsamkeit. Rabbi Don Isaak Abarbanel, der Vater des Leone Ebreo, ist gleich berühmt durch seine mächtige Stellung als erster Minister verschiedener Könige und durch die große Zahl

¹ Vgl. über ihn *Bernhard Zimmels*, Leo Hebräus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance, Breslau 1886. Eine Schrift „Leone Ebreo“ vom Verfasser des folgenden Artikels ist als Heft VII der „Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte“, herausgegeben von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert, bei Mohr in Tübingen unlängst erschienen.

seiner theologischen und exegetischen Werke, deren Geltung im Felde der rationalen Bibelerklärung bis heute nicht geschwunden ist. Sein eigentliches Studium galt natürlich der rabbinischen Tradition, doch scheint – und es ist wichtig, dies im Auge zu behalten, um die Bildungswelt zu kennen, in der unser Leone aufwuchs – doch scheint Isaak Abarbanel von früh auf sich zugleich weit mehr von der abendländischen (christlichen und antiken) Kultur angeeignet zu haben, als dies sonst bei den jüdischen Gelehrten seiner Zeit üblich war. Daß wir in seinen Schriften allenthalben eine gründliche Kenntnis der weiten jüdischen Literatur treffen, der talmudischen wie der exegetischen, der philosophischen, der apologetischen, ist wohl selbstverständlich; bemerkenswert aber ist, daß er Aristoteles, die Pythagoräer, Empedokles, Plotin, Plinius, Seneca, Cicero, sowie Augustin, Duns Scotus, Thomas von Aquin und mehrere andere christliche Schriftsteller zum Teil sehr gut kannte und benutzte. Wie gut er mit der portugiesischen Sprache und dem rhetorischen Stil der Zeit vertraut war, verrät ein uns erhaltener Brief an einen Adligen seiner Bekanntschaft.

Seine Stellung war auch sozial höchst glänzend. Er erlangte besondere Gnaden und Vergünstigungen von Alphons V., wie sich aus einigen unveröffentlichten Dokumenten im Lissaboner Arquivo Nacional ergibt: der König verlieh ihm den Titel eines Morador, d. h. die Hoffähigkeit; er schenkte ihm ein Haus (das nach seiner Flucht 1484 konfisziert wurde); verlieh ihm das Privileg, auf einem Maultier zu reiten (was nach den alten Ordinações Alfonsinas Juden verboten war) und befreite ihn von der Pflicht, ein Judenabzeichen zu tragen.

Sein ältester Sohn Juda wurde um 1460 geboren. Wir werden das Datum seiner Geburt kaum später ansetzen dürfen, denn noch vor seiner Übersiedlung nach Castilien (1485) war er als Arzt tätig. In einem zeitgenössischen Register der Lissaboner Ärzte wird ein „Jehuda ben Ischay Abarbanel de Lisboa“ genannt, der dort die ärztliche Praxis (a chinica geral) ausübte, und ein handschriftliches Exemplar des Psalmenkommentars von Josef Chajim (zuerst gedruckt Saloniki 1522), trägt auf der ersten Seite die Inschrift „Geschenkt dem Edlen (רש) Don Jehudah Abarbanel“, ein Geschenk, das Leone noch während seines Aufenthaltes in Lissabon erhalten haben muß. Noch in Lissabon also erwarb er sich den Grund seiner Bildung, deren Umfang und Gründlichkeit später alle in Erstaunen setzte. Die Grundlage seiner Erziehung bildete zweifellos die jüdische Philosophie und Religionsphilosophie, zumal die Philosophie Maimunis. Gerade in dieser Zeit nahmen die portugiesischen Juden einen bedeutenden geistigen Aufschwung und machten die Synagoge von Lissabon zur Rivalin der berühmten rabbinischen Schulen von Toledo und Cordova. In Leones Werke nehmen die Gedanken der mittelalterlichen, jüdischen und arabischen Philosophen einen sehr breiten Raum ein; die „Santa teologia degli ebrei“ gilt ihm als höchste Autorität. Auch viel später, als er seinen Geist mehr in die Bahnen des abendlän-

dischen Denkens gelenkt hatte, blieb ihm das Studium der jüdischen Lehre und Sprache unvermindert wichtig: seinen Sohn, der ihm entrissen und getauft worden war, mahnt er um 1505 in seiner großen (Soncino-Blätter I 105 ff. übersetzten) Elegie, Vers 92–93, vor allem: die hebräische Sprache zu lernen, Bibel zu lesen, Mischna und Talmud zu lernen.

Neben diese allgemeine philosophische Ausbildung trat ein Fachstudium, die Medizin. Sie ist nicht nur der Beruf gewesen, der dem Philosophen den Lebensunterhalt verschaffen sollte. Biologische, anatomische Ansichten gehören zu den konstitutiven Elementen seiner Philosophie. Die alte, noch damals gültige aristotelische Lehre ordnete auch Botanik und Zoologie der philosophischen Spekulation ein. Dazu verlangte die besondere Anschauung des Leone von den Liebesbeziehungen aller geschaffenen Dinge einen Unterbau mineralogischer und astronomischer Kenntnisse, den ihm die damals soviel universaleren Studien eines Arztes bieten mußten. Übrigens hat er einen Beweis hervorragender medizinischer Tüchtigkeit später in Neapel geliefert.

Seine Tätigkeit und sein Studium wurden durch den Sturz seines Vaters 1484 jäh unterbrochen. Die Regierung Johanns II., der dem guten König Alphons V. auf den Thron gefolgt war, hatte eine Fronde gezeitigt, an der der höchste Adel des Landes in seiner Gesamtheit beteiligt war und die mit einer blutigen Adelsverfolgung endete. Wir können heute, gestützt auf die Akten des Prozesses, die im *Archivo historico Portuguez* Band I, II und IV, Lissabon 1903/06 veröffentlicht worden sind, die Rolle des Isaak Abarbanel in dieser Verschwörung besser beurteilen als es den früheren jüdischen Historiographen (Graetz, Schwab usw.) möglich war. Wir ersehen aus ihnen, daß Isaak Abarbanel in der Tat den Führer der Verschwörung, den Herzog von Braganza, und seine Freunde durch Geld unterstützt hat, daß er an ihren Versammlungen teilgenommen und ihnen auch mit seinem Rate gedient hat. Einer Verfolgung durch den König entzog er sich durch rasche Flucht nach Spanien. Sein ganzes Vermögen wurde konfisziert, er selbst und seine Familie fanden in Sevilla Unterkunft. Hier ließ sich 1484 Juda als Arzt nieder, wo er, als im Zentrum des spanischen Geistes, wohl noch mehr Anregung und Bildungsquellen finden mochte, als in Portugal, wohin die Wellen der großen geistigen Umwälzung, die in dieser Zeit durch Europa ging, nur schwächer schlugen. 1491 wurde ihm ein Sohn geboren, dem er den Namen Isaak gab. Sein Vater hatte auch am kastilischen Hofe wieder die Stelle des Finanzministers errungen.

Aber die allgemeine Vertreibung der Juden 1492 machte diesem glücklichen Leben ein Ende. Die Abarbanels zogen nach Neapel. Leone hatte das Unglück, daß sein einjähriges Söhnchen ihm in den Verwirrungen des Auszugs entrissen wurde. Er hatte es heimlich nach Portugal geschafft und hier wurde es von dem rachsüchtigen König aufgespürt und gefangengesetzt; dessen Nachfolger ließ den Knaben 1495 zusammen mit den Tausenden anderer

jüdischer Kinder zwangsweise taufen und christlich erziehen. Leone Ebreo hat diesen Schmerz niemals verwinden können, seine Elegie gibt ihm ergreifenden Ausdruck. Doch muß dieser jüngere Isaak Abarbanel irgendwann später die Möglichkeit gefunden haben, aus Portugal zu fliehen und zum alten Glauben zurückzukehren: sein Sohn, also Judas Enkel, taucht um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu Saloniki auf.

Im Jahre 1494 erscheint der Name des Leone Ebreo zum ersten Male auf italienischem Boden, und zwar in den Akten der arragonesischen Staatskanzlei zu Neapel, deren Einsicht mir von der Verwaltung des dortigen Reale Archivio di Stato freundlichst gestattet wurde. In Band 36 der *Comune della sommaria*, Blatt 97 f., findet sich eine Entscheidung des Königs Alphons II. v. Arragon (1494/96) „in favorem jude Abramanel Ebrey filii Don Ysac Abramanel“. Aus ihr ergibt sich, daß dieser, nämlich unser Juda-Leone, bei der Kammer Beschwerde eingelegt hatte dagegen, daß er, obwohl in Neapel ansässig, gegen die vom König Ferdinand den Juden gewährten Privilegien, seitens des Fiskus zu seinem Schaden als Auswärtiger behandelt werde. Der König entschied, alle Behörden hätten den Antragsteller peinlichst genau als napolitanischen Bürger zu behandeln und ihm alle Rechte einzuräumen, die ihm in dieser Eigenschaft und auf Grund der genannten Privilegien zuständen, bei Strafe des königlichen Mißfallens und einer Geldbuße von hundert Unzen. Eine Ausfertigung dieses Entscheids sei dem Antragsteller zu seiner Sicherheit auszuhändigen. Die Verordnung ist datiert vom 28. Juli 1494.

Aber zwei Jahre nach seiner Ankunft rissen ihn die politischen Wirren von neuem aus seinem Asyl, ihn selbst, wie seinen alten Vater, der Fremde preisgebend. Im Jahre 1494 war Ferdinand von Arragon, dessen erster Minister Isaak Abarbanel und dessen Leibarzt sein Sohn Juda gewesen waren, gestorben und Isaak Abarbanel in den Dienst seines Nachfolgers, Alphons II. von Arragon, getreten. Zu Ende des gleichen Jahres vertrieb Karl VIII. von Frankreich die Arragonesen aus dem Königreich Neapel. Eine Plünderung aller jüdischen Häuser durch die französischen Soldaten folgte dem Einzug in die Stadt. Der alte Abarbanel, dessen ganze Habe einschließlich seiner kostbaren Bibliothek der Raubgier und den Flammen zum Opfer gefallen war, begleitete den Fürsten nach Messina, um nach dessen Tode erst nach Korfu, dann nach Monopoli in Apulien überzusiedeln, wo er ganz seinen schriftstellerischen Arbeiten lebte. Leone siedelte zusammen mit seiner Frau nach Genua über und ließ sich dort wieder als Arzt nieder. Die geistige Vereinsamung in dieser allen Künsten fremden Kaufmannsstadt muß den vielfach angeregten und bewegten Philosophen schwer getroffen haben. Seine Dialoge mit ihrem melancholischen Unterton, die er hier in der Hauptsache verfaßt hat, spiegeln seine Stimmung wider.

Wie lange Leone in Genua blieb, wissen wir nicht; im Mai 1501 finden wir ihn zu Barletta in Apulien, wahrscheinlich in der Gemeinschaft seines

Vaters. Wir ersehen dies aus einem Briefe des Königs Federigo von Neapel an die Stadtgemeinde von Barletta, den ich im Neapler Archiv einsehen durfte. In diesem Brief, datiert vom 10. Mai 1501, fordert der König, der nach der Vertreibung der Franzosen 1498 die Herrschaft über das Königreich Neapel übernommen hatte, die Gemeinde auf, dem Isaak Abarbanel und seinem Sohn Leone in allem zu Dienste zu sein „havendo noi cari li dilecti nostri Don Isach abrauanel et Maestro Leone physico suo figliolo per le loro virtù et desiderando se transferiscono con la loro famiglia in questa nostra città de napoli a nostri serviti“. Vermutlich hat Leone sich damals, dem Wunsche des Königs folgend, nach Neapel begeben. Noch einmal wurde ihm ein Sohn geboren, der aber im Alter von 5 Jahren starb (vgl. Elegie Vers 18–20). Die Verzweiflung und das Einsamkeitsgefühl wurde übergroß in Leone; so machte er sich wieder auf die Reise: er besuchte seinen Vater in Venedig, wo dieser endlich ein ruhiges Asyl gefunden hatte. Hier verfaßte er einige Widmungsgedichte zu Werken seines Vaters, die zugleich mit diesen (nämlich „Sebach Pessach“, „Rosch Amanah“, „Nichlath Aboth“) 1506 zu Konstantinopel erschienen. Nach Neapel zurückgekehrt, begab er sich als Arzt in den Dienst des Statthalters. Um diese Zeit verfaßte er die mehrfach erwähnte Elegie, die seine düstere niedergeschlagene Stimmung, das ganze Elend des Verbannten und Heimatlosen und zugleich die messianische Hoffnung des gläubigen Juden auf die lebendigste Weise zum Ausdruck bringt. Die Arbeit an seinem Hauptwerk, den „Dialoghi di Amore“, schon in Neapel begonnen, aber niemals vollendet, dürfte nebenhergegangen sein. Aber schon 1506 wurde der Statthalter nach Spanien zurückgerufen; nun war Leone wieder schutzlos, er kehrte zu seinem Vater nach Venedig zurück. Unterwegs erkrankte er an einem heftigen Fieber. Schwach und hilflos langte er bei seinem Vater an. Daß Leone schon damals unter den Juden einen bedeutenden Ruf als Philosoph genoß, ersehen wir aus einem Briefe des Saul Kohen von Kreta an den alten Abarbanel, in dem dieser sich nach den Anschauungen des „edlen Rabbi Jehuda“, der „einen merkwürdigen Weg tiefsinniger Forschung betrete“, erkundigt. 1508 starb der alte Abarbanel zu Venedig, müde und gebrochen. Ein letztes, unmittelbares Zeugnis seiner Persönlichkeit, das in seiner Intimität etwas Rührendes hat und auf die Stimmung des viel umgetriebenen Mannes ein erschütterndes Licht wirft, finde ich in einer Notiz von David Kaufmann „Un manuscrit de Mischné tora“ (Revue des Etudes Juives, Band 36, S. 64): Ein kostbares, illuminiertes Manuskript der Mischna Thora aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts trägt an der Spitze eine Geburtenliste, die nach altem jüdischen Brauch in die wertvolle Handschrift eingetragen war, folgende fast verblichene hebräische Worte: „Hier in Venedig schreibe ich dies, das Herz gebrochen im Andenken der gesegneten Tage, ich, Isaak Abarbanel, der Geringste unter den Menschen.“ Juda verfaßte ein hebräisches Gedicht auf den Tod seines Vaters, das dessen bedeutenden Eigen-

schaften ein schönes Denkmal setzt. Wo er sich in den folgenden Jahren aufgehalten hat, wissen wir nicht. Es scheint aber, daß er sich zu seinem Bruder nach Ferrara gewandt hat. Wie mir ein palästinensischer Freund mitteilt, befindet sich zu Haifa in Privatbesitz eine Pergamenthandschrift, datiert 1516, die die Satzungen einer Chewra Kadischa zu Ferrara enthält. Zu den Unterzeichnern dieser Satzungen gehört ein Don Juda Abarbanel, an zweiter Stelle, nach einem anderen Abarbanel, genannt. Das nächste Zeichen seines Lebens enthält die zu Pesaro 1520 erschienene Ausgabe von seines Vaters Kommentar zu den letzten Propheten; ihr ist ein Gedicht des Leone zum Lobe seines Vaters vorangesetzt, aus dem hervorgeht, daß Leone selber den Druck des Werkes überwacht hat. Er scheint um diese Zeit wieder nach Neapel zurückgekehrt zu sein. In einer Verfügung Karls I. von Kastilien vom 28. Dezember 1520, die wir den Akten des Neapler Archivs entnehmen, werden dem „maestro leon abrauanel medico“ besondere Privilegien und völlige Befreiung von dem den Juden auferlegten Tribut zugestanden. Dieselbe Verfügung ist am 15. Mai 1521 noch einmal ausgefertigt worden. Ein drittes Zeugnis von Leone aus der gleichen Zeit, das das hohe Ansehen des jüdischen Arztes und seinen Einfluß auf den damaligen Vizekönig und zugleich sein fürsorgliches und tatkräftiges Eintreten für die Interessen seiner arg bedrückten Volksgenossen zeigt, wird uns in den „Diarien“ des Venezianers Marino Sanudo (einer Art von Zeitung in venezianischem Dialekt aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts) aufbewahrt. Im Anschluß an die aufwiegelnden Predigten eines Franziskanermönches, so wird dem Sanudo am 1. April 1521 aus Neapel berichtet, wandten sich die Ständevertreter an den Vizekönig mit der Forderung, die Juden sollten künftig wie in Venedig gelbe Hüte tragen usw. Aber „maestro Lion hebreo medico“ bestimmte durch sein Dazwischentreten den Vizekönig, die Forderung eines Judenabzeichens, das ja für jeden zugleich einen Schimpf und eine Gefahr bedeuten mußte, abzuweisen. Und derselbe Sanudo zeichnet noch ein anderes Geschehnis auf, das in Neapel im Frühjahr 1521 Aufsehen erregt hat; hierbei erscheint auch wieder unser Leone, und zwar als Arzt von besonderer Tüchtigkeit. Der Kardinal Riario, einer der ersten Würdenträger der Kirche, war sehr schwer erkrankt an einem Leiden, dessen Name Sanudo durch Punkte ersetzt. Sein Arzt hatte ihn bereits aufgegeben, aber dem „maestro Lion hebreo medico dil vicerè“ gelang es, ihn binnen kurzem völlig zu heilen.

Dies sind die letzten unmittelbaren Spuren von Leones Leben. Eine Notiz im Prolog der spanischen Übersetzung der Dialoghi von Carlos Montesa (Sarragossa 1584), nach der Leone sich später noch als Leibarzt beim Papst (Julius III.?) aufgehalten habe, ist nicht gesichert. Sein Todesjahr ist unbekannt. Die Datierung auf das Jahr 1542, die Edmondo Solmi im „Giornale storico della letteratura italiana“, Band 53, 1909, S. 446 f. auf Grund der Angaben einer Enzyklopädie des 17. Jahrhunderts vorge-

nommen hat, beruht, wie festgestellt werden muß, auf einer Verwechslung mit dem Schweizer Reformator Leo Judä und ist in sich unmöglich. Nur so viel wissen wir, daß, als 1535 die *Dialoghi di Amore* „aus dem Dunkel, in dem sie begraben lagen“ (wie der Herausgeber sich ausdrückt) ans Licht traten, der Arzt Don Jehuda Abarbanel, genannt Maestro Leone, sein friedloses Leben schon geendet hatte. Er hinterließ außer einigen hebräischen Gelegenheitsgedichten eine schöne Elegie, die hier zum erstenmal übersetzt erschien, und ein unvollendetes philosophisches Werk, die „*Dialoghi di Amore*“, das meistgedruckte und meistübersetzte philosophische Buch der Zeit.

II

Die Philosophie des Leone Ebreo, die in den „*Dialoghi di Amore*“ enthalten ist, ist kein System; ihr Aufbau ist kein architektonischer, sondern ein organischer. Sie stellt die Entfaltung einer Idee durch die Gesamtheit des Seienden hin dar: die Idee der Liebe als das Seinsprinzip und als ethisch religiöse Norm. Diese universale Bedeutung der Liebe war in der zeitgenössischen Philosophie bereits angebahnt. Sie geht natürlich auf das platonische „Gastmahl“ zurück. Die Wendung zum Platonismus, die sich in der Philosophie des 15. Jahrhunderts vollzieht und die nicht nur aus einer Veränderung der spekulativen Tendenzen allein, sondern auch aus den ästhetischen Momenten der Zeitströmung hervorsticht, hatte gerade das „Gastmahl“ in den Vordergrund des Interesses rücken müssen, weil in ihm die allseitig belebte schöne Form, die Anmut philosophischer Haltung mehr als irgendwo den Geschmack der Zeit befriedigte. Der neuplatonische Aspekt, den die ursprüngliche Lehre angenommen hatte, hatte die platonische Liebeslehre den Tendenzen der christlichen Philosophie soweit angenähert, daß aus ihr eine neue synkretistische Weltanschauung sich bilden konnte. Ausdruck dieser heidnisch-christlichen Lehre bildete der gleichfalls als Dialog geformte *Symposion*kommentar des Marsilio Ficino. An ihn schloß sich eine Reihe gleichtendierter philosophischer Werke an; der ganze schöngeistige und religiös bewegte Kreis um Lorenzo de' Medici einerseits, um Savonarola andererseits, lebte in diesen Anschauungen.

Durch Leone Ebreo gewannen diese eine neue Gestalt, die sich in unzähligen populärphilosophischen Werken der folgenden Jahrzehnte über die ganze gebildete Gesellschaft der Renaissance ausbreitete und in alle Zweige der Kultur, Dichtung und Denken, eindrang. Diese populäre Tradition verlor sich in die mittleren Schichten der Kultur; nur hie und da noch, z. B. in der französischen Renaissancelyrik, in der spanischen Ästhetik und religiösen Poesie deutlich erfaßbar bleibend. Die Wirkung dieser Konzeption in der eigentlichen Philosophie blieb sehr viel manifester. Sie tritt uns in Giordano Bruno ebenso wie in Campanella, auch Bacon bis hin zu

Spinoza als ein klarer Strom entgegen. Mit ihr hängt die Wendung der ursprünglich rein metaphysisch gerichteten Spekulation zur Naturphilosophie, endlich Naturwissenschaft aufs innigste zusammen.

Die Keime dieser Entwicklung sind in Leone Ebreo selbst schon angelegt. Die Liebesidee ist zunächst ein ontologisches Prinzip. Alle geschaffenen Dinge, so lehrt Leone, sind miteinander durch Liebe verbunden, die unbelebten Dinge nicht anders als die belebten. Die Schwierigkeiten einer solchen Auffassung weiß Leone dadurch aus dem Feld zu räumen, daß er den Begriff der Liebe je nach Bedürfnis bis in den einer allgemeinen Wollung auflöst, oder aber mit ganz spezifischer Bedeutung erfüllt. Stellt die Liebe so ein vitales Band aller geschaffenen Dinge gleicher Art untereinander dar, so wird sie zugleich als wirkend zwischen den einzelnen Seinsstufen des Kosmos begriffen. Leone Ebreo übernimmt das physikalische Weltbild des Mittelalters wie es ist, die Vorstellung einer strengen Hierarchie des Seins. Aber seine Liebesidee gibt diesem Weltbild einen neuen Sinn. An die Stelle eines starren Gebäudes tritt ein durch die Liebe bewegtes, also lebendiges Gebilde. Die verschiedene Art dieses dynamischen Prinzips gibt die spezifischen Unterschiede zwischen den Sphären des Seins her. Die mittelalterliche Substantialität setzt sich in Funktionalität um.

In dieser veränderten Attitüde liegt die Bedeutung dieses Buches vor allem, in seinem entschiedenen Willen zu einer Weltansicht aus einem Prinzip, zu einer philosophischen Erfassung des ganzen Seienden. Dieser universalistische Zug der Leoneschen Philosophie ist es, der ihr ihre ganz besondere Stellung gibt inmitten des Gedankenwirbels, der sein Jahrhundert für die Philosophie so überaus befruchtend und zugleich so wenig ergiebig gemacht hat. Für die spekulative Ausprägung einer gerundeten und allgemein akzeptierten Weltansicht fehlte dieser Zeit noch jener feste Punkt, der von nun ab allein in Betracht kam: der Mensch als Zentrum und Maß alles Seienden; für die materielle Stützung und Füllung des Weltbildes fehlte noch ein rings schließendes Erfahrungsgefüge. So sind alle Philosophen der italienischen Renaissance kühn, kämpferisch, unsystematisch, widerspruchsvoll, vage, schwärmerisch, reich an Ideen und ermangelnd einer Idee. Inmitten dieser chaotischen Flut von Gedanken steht auf eine eigentümliche Weise Leone Ebreo, noch genügend Sohn des Mittelalters, um an die Möglichkeit einer Universalphilosophie glauben zu können, genügend schon Bruder der neuen Geister, um an die Stelle des starren, in Sphären gestuften Weltkörpers der mittelalterlichen Spekulation ein lebendiges, durch Gefühl verbundenes Weltgefüge zu setzen. So empfängt sein Weltbild von der Scholastik den hierarchischen Aufbau der Emanationslehre, vom Geist der Neuzeit die Beseelung durch das Universalprinzip der Liebe, vom Judentum die spekulativen Materialien (Attributenlehre, Schöpfungslehre, Eschatologie), von Plato die Deutung (Ideenlehre).

Aber diese ontologische Liebeslehre bildet nur die Voraussetzung der

ethisch-religiösen Konzeption, die das eigentliche Thema des Buches und das Ziel seiner Philosophie ist. Diese Konzeption ist mystisch. Sie sucht eine Vereinigung des Universums wie auch der einzelnen Seele mit Gott herzustellen, ohne zugleich die Transzendenz Gottes aufzugeben. In dem Streben nach dieser Vereinigung sieht Leone den Existenzgrund ebenso wie das Bewegungsgesetz der Welt; alles, was ist, strebt in Gott zurückzukehren, aber nicht jedes für sich, sondern als Ganzes, als Universum. Darum ist nicht eine weltflüchtige Gottesliebe ethisches Postulat, sondern liebende Erfassung und Erfüllung der Welt. Die spiritualen Intelligenzen, die Leone nach scholastischem Brauch als immateriell, aber real und vollkommen oberhalb der materiellen Dinge annimmt, wenden sich liebend der niederen Materie zu, um sie zu sich heraufzuziehen, da deren Mangel einen Mangel der Welt bedeutet und also unverträglich ist mit dem endlichen Ziele eines Zurückfließens aller Dinge in Gott, in dem nur Vollkommenheit sein kann. So entsteht eine doppelt gerichtete Bewegung durch das Weltall hin, vom Höheren zum Niederen und vom Niederen zum Höheren. Das Bindeglied der höheren und der niederen Welt ist die menschliche Seele; in ihr wird das Universum eins.

Um den Gedanken der Liebe Gottes zu den Kreaturen, den philosophisch zu postulieren die jüdische Theologie des Mittelalters sich wohl gescheut hatte, deduzieren zu können, hat Leone aus der Idee der Liebe eine transzendente Ästhetik entwickelt, die in der Geschichte der Ästhetik einen bedeutenden Platz behauptet. Es ist die erste idealistische Theorie des Schönen, eng verbunden mit einer auf platonischer Grundlage errichteten Ideenlehre. Ein stufenweiser Aufbau des Schönen führt bis zu einer Ersten Schönheit, die in Gott selbst ruht. Es ist der neuplatonische Logos ästhetisch gewendet. Kennzeichen dieses Begriffes ist „vielfache Einheit“ (*Multifaria unità*). Dieser Terminus, der auf Salomon Ibn Gabirols „Fons vitae“ zurückgehen dürfte, findet seine Anwendung zugleich auf das Schöne an sich und auf Gott. So mündet die Ästhetik unmittelbar in die Gotteslehre über. Indem Gott die Erste Schönheit, d. h. das Urschöne in sich anschaut, umfaßt er in einer liebenden Erkenntnis die Welt. Der Mensch, insofern er die reine Idee des Schönen anschaut, gelangt zur liebenden Erkenntnis Gottes (*Amore intellettuale di Dio*). Hier, im dritten Dialog des Leone Ebreo hat Spinoza² diesen Fundamentalbegriff seiner Philosophie gefunden.

Hiermit hat die Liebesphilosophie des Leone Ebreo ihren Weg ausgemessen. Ziel jedes menschlichen Begehrens ist Genuß in der Vereinigung mit der begehrten Sache. Ziel der Liebe des Universums zu Gott ist die letzte Vervollkommnung des Universums. Diese besteht in der Zurückführung des Geschaffenen in den Schöpfer. Die höchste vervollkommnende Tätig-

² Vgl. hierzu *E. Solmi*, *Benedetto Spinoza et Leone Ebreo* Modena, 1903, und *C. Gebhardt*, *Spinoza und der Platonismus* (im „*Chronicum Spinozanum*“ Bd. I, Haag 1921, 178 ff.).

keit ist liebende Erkenntnis. Das Universum ersehnt unendlichen Genuß gemäß der unendlichen Schönheit Gottes, und auch Gott genießt in Freude die Vervollkommnung der Schöpfung. So ist alles Sein zusammengeschlossen in einem Kreislauf der Liebe (Circolo amoroso), der von Gott hernieder zur Materia prima Zeugung und wiederum hinauf Gotteinung bedeutet. „Ohne Liebe und Verlangen, zurückzukehren in die höchste Schönheit, wäre es unmöglich, daß die Dinge heraussträten in Schöpfung, sich entfernten von der Gottheit: denn ohne väterliche Liebe und Zeugungsbegehren, ähnlich dem göttlichen, wäre es unmöglich, daß der eine Grad des Seins gezeugt hervorginge aus dem anderen, höheren, und sie sich entfernten von der Gottheit, von Stufe zu Stufe einander folgend bis zur Materia prima. Und ebenso wäre es sonst unmöglich, daß die geschaffenen Dinge sich wieder mit der Gottheit vereinen und jenen höchsten Genuß erwerben könnten, in dem die Vollkommenheit und das Glück des ganzen Weltalls besteht und dem sie unendlich fern sind in der Materia prima – wenn nicht die Liebe wäre und das Verlangen, in die Gottheit zurückzukehren als in ihre letzte Vollendung; und dies Verlangen ist es, was sie bis zum letzten beglückenden Akt des Alls leitet, zum erkennenden Genuß.“ (Blatt 201 a der italienischen Ausgabe, Venedig 1549.)

Die eigentümliche Grenzstellung dieser Philosophie zwischen der jüdischen und der christlich-platonischen Gedankenwelt, die Auflösung des traditionellen jüdischen Gottesbegriffs in der Flut einer neuplatonischen Mystik brachte es mit sich, daß dieses seltsame und schöne Buch in der jüdischen Geistesgeschichte ohne alle Nachwirkung blieb und in hebräischem Gewande erst im 19. Jahrhundert ans Licht treten konnte, während es in der europäischen Philosophie lange Zeit den größten Einfluß ausübte. Aber seine mystische Inbrunst und sein geistiger Adel verdienten es, daß wir uns seiner wieder erinnerten; es ist das Denkmal einer bedeutsamen Begegnung zwischen dem jüdischen und dem abendländischen Geist.

HIRAM PERI (HEINZ PFLAUM)

- 1900 Am 20. August in Berlin geboren.
Studium der romanischen Sprachen in Berlin, Heidelberg, München, Paris, Florenz.
- 1925 Dr. phil. Heidelberg.
- 1925 Bibliothekar an der National- und Universitätsbibliothek Jerusalem.
- 1926 *Die Idee der Liebe. Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance.* Tübingen, IV, 158 S.
- * 1926 *Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel).* In: *Soncino-Blätter*, I, 213–221.

- 1926 Studienaufenthalt in Paris.
- 1927 Dozent für romanische Sprachen an der Hebräischen Universität.
- 1934 *Deux hymnes judéo-français du Moyen Age*. Romania LIX, Paris.
- 1934 *Der allegorische Streit zwischen Synagoge und Kirche in der europäischen Dichtung des Mittelalters*. Archivum Romanicum XVIII.
Wieder abgedruckt in: *Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters. Studie I*. Genf 1935.
- 1948 Professor für romanische Sprachen an der Hebräischen Universität.
- 1949 Herausgeber: *Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien*. Hebräisch. Mit Erklärungen und Anhang: *Die Kultur der Renaissance in Europa*. Jerusalem.
- 1962 Am 28. November in Jerusalem gestorben.
Zahlreiche Aufsätze in hebräischer, deutscher, französischer, englischer, italienischer und spanischer Sprache. Mitherausgeber und Mitarbeiter der Hebräischen Enzyklopädie.

Bibliographie: Y. A. Klausner, Bibliographie des Ecrits de H. P., in:
Romanica et Occidentalia. Etudes dédiées à la mémoire de H. P.
Jerusalem 1963. 90 Nummern.

PHILIPP BLOCH

DIE KABBALAH AUF IHREM HÖHEPUNKT UND
IHRE MEISTER *

Als der Pseudomessias Sabbathai Zebhi am 14. September 1666 vor dem Sultan Mohammed IV. in Konstantinopel stand und für seinen Kopf zwischen dem Turban und einer Schwertprobe zu wählen hatte, war für das Judentum – und wohl auch darüber hinaus – ein sehr kritischer Moment eingetreten. Hätte der Schwärmer, wie wahrscheinlich beim Beginn seiner Laufbahn, den guten Glauben an sich und seine Sendung noch besessen, hätte er es auf ein Martyrium ankommen lassen, so hätte sich unzweifelhaft vom Judentum eine neue Religionsform mit einem kabbalistischen Messias, als Mittelpunkt alles Glaubens, als Urquell aller Seligkeit und Sittlichkeit, losgelöst. Die jüdische Volksseele war damals für religiöse Erregungen überaus empfindlich und empfänglich, sie stand unter dem Druck einer Wahnidee. Man lebte nämlich in dem Wahn, in der sicheren Erwartung, daß irgendein Erlösungsereignis unmittelbar bevorstehe, daß das längst verheißene Heil, das neue Zion im Anzug begriffen sei. Die aus solcher Wahnidee hervorgegangene Bewegung war im Orient aufgekommen, hatte merkwürdigerweise die geschäftsgewandten, weltkundigen Juden spanischer Herkunft, die sogenannten Portugiesen, vornehmlich ergriffen, zog selbst die hochgebildeten Glaubensgenossen Italiens in ihren Bann und wurde wie ein Flugfeuer auf die deutschen und polnischen Ghettos hinübergeweht. Das ganze Wahngelbilde selbst, eigentlich eine Profanation des messianischen Religionsideals, indem es einen religiösen Wert in ein materielles Tagesinteresse umsetzt, ruhte wesentlich auf mystischem Grunde.

Kabbalistische Lehren und Anschauungen, unter denen der Erlösungsgedanke eines der wichtigsten Probleme bildet, begannen gegen das Ende des 16. Jahrhunderts aus der weltverlorenen Abgeschlossenheit vereinsamer Studierstuben in die Gassen der Ghettos einzuströmen. Man hatte ehemals die Kabbalah vor der Berührung mit der großen Menge sorgsam gehütet, sie war überhaupt nur wenigen zugänglich und eigentlich nur durch den direkten Verkehr mit dem Propheten Elijahu zu erlangen, der sich eigens dazu vom Himmel herabbemühen mußte. Nunmehr, zumal auch die

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 49, 1905, 129 bis 166 u. Schriften der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, 1905. [Unter Fortlassung der Anmerkungen.]

Druckerpresse den Sohar und andere kabbalistische Schriften in das Publikum warf, fand sie immer weitere Verbreitung, übte durch den pikanten Reiz des Geheimnisvollen und Rätselhaften eine große Anziehung auf das Volksgemüt aus und zwang allmählich durch die Macht der Suggestion, mit der die für jede Gelegenheit abgewogenen Gebetsformeln, die genau abgestimmten Ritualien bei Geburt und Tod, die Schutzzettel gegen Krankheiten, Kameoth, auf die große Masse wirkten, alle Lebensgewohnheiten und Lebensanschauungen der Judenstraße unter ihre Herrschaft.

Die suggestive Kraft der Geheimwissenschaft und der Anstoß zu ihrer Popularisierung war von einem Manne ausgegangen, der die Reihe der schöpferischen Kabbalisten des 16. Jahrhunderts schließt und mit welchem die Kabbalah ihren Höhepunkt erreicht, Isaak ben Salomo Lurja Aschkenasi, genannt Ari oder Ri hakodesch. Seit Moses Maimonides gab es keinen Namen, der sich im Judentum einer so allgemeinen Popularität und einer solchen Verehrung erfreuen durfte, als der Ri ha-kadosch, kein anderer Lehrer hatte einen so tiefgreifenden Einfluß auf alle Äußerungen des jüdischen Lebens erlangt, einen Einfluß freilich, der nicht in jeder Hinsicht als ein vorteilhafter zu rühmen ist und schließlich dazu führte, die Geister durch absonderliche Phantastereien zu veröden und zu verblöden, und der erst durch Moses Mendelssohn wirklich beseitigt wurde; auch von diesem nur für das westliche Europa, während für Halbasien, ja schon jenseits der Weichsel, dieser Einfluß noch heute fortwirkt.

Isaak Lurja muß jedenfalls ein merkwürdiger Mensch gewesen sein, der allem Anschein nach durch die Macht seiner Persönlichkeit faszinierend auf seine Schüler gewirkt hat. Während die großen Talmudisten Safets, freilich steinalte Greise von 100 und von 80 Jahren, mit wohlwollender Gönnerschaft auf den jungen Mann herabblickten, haben seine Schüler ihn in die Höhe getragen und seine Person in phantastischen Nebel getaucht. Vom Rankenwerk der Sage, die schon bei seinen Lebzeiten einsetzte, ist sein Leben und seine Lehre so dicht umschlungen, daß der Kern der Tatsachen fast gar nicht mehr herauszuschälen ist. Die Tragik eines frühen Todes – er starb 38 Jahre alt – hat dazu beigetragen, die Stimmung für ihn auch in talmudischen Kreisen zu verklären, so daß man sich für eine Darlegung seiner Lebensgeschichte und seines Lebenswerkes mit sehr schwankenden Unterlagen und nicht ganz einwandfreien Zeugen begnügen muß.

I

Isaak ben Salomo Lurja Aschkenasi ist um 1534 in Jerusalem geboren und stammt aus einem hochangesehenen deutschen Gelehrten-geschlecht, dem auch der zeitgenössische, in Posen erzogene, durch kritischen Scharfsinn hervorragende Talmudist, Salomo Lurja, bekannt unter dem Namen מ'ה'ר'ש"ל

(Meharschal), angehörte. Früh starb ihm der Vater und ließ die Mutter in dürftigen Umständen zurück. Die Witwe verließ daher mit ihrem jungen Sohn Jerusalem und zog nach Kairo in Ägypten zu ihrem Bruder Mordechai Frances, der ein reicher Steuerpächter war und sich des Neffen väterlich annahm. Isaak zeigte ungewöhnliche Anlagen und eine heiße Lernbegier. Er machte im Talmud bald so große Fortschritte, daß man auf ihn aufmerksam wurde und der sehr geschätzte Talmudist Bezalel Aschkenasi, ein Schüler des noch berühmteren David Ibn Simra, seine weitere talmudische Ausbildung übernahm. Im Alter von 15 Jahren verheiratete ihn sein Onkel, der reiche Steuerpächter, mit der eigenen Tochter. Noch zwei fernere Jahre widmete er sich dem eifrigsten Talmudstudium und soll Bemerkungen zum Traktat זכחיים verfaßt haben. Nach dieser Zeit bemerkte er einstmals in der Synagoge einen fremden Marannen, der ein eigentümliches Manuskript während des Gebetes benutzte. Lurja merkte, daß es ein mystisches Buch sei, und fragte den Fremden, wer er sei und was das Buch bedeute? Der Gefragte antwortete: er sei ein Kaufmann, der Waren nach Kairo gebracht; da er gesehen habe, daß die Synagogenbesucher Gebetbücher in der Hand hielten, wollte er nicht zurückstehen und habe dieses Buch zur Hand genommen, das er vor vielen Jahren irgendwo gefunden, aber er sei nicht gelehrt und wisse ganz und gar nicht, was es enthalte. Auf die weitere Frage, ob das Buch ihm feil sei, entgegnete der Maranne: es fehle ihm nicht an Geld; da es jedoch den Fragenden so sehr nach dem Buch verlange, sei er bereit, es ihm zu überlassen, wenn sein Onkel und Schwiegervater auf den Zoll für die eingeführten Waren verzichten wolle. So geschah es. Im Besitz des handschriftlichen Buches zog sich Lurja von allem Verkehr zurück, verweilte in einem abgelegenen Häuschen seines Hofraumes sechs Jahre, während deren er sich mit dem geheimnisvollen Buch und dann namentlich mit dem Sohar, der gerade in jener Zeit durch den Druck veröffentlicht wurde, angelegentlichst beschäftigte. Er erkannte ganz richtig, daß im Sohar und in dem altmystischen Buch Hechaloth erhebliche Textfehler sich eingeschlichen haben, aber er fühlte zugleich, daß er eine weitergehende Askese und Zurückgezogenheit beobachten müsse, um in die Tiefe des Soharitischen Gedankenganges einzudringen. Er zog sich daher aus seinem Hofe nach Alt-Kairo zurück, in die Nähe des Nils, ließ niemanden vor sich und kehrte nur am Sonnabend in seine Wohnung zurück, wo er mit niemand anders als nur mit seiner Frau sprach und auch mit ihr, nach dem Beispiele Simon ben Jochais nur das Allernötigste und ausschließlich im hebräischen Idiom. So trieb er es zwei Jahre, bis er den kabbalistischen Stoff ganz in sich aufgenommen und verarbeitet hatte.

Was in den darauf folgenden Jahren mit ihm vorgegangen ist, darüber fehlt jede Kunde und schweigt auch die Sage. Es ist zu vermuten, daß er alsdann in irgendein kaufmännisches Gewerbe eingeführt worden, wie er ein solches auch bis zuletzt betrieben hat. Um 1570, vielleicht schon kurz vor-

her, siedelte er nach Safet über. Safet in Obergaliläa, nicht weit von Tiberias, war fast ausschließlich von Juden bewohnt und der Mittelpunkt für die Judenschaft Palästinas geworden, wo die bedeutendsten Rabbinen und Talmudisten sich zusammenfanden. Nirgends sonst hatten sich die Existenzbedingungen für die Zugewanderten so günstig gestaltet. Die Mohamedaner jener Gegend erwiesen sich frei von Fanatismus und waren voller Respekt für die Bekenner des Judentums und ihre religiösen Lebensgewohnheiten. Dort angekommen, wurde ihm gleich nach dem Tode des Mose Corduero, eines der bedeutendsten Kabbalisten, der am 26. Juni 1570 aus dem Leben schied, der erste Rang unter den Mystikern von Safet eingeräumt. Hier hat er es zuerst gewagt, kabbalistische Lehren in öffentlicher Predigt vorzutragen und zu popularisieren. Der mehr als hundertjährige David Ibn Simra, das Haupt des Safeter Rabbinats, soll dagegen eingeschritten sein. Jedenfalls sammelte er, was bis dahin nicht ganz gewöhnlich war, zahlreiche Schüler um sich, die er in seine mystische Lehren einweihte. Für seinen Unterricht benutzt er keinerlei Buch, sondern erteilte ihn zumeist auf Spaziergängen, die er fast regelmäßig am Freitag unternahm, wobei der Lehrer mit den Schülern die zahlreichen Grabstätten der Umgegend zu besuchen pflegte.

Es waren dies Gräber, welche die Überlieferung den großen Lehrern der Mischna und des Talmud und auch biblischen Personen als Ruhelager kritiklos zugeschrieben hatte, und wo jede Überlieferung fehlte, wurde auch manchmal aus freier Phantasie dazu erfunden. Bei seinen Vorträgen ging er nicht etwa methodisch zu Werke, sondern griff bald das eine, bald das andere Thema heraus, oder er ging auf Fragen der Jünger ein oder gab ihnen auch schwierige Stellen im Sohar zur Erklärung und Erörterung auf. Die Jünger, die für ihren Lehrer schwärmten, notierten nicht nur alle seine Bemerkungen, sondern auch jede seiner Bewegungen, die er im Hause wie in der Synagoge vornahm, wurde schriftlich festgehalten. Doch war diese ganze Wirksamkeit von kurzer Dauer, reichte nicht über anderthalb Jahre hinaus. Die Pest brach in Safet aus und raffte schon am 15. Juli 1572 nach dreitägiger Krankheit den großen Meister der Kabbalah dahin, im Alter von 38 Jahren.

Er lebte offenbar in sehr guten Verhältnissen, hatte in Safet ein Handelsgewerbe betrieben und noch 3 Tage vor seinem Tode mit allen Geschäftsfreunden abgerechnet und dabei bemerkt: falls mir Unrecht geschehen, will ich allen verzeihen, falls ein anderer sich übervorteilt glaubt, soll ers nur sagen, wir wollen ihn befriedigen. Er war also ein Charakter von tief sittlichem Gehalt, dabei überaus wohlthätig. In der persönlichen Unterhaltung muß er einen bedeutenden Eindruck hervorgerufen haben. Josef Karo, einer der größten Talmudisten, der Verfasser des Schulchan Aruch, hatte damals 83jährig seinen Sohn mit einer Tochter Lurjas verlobt, und an dem Verlobungsmahl im Hause Lurjas teilgenommen. Nach Hause zurückgekehrt,

habe der greise Karo zu seiner Frau – wie dieselbe in späteren Jahren dem Schlimmel Strassnitz erzählte – sich dahin geäußert, daß Lurja doch ein hervorragender Mensch sei und ein seltenes Wissen besitze.

Ein selbständiges kabbalistisches Werk hat Lurja nicht zurückgelassen. Er hatte vorläufig auch gar nicht beabsichtigt oder war noch nicht dazu gekommen, sein System schriftlich zusammenzufassen oder auch nur seine kabbalistischen Grundsätze darzulegen; wenn überhaupt, so konnten höchstens allerlei verstreute Notizen von seiner Hand sich vorgefunden haben.

Dies etwa dürften die tatsächlichen Momente sein, um welche die geschäftige Phantasie seiner Verehrer einen so reichen und dabei eigentümlichen Sagenkranz gewoben hat, daß man sich gar nicht genug verwundern kann, wie in einer doch geschichtsklaren Zeit, die nur etwas mehr als dreihundert Jahre hinter uns abliegt, ein stiller Mann, der durch gar keine besondere Tat die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, zu einer ganz und gar legendären, mythischen Persönlichkeit sich auswachsen konnte. Wie ist dies nur möglich geworden?

II

Um eine Erklärung hierfür zu geben, mögen einige Blätter und Blüten aus dem Sagenkranz des Lurjanischen Nimbus vorgelegt werden, welche die Richtung der phantastischen Stimmung und Denkweise zu charakterisieren geeignet sind und die auch nicht völlig übergangen werden dürfen, wo von Isaak Lurja gesprochen wird.

Der Schutzheilige der Kabbalah ist der Prophet Elijahu, wie bereits angedeutet worden. Dieser Prophet hat daher den kleinen Lurja schon bei der Einführung in den Bund Abrahams als sein Patenkind auf den Knien gehalten; als er später die Kenntnis des Sohar sich angeeignet hatte, verkehrte Elijahu mit ihm in der intimsten Weise und gab ihm über schwierige Soharstellen den gewünschten Aufschluß.

Wenn in schweigender Stille der Nacht vom schlafenden Körper die Seele sich löst und zu höheren Regionen emporschwebt, wurde seine Seele von den Engeln des göttlichen Dienstes (מלאכי השרת) in Empfang genommen und gefragt, welchem himmlischen Vortragskursus er anwohnen wollte, und sie selbst oder Metatron geleiteten ihn zu der Vortragshalle desjenigen Talmudlehrers, nach dem sein Wunsch ihm stand. Als sein Geist eines Nachts in dem Hörsaal des R. Simon ben Jochai, des angeblichen Verfassers des Sohar, weilte, da wurde ihm eröffnet, er müsse aus Kairo fort gen Safet ziehen, um seine Lebensbestimmung zu erfüllen, nämlich den zu großen Dingen berufenen Chajjim Vital Calabrese in die Geheimnisse der Mystik einzuweihen und ihn zu seinem Nachfolger heranzubilden. Daraufhin ging er nach Safet. Dort aber entdeckte er zu seinem großen Schrecken, daß seine

Weisheit zusammengeschrumpft sei und der heilige Geist ihn verlassen habe. Er versuchte es daher mit einer neuen verstärkten Askese und mit den üblichen Tauchbädern, und in der Tat strömte ihm nach einiger Zeit der heilige Geist so reich zu, wie es seit Simon ben Jochai bis auf ihn nicht mehr der Fall gewesen.

Er verstand es, die Gedanken zu lesen, wußte was im Herzen jedes ihm Gegenüberstehenden vorging, erkannte jede Sünde, jede Verfehlung, welche dieser einmal begangen hatte. Er sah es jedem an der Stirne an, wes Geistes Kind er sei und von welcher Seelenabstammung, und in welchem Stadium jede Seele auf ihrer Seelenwanderung sich befinde. Selbst auf die Seelenqualität von Tieren und Steinen verstand er sich. Als er einst mit einem seiner Jünger das Grab des Mischnalehrers Jehuda bar Ilai besuchte, machte sich ein Rabe bemerkbar, der auf einen der hinterliegenden Ölbäume geräuschvoll auf-flog, die beiden Männer ängstlich zu beobachten schien und ein wiederholtes eigentümliches Krächzen anschlug. „Hast Du vielleicht den Steuerpächter Sabbathaj gekannt?“ fragte Lurja seinen Begleiter. „Gewiß“ antwortete derselbe, „er war ja berüchtigt als harter und grausamer Mensch, der unerbittlich selbst von den Ärmsten seine Steuern einzog, keine Rücksichten kannte und sogar die Talmudlehrer nicht schonte.“ „Siehe! er ist zur Strafe seiner Grausamkeit in diesen Raben verwandelt und er bittet mich für seine Seele zu beten und sie zu erlösen.“ „Nein, Bösewicht,“ schrie Lurja den Vogel an, „du hast dein Los verdient, für dich bete ich nicht, fort mit dir!“ Und tief betrübt flog der Rabe von dannen. – Er wußte auch zu erschauen, welche Stunde günstig und gnadenreich sei. Eines Freitags, als er wie gewöhnlich mit seinen Jüngern dahinwandelte, sagte er in vorgerückter Nachmittagsstunde zu ihnen: „Auf! wollt ihr euch mit mir jetzt nach Jerusalem begeben? ich weiß, wo die Reinigungsasche verborgen ruht, wir reinigen uns, erbauen sofort den Zionstempel und bringen das Sabbathopfer dar; denn ich sehe, daß der gegenwärtige Augenblick eine Gnadenstunde ist, die messianische Erlösung herbeizuführen.“ Ganz bestürzt rief ein Teil der Jünger: Der Sabbath ist nahe, wie können wir in einer Stunde von hier nach Jerusalem kommen, das mehr als dreißig Meilen entfernt ist. Der andere Teil wiederum erklärte: wir sind bereit, mit dir zu gehen, doch wir wollen vorher nach Hause eilen, um unseren Frauen davon Kenntnis zu geben. Während dieses ratlosen Hin und Her schrie der Meister auf: Wie schade! Durch euer Säumen habt ihr dem Ankläger Grund gegeben, die Erlösung Israels zu hinter-treiben: ich bezeuge bei Himmel und Erde, daß seit den Tagen des Simeon ben Jochai bis heute niemals eine so glückliche Stunde der Erlösung vorhanden war, die ihr sofort hättet wahrnehmen sollen und nun verpaßt habt; zu spät! Wer weiß, wie lange noch Israel jetzt auf seine Erlösung schmachten muß! – Ganz besonders erfahren war Lurja in יְהוּרִים d. h. Gebetsformeln, bei denen man seine ganze Andacht auf einen bestimmten Gottesnamen zu konzentrieren hatte, und durch welche man einen Toten,

so man sich über sein Grab längshin ausstreckte, so weit beleben konnte, daß er auf alle Fragen Antwort gab und himmlische Geheimnisse enthüllte. Obwohl man diese יחורים sorgfältig gesammelt und in peinlichst genauer Weise nach seiner Anweisung angewendet hatte, wollte doch nach dem Tode Lurjas keines dieser Experimente glücken, kein Toter wollte nachher jemals Rede oder Antwort stehen.

Lurja verwarnte sich freilich dagegen, als ob er irgendwelche Wunder verrichtet habe, trotzdem drängten sich die Schüler zu ihm. Bis nach Damaskus drang sein Ruf zu Chajjim Vital Calabrese, der sich zwar selbst für einen gründlichen Soharkundigen hielt, aber doch begierig wurde, den neu aufgehenden, vielgerühmten Stern in Augenschein zu nehmen. Er kam nach Safet, und schon nach der ersten Unterredung schwand ihm jeder Zweifel, daß er von diesem Meister des Sohar die wunderbarsten Offenbarungen zu erwarten habe. Mit schwärmerischer Begeisterung schloß er sich dem neuen Lehrer an, der sich vergebens bemühte, seinen stürmischen Wissenseifer zu zügeln. In Vital steckte nämlich das erheblichste Seelenstück Akibas, des größten Synagogenlehrers, und er erschien dadurch berufen, die Erlösung Israels herbeizuführen oder doch zu beschleunigen, so daß Lurja ihm kein mystisches Geheimnis vorenthalten durfte. Zu wiederholten Malen wollte ihm der Lehrer die Antwort auf eine erhabene, himmelansteigende Frage verweigern, weil einer von ihnen sich schweren Schaden als Strafe für eine derartige Eröffnung zuziehen könnte, aber Vital argwöhnte darin ein Ausweichen und gab nicht nach, bis er seinen Zweck erreicht hatte. So erlitt Vital einmal in der Nacht zur Strafe für solches Beginnen einen Schlaganfall, „er fühlte ein körperliches Schütteln“, so schildert er selbst seinen Zustand, „sein Kopf wurde ihm schwer, sein Verstand wurde irre und sein Mund nach einer Seite hin gekrümmt“. Am Morgen sagte ihm sein Lehrer: wärest du nicht Rabbi Akiba, so wärest du nicht heil davongekommen. Darauf berührte er seine Lippen mit einer nur ihm bekannten Gebetsandacht, drei Tage hindurch jeden Morgen, worauf er wieder gesund wurde.

Solche Gunst, wie sie Vital erfuhr, hatte die Eifersucht seines Lehrers im Talmud, des als Prediger weithin berühmten Mose Alscheich, erregt. Er wandte sich an Lurja mit der Bitte, ihn unter die Zahl seiner Schüler aufzunehmen. Doch dieser lehnte mit dem Bemerkten ab, daß Alscheich sich an seiner homiletischen Meisterschaft genügen lassen möge, sein Geist sei für mystische Intuition nicht disponiert. Da der Bittende immer stürmischer wurde, schlug Lurja vor, einen Schicksalsspruch hervorzurufen. Er wolle ihm den Weg angeben, den er auf seinen gewohnten Spaziergängen am kommenden Freitag nehmen werde; Mose Alscheich solle ihn alsdann auf der angegebenen Straße erwarten, und falls er Lurja dort sehen und ansprechen werde, sei der letztere bereit, seinem Wunsche zu willfahren. Frühzeitig schon machte sich Mose Alscheich am nächsten Freitag auf den Weg,

suchte sich einen Platz aus, an dem er den Herankommenden schon von ferne sehen mußte, und wartete der kommenden Dinge. Aber die Zeit verging, der Erwartete kam nicht, dem Wartenden wurden die Augen schwer und er schlief ein. Lurja kam mit seinen Schülern vorüber, sah den Schlafenden, ging weiter, kam dann wieder zurück und der Schläfer war noch immer nicht erwacht. Schließlich, da es Abend geworden, beauftragte Lurja seine Jünger, ihn zu wecken, damit ihm kein Leid zustoße. Alscheich gab fortan jegliches Streben nach kabbalistischer Wissenschaft auf und verzichtete darauf, seine zahlreichen, vielgelesenen erbaulichen Kommentare mit kabbalistischen Pointen zu würzen.

Mit Dämonenaustreibung aus kranken Personen scheint sich Lurja nicht besonders abgegeben zu haben; er war auch in dem einen Fall, der von ihm erzählt wird, nicht besonders glücklich, wenigstens nicht in dem Endresultat, natürlich nicht durch seine Schuld; bei solcher Gelegenheit zeichnete er Vital mit derartigem Auftrag aus, der seinerseits solche Austreibungen mit großem Behagen vornahm.

Lurja soll auch allen seinen Jüngern verboten haben, von seinen Vorträgen und Belehrungen sich Aufzeichnungen zu machen, dem Chajjim Vital einzig und allein sollte dieses Recht vorbehalten bleiben, und nur er ausschließlich habe als sein wahrer Interpret zu gelten. War dies wirklich der Fall, so haben sich die Schüler nicht daran gekehrt; zwischen denselben, welche sich zu einem Konventikel abgeschlossen hatten, scheint auch nicht immer das beste Einvernehmen bestanden zu haben. Auf seinem letzten Krankenlager soll er ihnen eingeschärft haben: haltet Frieden unter euch, erweist euch gegenseitig die gebührende Achtung; so ihr euch dessen würdig machet, werde ich wieder unter euch erscheinen und euch Enthüllungen lehren, wie sie von keinem sterblichen Ohr je gehört worden. Erweist besondere Ehre dem Chajjim Vital, denn die Lehre des Lebens ist in seinem Innern und von ihm wird die Lehre für Israel ausgehen, da er mir ein treuer Knecht ist.

Der Legendenschatz, aus dem hier einige Proben mitgeteilt werden, ist in einem Schriftchen niedergelegt, das den Titel תולדות אר"י oder שבתי אר"י führt und bisher in seiner ursprünglichen Gestalt nicht gedruckt ist. Was unter diesem Titel kursiert, sind drei sehr interessante Briefe, in denen der nach Safet eingewanderte Schlimmel Strassnitz aus Mähren ausführliche Auszüge daraus an seine Freunde in der Heimat mitteilt. Die Briefe sind 1607–1609, etwa 35 Jahre nach dem Tode Lurjas, geschrieben; also ist das Schriftchen, aus dem der Briefschreiber schöpft, nicht lange nach dem Tode des Meisters entstanden. Schon die hier gegebenen Proben genügen, um darzutun, daß jenes Schriftchen zwar den Meister verherrlicht, aber eigentlich noch mehr den Jünger feiert. Ja, die Verherrlichung Lurjas erscheint nur als die Voraussetzung zur Glorifikation Vitals, gleichsam als der Goldgrund, auf dem sich im flimmernden Zwielficht die verschwimmende

Gestalt Vitals erhebt. Man kann die Vermutung gar nicht abweisen, daß Chajjim Vital der Autor desselben ist oder doch mindestens es inspiriert hat. Jedenfalls ist die Lebensgeschichte Lurjas in ihrer sagenhaften Ausgestaltung eine absichtliche oder naive Tendenzschrift, um die Bedeutung Vitals in der hellsten Beleuchtung erscheinen zu lassen, oder doch seine Darstellung von der kabbalistischen Theorie Lurjas als die allein echte und wahre zu begründen und zu empfehlen.

Zwei Apostel haben nämlich sofort nach Lurjas Tod für sein kabbalistisches System eine wirksame Propaganda entfaltet, Israel Saruk und unser Chajjim Vital. Der wirkungsvolle und rührige war Israel Saruk, aber Chajjim Vital überragte ihn, wie alle seine Mitschüler, durch schriftstellerische Gewandtheit, durch Kraft der Abstraktion und durch schöpferische Phantastik. Israel Saruk durchreiste ganz Europa, Italien, Holland, Deutschland usw., verkündete den Ruhm seines Meisters und verpflanzte überallhin seine Lehren, während Chajjim Vital wachend und schlafend träumte, von den Wundertaten seines Lehrers und von seiner eigenen Größe phantasierte. Als Lurja die Augen geschlossen, hatte Chajjim Vital von allen seinen Mitjüngern die Aufzeichnungen, die sie sich gemacht, eingefordert und eingezogen und daraufhin nur *seine* Darlegungen und Überlieferungen für echt und zutreffend erklärt. Er war übrigens sein Leben lang Tag und Nacht eifrig und unermüdlich mit der Ausführung und Durchbildung des Lurjanischen Systems beschäftigt und soll auch eine Erklärung des Sohar nach dieser Auffassung ausgearbeitet haben.

III

Chajjim ben Joseph Vital Calabrese (geb. etwa 1542) war ein sonderbarer Heiliger, ein Asket, der seine Zeit als eine gnadenreiche und heilskräftige betrachtete, da der Messias nicht lange mehr säumen könne. Er hielt dafür, daß er als ein Seelenfunke Akibas eine besondere Wunderkraft in sich trage und daher auserwählt sei, durch Predigten zur Buße und Besserung das messianische Erlösungsheil zu bewirken oder doch zu beschleunigen. Er scheint in der Tat einen großen Ruf als Hexenmeister genossen zu haben, nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Moslemin, was er übrigens einmal schwer zu büßen hatte. Als er von Ägypten zurückkehrend seinen ständigen Wohnsitz in Jerusalem genommen, verlangte eines Freitags ein vornehmer Araber, Abu Saifin, wahrscheinlich der Gouverneur von Jerusalem, ganz peremptorisch von ihm, daß er die Quelle Gichon, welche der König Chiskijahu geschlossen und zugeschüttet hatte, vermöge seiner kabbalistischen Wissenschaft auffinde und wieder erschließe, um Jerusalem mit Wasser zu versorgen. Die Sache schien bitterer Ernst, und Vital fand es für geraten, sich aus dem Staube Jerusalems zu machen und nach Damaskus, seinem ursprünglichen Wohnsitz, zu flüchten.

Graetz erblickt in ihm einen Scharlatan und Schwindler, um seine Ruhmredigkeit und romanhafte Selbstbespiegelung zu erklären. Mit solcher Charakterisierung geschieht ihm entschieden Unrecht. Ein Asket, wie Vital, kann kein gewöhnlicher Schwindler gewesen sein. Sein Blick war stets auf das Jenseits gerichtet, er hat niemals niedere, kleinlich selbstsüchtige Interessen verfolgt. Er genoß großes Ansehen und strebte doch nach keiner amtlichen Stellung. Er lebte in engen Verhältnissen und wollte doch niemandem seine kabbalistischen Arbeiten abtreten, so hohe Summen man ihm auch dafür bot. Ein überaus reicher, hochstehender Mann von Safet, Josua bin Nun, reiste ihm überall nach und konnte ihn durch keine Summe bewegen, ihm eine Abschrift seiner kabbalistischen Abhandlungen zukommen zu lassen. Da erkrankte Vital in Jerusalem und während er Monde lang zwischen Leben und Tod schwebte, bestach endlich Josua bin Nun den Bruder Vitals, Mose, ihm die Vitalschen Schriften zu verschaffen. Der Bruder konnte ihm nur 600 Bogen ausliefern, und Josua bin Nun bot nun so viele Schreiber auf, als er deren habhaft werden konnte, um in möglichster Eile die Abschriften anzufertigen. Gleich darauf wurde Vital wieder gesund und sein Bruder konnte nichts weiter hergeben. Diese Abschriften wurden verbreitet. Aus ihnen und den mancherlei Aufzeichnungen anderer Jünger lernte man die Lurjanische Kabbalah kennen. Doch Vital erhob gegen alle Theorien Lurjas, die nicht mit seinem Visum versehen waren, Einspruch und bezeichnete sie als irrig und verfehlt, ohne daß er von seinen Lurjanischen Ausarbeitungen auch nur *ein* Blatt hergeben wollte. Sobald wir all dies erwägen, so kommen wir zu dem Schluß, daß es sich bei Vital um keine Hochstapelei und Schelmerei gehandelt habe, sondern daß er, unbeschadet seiner geistigen Begabung und seiner ethischen Lauterkeit, trotzdem er das hohe Alter von 77 Jahren erreichte, geisteskrank gewesen, und zwar litt er an Größenwahn, an einer dementia paralytica.

Man braucht nur einen Blick auf seine „Visionen“ unter dem Titel חזיונות oder שבחי ר' חיים וויטאל, eine Art Tagebuch zu werfen, um sich zu überzeugen, daß ein Geist, der sich in so abstrusen Aufschneidereien gefiel, auf keinen normalen Zustand abgestimmt sein kann. Beständig läßt er sich von Gauklern und von Autoritäten voraussagen, daß er alle seine Zeitgenossen an Weisheit und Wissen übertreffen werde. Zuletzt proklamiert ihn auch Lurja, freilich wie Vital selber erzählt, als für große Dinge aufbehalten. Nach seiner Meinung war Lurja der Messias ben Josef, d. h. der erste Messias, der sich der Messianologie zufolge aufzuopfern hat, damit der zweite und echte Messias erscheinen könne; er deutet dabei an, daß er als Inhaber der Seele Akibas in naher Beziehung zu dem eigentlichen Messias stünde, ja vielleicht am Ende es selbst sein könne.

Dazu denke man an seine wiederholten schweren Erkrankungen, soweit sie uns bekannt geworden. Als Schüler Lurjas wurde er vom Gehirnschlag getroffen; in Jerusalem hielt ihn eine schwere Krankheit nieder, während

der eine Teil seiner Werke gegen seinen Willen heimlich kopiert wurde. Von einer Krankheit in Damaskus 1604 erzählt er ebenfalls, wo er 21 Tage ohne Gefühl und Bewußtsein dalag; man hielt ihn schon für tot, als er die Augen aufschlug und auf eine Frage hin äußerte: man habe ihm vom Himmel anzeigen lassen, daß die Stunde seines Todes noch nicht gekommen wäre, weil das Prachthaus, das er im Paradies bewohnen werde, noch nicht ausgebaut sei. Dann fiel er wieder in Bewegungslosigkeit und Geistesschwäche zurück, aber das Fieber begann zu weichen, die Sinne gewannen wieder Gefühl, nur der Gesichtssinn versagte noch völlig sieben Tage lang, bis auch er sich langsam wieder erholte. All dies verrät eine starke Erschütterung des Nervensystems, welche auch auf seinen geistigen Zustand ungünstig zurückwirken mußte.

Im Laufe der Zeit fühlte er doch trotz seines unerschütterlichen Glaubens an die Nähe der Erlösungszeit, daß es ihm selbst nicht beschieden sei, die Sache zu gutem Ende zu führen, und er verkündete, daß ein Mann aus christlichen Landen kommen werde, dazu ausersehen, das von ihm begonnene Heil zu vollenden, ihm werde er dann alle seine Wissenschaft mitteilen und die kabbalistischen Schriften, die echten Lehren Lurjas, die er bis dahin mißtrauisch gehütet, übergeben. So harrte er auf den kommenden Mann. Wiewohl er an seinem Wohnort Damaskus wenig Anhang fand, dagegen auf allerlei Anfeindung und Gegnerschaft stieß und er mit seinen eifrigen und unaufhörlichen Bußpredigten weder den gewünschten Erfolg, noch aufmerksame Zuhörer erzielte, sondern wahrscheinlich Spott und Hohn erntete, wurde er trotzdem in seiner Hoffnung nicht irre. Jedoch der Mann aus christlichen Landen kam nicht, er aber sank am 6. Mai 1620 im Alter von 77 Jahren ins Grab.

IV

Nach seinem Tode kam der Mann aus christlichen Landen, wiederum eine merkwürdige, abnorme Persönlichkeit, der Arzt Jakob ben Chajjim Zemach. Ein Maranne, hatte er wahrscheinlich in Salamanka Medizin studiert, konnte jedoch die religiöse Heuchelei und den Glaubenszwang nicht länger tragen und flüchtete von der pyrenäischen Halbinsel hinweg. Etwa um 1619 war er nach Safet gekommen. Sechs Jahre gab er sich ununterbrochen mit unglaublichem Fleiße talmudischen Studien hin und versenkte sich dann mit ebenso großem Eifer in die Kabbalah. Da Safet seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts zu einem kabbalistischen Stapelplatz geworden und auf die lurjanische Lehre eingeschworen war, kaufte er alle Schriften, welche dieses System behandelten, merkte indes bald, daß er hierzu nach Damaskus an die Quelle gehen müsse. Hier fand er bei dem Sohne Vitals, Samuel, gute Aufnahme und die Schriften von dessen Vater. Er schrieb sie ab, ordnete sie, arbeitete daraus verschiedene Auszüge und

Handbücher und verkaufte seine Ausarbeitungen für gutes Geld. In Jerusalem, wohin er alsdann seinen Wohnsitz verlegt hatte, fand er zu seinem Erstaunen in einer Genisah allerlei wertvolle Reste und Schriften Vitals, die er ans Licht zog, ebenfalls verarbeitete und in Abschriften weitergab. Meier Popers aus Prag, in Krakau gebildet, den des Wissens heißer Durst zu Zemach nach Palästina trieb, lernte bei dem letzteren die Vitalsche Schrift עץ חיים kennen. Nachdem er die einzelnen Abschnitte wiederum nach seinem Gutdünken umgestellt und ungeordnet hatte, wurde diese Rezension unter dem Titel עץ חיים abschriftlich verbreitet und galt als die echte Lehre Lurjas; doch gelangte das Buch erst spät im achtzehnten Jahrhundert zu Korzec in den Druck. Ein anderer Schüler Zemachs, Nathan Spiro Aschkenasi, gewöhnlich נשי"א genannt, ordnete die Gebetserklärungen und Andachten in einem Werk מאורות נתן, das aber bis heute vor Druck bewahrt blieb. Die mystischen Schriften Vitals, meist nach der Rezension und Umarbeitung Zemachs wurden erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts durch die kabbalistische Presse von Korzec veröffentlicht; bis dahin kursierten sie in zahlreichen von der Hand geschriebenen Exemplaren und sind noch heute als Handschriften durchaus nichts Seltenes.

V

Die Lehre Lurjas ist also durch zwei oder drei Medien hindurchgegangen, bevor sie in ihrer angeblich beglaubigten Form an uns gelangte. Chajjim Vital hat sie gesammelt und systematisiert, Jakob Zemach hat sie geordnet und bearbeitet, dann hat er selbst einen Teil, einen andern Meier Popers, einen dritten Nathan Spiro redigiert. Lurja hat in keinem kabbalistischen Werk seine Anschauungen irgendwie niedergelegt; ob die vielfachen Notizen von seiner Hand, von denen öfters gesprochen wird, authentisch sind, bleibt ungewiß. Chajjim Vital sowohl wie seine Mitschüler haben das, was sie gehört, doch nur nachträglich notiert. War also Chajjim Vital wirklich nur der Sammler und Interpret des lurjanischen Systems oder vielleicht gar sein Schöpfer und Urheber? Die Ausführung und Ausarbeitung ins einzelne gehört ihm sicherlich an, was bleibt dann noch für Lurja übrig? Wir müssen, um dies festzustellen, die mangelhaften Sammlungen der anderen Schüler, besonders die Darstellung des Israel Saruk zur Vergleichung heranziehen. Saruk ist nun zwar ein rühriger Agitator und erfolgreicher Propagandist gewesen, aber ein schlechter Schriftsteller; seine Darstellung ist unbeholfen, dürr und farblos, ein Phantast ohne Phantasie. Doch vermögen wir durch diese Vergleichung immerhin zu erkennen, daß Lurja *sämtliche früheren kabbalistischen Lehrbegriffe systematisch zusammenfaßte, daß er neue Gedanken, allerdings seltsame Abstraktionen, hinzugefügt und hineingewebt, und daß er die Abstraktionen zu plastischen und anschau-*

lichen Vorstellungen zu gestalten sucht. Er geht dabei vom Sohar aus, indem er an die dunkelste und unverständlichste Partie dieses Buches, an die Idras anknüpft, um sie zur Grundlage seines Systems zu machen.

Der *Sohar*, wie er uns gedruckt vorliegt, ist nämlich kein einheitliches Werk, er setzt sich vielmehr aus den verschiedenartigsten Bestandteilen zusammen, die sich zwar nicht ganz unmotiviert, aber doch systemlos durcheinander schieben. Die ersten Typographen, denen alle späteren Herausgeber gefolgt sind, mögen dies verschuldet haben, da sie, ohne sich hierüber irgendwie zu äußern, entweder ihre handschriftlichen Unterlagen kritiklos nachgedruckt haben oder bei der Einordnung der heterogenen Stücke sich von äußerlichen Motiven leiten ließen. Die wichtigsten und wesentlichen Bestandteile sind die drei folgenden Partien:

1. Der eigentliche Sohar, מדרש דר' שמעון בן יוחאי, zeigt haggadischen Typus, er begleitet den Wortlaut der fünf Bücher Moses mit einem erbaulichen, zumeist aus der Haggadah geschöpften, mystisch zugestutzten Kommentar.

2. Der „treue Hirt“ רעיא מהימנא (pastor fido) beschäftigt sich mit der Halachah, indem er sie mystisch ausdeutet. Etwa nach der Analogie des Maimunischen ספר המצוות zählt er die 613 Gebote und Verbote der jüdischen Religion auf, zieht auch das Sittengesetz hinein und stellt als erstes Moralprinzip die „Furcht Gottes“ auf, so daß von da ab die Sittenbücher des Judentums von diesem ethischen Grundsatz ausgehen, während bis dahin, wie z. B. in dem Moralbuch ספר הישר von Serachjah ha-Jewani, „die Liebe Gottes“ als oberstes Moralprinzip in den Vordergrund gestellt wurde.

3. Die Idras, drei zusammengehörige Abhandlungen von einer Dunkelheit und Rätselhaftigkeit, die jeder Erklärung spottet: a) Die große Idra אדרא רבא, d. h. die große Versammlung oder Sitzung, in welcher Simeon ben Jochai seine auserwählten Jünger um sich sammelt und sich mit ihnen über die höchsten Probleme der Theosophie unterredet; b) Die kleine Idra אדרא זוטא, d. h. die kleine Sitzung, welche Simeon ben Jochai zu demselben Zweck unmittelbar vor seinem Tode abhält; c) das Buch des Geheimnisses ספרא דצניעותא, ein freier, summarischer Abriss der beiden Idras mit Anlehnung an die ersten Verse der Genesis. In diesen drei Abhandlungen, in denen man fast eine Persiflage der Mystik argwöhnen könnte, wenn nicht ein schwerer, heiliger Ernst auf jedem Worte lagerte, wird die Gestaltung der Welt im Symbol der äußeren Organe des menschlichen Körpers entwickelt; den schöpferischen Prinzipien werden dabei die wunderlichsten, voll und bedeutsam klingenden Namen beigelegt und dieselben darnach differenziert.

Auf die Idras, diesen besonders dunklen Grund, hat Lurja sein System gestellt. Während man bis dahin in der jüdischen Literatur mit großer Vorliebe den Menschen als einen Mikrokosmos zu betrachten pflegte, hat er

daraufhin den Gedanken umgedreht und die Welt als einen Makroanthropos d. h. „einen Menschen im Großen“ erklärt, wobei er alle Gegensätze, die übernatürlichen wie die natürlichen, auf das männliche und weibliche Prinzip zurückführt, die nach gegenseitiger Vereinigung streben und in der erreichten Vereinigung die Annäherung zur Einheit der Welt mit Gott immer mehr fördern und bewirken. Von diesem Gesichtspunkt aus verwandelt er einerseits die seltsamen Bezeichnungen der Idras, wie Urmensch, der Alte der Tage, der Langmütige, Vater und Mutter, der Kurzmütige (= Unnachsichtige) usw. in verschiedene Stufen und Phasen des schaffenden Prinzips, und gewinnt andererseits eine größere Reihe von Mittelgliedern, um die Kluft zwischen Gott und Welt auszufüllen oder vielmehr die göttliche und unendliche Kraft allmählich zu einer endlichen, materiellen Welt hinüber zu leiten.

VI

Es ist ein Axiom der Kabbalah, Gott selbst aus jeglicher Betrachtung und Spekulation auszuschneiden. Gott ist in seiner Ewigkeit, Heiligkeit und Unermesslichkeit, wie er alles Dasein in sich aufnimmt und ausfüllt, so erhaben über jede dem Menschen mögliche Vorstellung, daß er auch dem Denken unnahbar bleibt. Er ist in seiner Einheit und Vollkommenheit so ganz und gar unbegreiflich, daß wir nicht einmal das Recht haben, ihn mit einem Namen zu bezeichnen; als einzige Bezeichnung erscheint nur אֵין סוּף „der Unendliche“, der nach keiner Seite hin Begrenzte, allenfalls zulässig. Wohin jedoch das menschliche Denken eine ahnende Welle hintreiben kann, das ist der *Wille* Gottes, die in ihm ruhende Schöpferkraft. Wenn auch die Kabbalah beständig von Gott spricht, so will sie doch stets darunter nichts anderes als den göttlichen Willen oder eine vom göttlichen Willen ausströmende Potenz verstanden wissen. Was ist nun der göttliche Wille, der nicht Gott selbst und dennoch mit ihm und in ihm eins und ungeteilt sein soll? Im Sinne Lurjas wird erklärt: Der Wille Gottes ist die Gesamtheit der in Gott ruhenden Ideen (עולם המחשבה).

Gott, der alles Dasein ist und alles Daseiende in sich befaßt, hat, um der Weltidee eine schöpferische Entfaltung zu gewähren, sich in sich selbst zusammengezogen und damit gleichsam einen Raum leergemacht und freigegeben, in welchem die Ideen ein eigenes selbständiges Dasein entwickeln und betätigen können. Das ist die Lehre vom Zimzum (צמצום), von Gottes Selbstkonzentration, um welche Lurja die Kabbalah bereichert, ohne daß wir genau nachweisen können, woher er diesen neu eingeführten Gedanken geschöpft hat. Der Gedanke selbst ergibt zwar eine durchaus räumliche und körperliche Vorstellung, aber eine solche Vorstellung will nicht wörtlich genommen sein, sie dient nur zum Gleichnis für das Denken, um den Beginn der Schöpfung, der göttlichen Ausströmung zu symbolisieren und, soweit es angeht, zu veranschaulichen.

In dem derartig entstandenen Raum hat das Licht Gottes seinen Abglanz zurückgelassen, ist ein Strahl davon zurückgeblieben; er ist das „Urlicht“ (אור קדמון, אור קדמון), welches in Verbindung mit der Schöpfungs-idee sich fast gar nicht modifiziert, aber doch zur Urluft (אור קדמון) wird, indem der unerkennbare, transzendente Urpunkt gestaltend hervor-zubrechen beginnt. Dieser Urpunkt ist der erste Buchstabe des heiligsten, schafensmächtigen Gottesnamens des Tetragrammatons יהוה, das Jôd; sobald das Jôd (י) das Licht (אור) durchdringt, wird aus demselben die Luft (אור), Der Urpunkt, das י (Jôd), erweitert sich zur geraden Linie zum ו (Waw), und aus י (Jôd) und ו (Waw) geht dann das ה (He) hervor, die Fläche; doch ist all dies stets nur geistig und ideal zu verstehen.

Aus dem Urlicht entwickelt sich der „Urmensch“ (אדם קדמון), der Prototyp des ganzen Weltprozesses. Mit ihm setzen die zehn Sefirot ein, deren oberste Spitze, die Krone (כתר), den Urmenschen darstellt, noch ganz unerkennbar und unbestimmbar.

Um nun zu irgendwelcher Erkennbarkeit zu gelangen, bedarf der „Urmensch“ der Gewandung, eines Gefäßes. So geht aus ihm der „Langmütige“ (אריך אנפיו) hervor, d. h. die vollkommene, unbegrenzte Liebe und Güte. Aber die von dem „Langmütigen“, der uneingeschränkten Liebe hervorge-rufenen Weltkomplexe bleiben ohne Bestand, sie zerfallen, bis der Langmütige sich zu „Vater und Mutter“ (אבא ואמא) differenziert, d. h. nunmehr in ein männliches und weibliches Prinzip auseinanderght. Als bemerkenswert muß dabei hervorgehoben werden, wie die Kabbalah dem weiblichen Prinzip die Strenge, die Unerbittlichkeit, das schonungslose Recht zuschreibt, während ihr das männliche Prinzip als Vertreter der Nachsicht, der vermittelnden Güte und Versöhnung erscheint.

Durch Vermittlung von „Vater und Mutter“ erzeugt der „Langmütige“ aus sich selbst seinen Gegensatz, den „Kurzmtigen“ (זעיר אנפיו), d. h. das strenge Recht, die strafende Gerechtigkeit, welche das Gesetz der Vergeltung durchzuführen bestrebt ist. Ihm steht ein weibliches Prinzip zur Seite (זעיר ונוקביה), dessen Bestimmung jedoch nicht klar erscheint. Jedenfalls modifiziert sich der Kurzmtige, sobald er sich mit einem höheren, ihm übergeordneten Element vereinigt, zur Barmherzigkeit (רחמים), durch welche der Bestand und der Erfolg der Schöpfung verbürgt wird.

Mit der Differenzierung von „Vater und Mutter“ beginnen die Schöpfungs-ideen sich zu personifizieren, es entstehen die *Personifikationen*, *Parzufim* (פרצופים); – ein verschwommener, sehr unklarer Begriff. Man scheint darunter personifizierte Ideale zu verstehen, von denen ein Teil männlichen Charakter, ein anderer Teil weiblichen Charakter zeigt, welche mit ihren Kräften den ganzen Kosmos beherrschen, und in denen sämtliche zehn Sefirot sich wirksam erweisen. Vom „Vater“ geht als männliche Personifikation „Ur-Israel“ aus (פרצוף ישראל סבא), von der „Mutter“ die weibliche Personifikation, die „Einsicht“ (פרצוף תבונה), an die sich die Personifi-

kation „Leah“ (פרצוף לאה) anschließt; die letztere steht auch mit dem „Kurz-mütigen“ in Verbindung, von welchem die männliche Personifikation „Jakob“ (פרצוף יעקב) und die weibliche „Rahel“ (פרצוף רחל) abzweigen.

Der „Kurz-mütige“ mit seiner Dependenz, welche von den Personifikationen „Jakob“ und „Rahel“ gebildet wird, schließt das Weltsystem Aziluth (אצילות) ab, die Welt der reinsten und höchsten Ausstrahlung Gottes; es geht nun, indem es sich zu vergrößern beginnt, in das Weltsystem Beriah (בריאה) über, d. h. die Welt der Schöpfung, welches das Weltsystem Jezirah (יצירה), d. h. die Welt der Formenbildung, aus sich heraussetzt, um als letztes das Weltsystem Assijah (עשיה), d. h. die Welt der Individualisierung, der Leidenschaften, der Schalen (קליפות) hervorgehen zu lassen.

In jedem Weltsystem wirken die zehn Sefirot als intellektuelle und moralische Triebkräfte. Doch macht sich bei ihrer Auffassung in der Lurja-Vitalschen Anschauung eine wesentliche Verschiedenheit von der älteren Kabbalah bemerkbar. Während die ältere Kabbalah die Sefirot als reale, an sich existierende Potenzen auffaßt, betont die Lurja-Vitalsche Lehre die absolute Wesenheit des Urmenschen, des Langmütigen usw. so stark, daß die von ihnen getragenen, in ihnen sich äußernden Sefirot ihr substantielles Sein, ihre dynamische Selbständigkeit verlieren. Die Sefirot sind daher als die verschiedenen Energien jener absoluten Urwesen anzusehen. Die zehn Sefirot oder Energien werden meist in fünf Kategorien geschieden. Die wichtigsten und obersten sind die drei intellektuellen: 1. כתר (Krone), 2. חכמה (dieschöpferische Weisheit) 3. בינה (die nachschaffende Einsicht). Alsdann folgen die moralischen Sefirot, welche mehr oder weniger als Einheit aufgefaßt werden: 4. a, חסד, b, גבורה, c, תפארת, d, נצח, e, הוד, f, יסוד. Endlich 5. מלכות (Herrschaft) die regsamste, fortleitende und fortpflanzende Sefirah. Dazu wird ferner nach בינה eine neue Sefirah eingeschoben: רעת (Erkenntnis), und an Stelle von מלכות wird als letzte Sefirah עפרה, zumal im Weltsystem Aziluth, öfters genannt, weniger um einem metaphysischen, als vielmehr einem bibelexegetischen Bedürfnis zu entsprechen.

In der Psychologie wird die alte, auf die Religionsphilosophie zurückgehende Seeleneinteilung beibehalten, wonach fünf Seelenkräfte unterschieden werden, und zwar: 1. נפש, die vegetative Seele, 2. רוח, eigentlich animalische Seele oder der sinnlich erkennende Geist, 3. נשמה, die Vernunftseele, die aus einem höheren Weltsystem stammt und zu diesem wieder aufstreben soll, 4. חיה, die hohe Vernunftseele, die dem Weltsystem Beriah (בריאה) entstammt, und 5. יחידה, die höchste, die Mosesseele, die zum höchsten Weltsystem Aziluth אצילות, zu Gott, sich aufschwingt. Mit besonderer Wichtigkeit wird jedoch die Seelenwanderung, Metempsychose, behandelt und die Lehre aufgestellt, daß nicht nur schuldbelastete Seelen zur Strafe ihrer Sünden oder zu ihrer Läuterung in andere Menschen oder Tiere, Pflanzen und Stein einziehen müssen, sondern auch edle und verdienstvolle Seelen, vornehmlich die hohen Geister der Vorzeit, zu ihrer

Unterhaltung oder zu höheren Zwecken bald Funken, bald erhebliche Stücke ihrer Psyche auf lebende Menschen übertragen, oder sich vorübergehend mit ihnen vergesellschaften.

Am schlechtesten kommt die Kosmologie bei Lurja, wie überhaupt in der Kabbalah, weg. Sie wirtschaftet einerseits, ebenso wie die Religionsphilosophie, mit den alten Aristotelischen Ladenhütern der vier Elemente, und verwendet andererseits für den Aufbau der irdischen Welt die קליפות, die Schalen, Hülsen und Abfälle der oberen Welten. Der Kabbalah kommt es jederzeit weit mehr, als die irdischen Erscheinungen zu erkennen, darauf an, die schwierigen Bibelstellen, die Bedeutung der Ritualien, die Wirkung der Gottesnamen und des Gebetes zu erklären und zu begründen. Sie nimmt daher an, daß das Räderwerk des Alls von den moralischen und intellektuellen Energien der oberen Weltsysteme getrieben wird, und daß die moralische Energie sich auf Erden in mechanische Bewegungskraft umsetzt. Ebenso pflanzen sich die sittlichen und frommen Intentionen, Gebete und Handlungen in ihren Wirkungen nach oben fort, lösen in den höheren Welten die oberen korrespondierenden Moralkräfte, die als מ״ן נוקבין „Weibliches Wasser“ öfters bezeichnet werden, aus, und indem die letzteren nach unten auf die Erde zurückwirken, setzen sie die von ihnen ausgehenden mechanischen Kräfte in solche Bewegung, daß sie der frommen Handlung oder dem richtigen Gebet entsprechend wirken müssen.

Im Zusammenhang damit steht das groteske Spiel mit den Gottesnamen, mit den Buchstaben und grammatischen Zeichen, welche teils versetzt und miteinander ausgetauscht, teils ausgezählt und bewertet werden, ohne daß man hierfür eine andere Regel angeben kann, als die bloße Willkür und den Wunsch, irgendwelche Aufstellungen aus der heiligen Schrift als berechtigt nachzuweisen und zu begründen. Solche Manipulation, zuweilen durch ihren Geist ansprechend, noch häufiger burlesk wirkend, nimmt im Lurja-Vitalschen System einen überaus breiten Raum ein, umrankt und durchsetzt, wie undurchdringliches Schlinggewächs, alle Betrachtung und Beweisführung, um sie für unser heutiges Denken und Fühlen geradezu ungenießbar zu machen.

Eine Konsequenz dieser Lehre bilden die von Lurja aufgestellten כוונות Kawwanoth, d. h. die Konzentrierung der Gedanken bei einem Gebet auf einen bestimmten Gottesnamen, und יחודים Jichudim, d. h. die Weise, den für die besondere Gelegenheit geeigneten Gottesnamen in der Wortzusammensetzung eines Gebetes hervortreten zu lassen und auszusprechen. Diese Andachtsmethoden nebst allerlei Zusätzen zu dem üblichen Gebet, wie namentlich Gebetsstücken und Gepflogenheiten für den Sabbath, haben den Lurja-Vitalschen Anschauungen Eingang in die Ghettos geschafft, den intensivsten Einfluß geübt und die weiteste Verbreitung gefunden.

Man muß gestehen, es liegt etwas Großartiges darin, wie die Kabbalah, zumal in der Lurja-Vitalschen Fassung, obwohl sie im Grunde den In-

tellektualismus vertritt, die sittliche Ordnung als das höchste Grundgesetz der Weltentwicklung auf das Eifrigste nachzuweisen sich bemüht. Die höchste Intelligenz, mit welcher der erste erkennbare Schimmer des Absoluten in die Welt dringt, der „Langmütige“ gilt ihr zugleich als die reinste und umfassendste Liebe חסד. Ihr gegenüber steht als Gegensatz die Idee der strengen Gerechtigkeit ג'ן. Zwischen beide tritt vermittelnd die Barmherzigkeit – רחמים. Durch die letztere erst erlangt der Weltprozeß wirklichen Bestand. Indes schwankt und schwingt der Lauf des Weltprozesses zwischen diesen Polen beständig hin und her; wenn es der Barmherzigkeit gelingen wird, ein unverrückbares, unerschütterliches Gleichgewicht herbeizuführen, dann ist עולם התקון „die Weltordnung in ihrer Vollkommenheit“ erreicht, ist auch für Israel die Erlösungszeit eingetreten. Einen Abglanz, einen Reflex von עולם התקון, dieser vollkommenen Weltordnung, stellt der Sabbath mit seiner heiligen Ruhe, mit seinem überirdischen Frieden und Glanz dar, während die sechs Werkeltage, an denen die קליפות die „Schalen“, die Leidenschaften walten, uns die Macht der עולם התורה „der Welt des Wirrwarrs“ fühlen lassen.

Seitdem das kabbalistische Licht der Lurja-Vitalschen Theorie in die Welt leuchtet, hat sich die Periode der vollkommenen Weltordnung עולם התקון vorzubereiten begonnen, so daß sie nicht mehr lange aufzuhalten ist. Je mehr die Kenntnis dieser Theorie sich verbreitet und je weiter sie vordringt, um so mehr wird der Eintritt der Gnadenzeit von עולם התקון gefördert und beschleunigt. Wer dazu hilft, solche Kenntnis in weitere Kreise zu tragen, erwirbt sich ein hohes Verdienst um Gott und Menschen; sobald die kabbalistische Lehre das Gemeingut aller geworden, ist die Welt erlöst – sagen die Mythen der Lurja-Vitalschen Schule.

VII

Wer es als ein Ziel, aufs innigste zu wünschen, als eine Aufgabe, des Schweißes der Edlen wohl wert, erachtet, in die dunkeln Bücher der Idras einiges Licht und Verständnis zu bringen, sie mit den anderen Teilen des Sohar zu harmonisieren, ihre seltsamen Begriffe zu umschreiben und in das kabbalistische System einzufügen, der muß von Lurja rühmen, daß er diese Aufgabe mit bewundernswertem Scharfsinn gelöst und das ganze kabbalistische Material zu einem reich gegliederten System verarbeitet hat. Die Kabbalah nahm infolgedessen einen Aufschwung und gewann eine Ausdehnung, wie sie solche vorher niemals im Judentum besessen; sie war auf ihrem Höhepunkt angelangt, den sie nicht mehr überschritten hat. Alle Philosophie war zurückgedrängt; das Lurja-Vitalsche System dominierte so sehr, daß es allein als die wahre und echte Kabbalah angesehen wurde. Die hervorragenden Geister des Judentums beschäftigten sich eifrig mit

diesen Theorien, die von ihnen interpretiert und weiter ausgebaut wurden; die großen Gemeinden hielten bei der Auswahl ihrer Rabbinen darauf, daß ihr geistliches Oberhaupt nicht nur eine talmudische Autorität, sondern auch mit der Kabbalah wohl vertraut sei. In der Tat hat die Lurja-Vitalsche Schule die kabbalistischen Probleme überaus vertieft und bereichert, sie hat dem kabbalistischen Denken und Kombinieren eine Fülle von neuen Ideen und Anregungen dargeboten, – freilich glänzende Phantasmagorien, schillernde Seifenblasen! Wohl fehlt es ihr auch nicht an spekulativen Gedanken von wertvollem Gehalt; aber selbst der Genuß daran wird dem Leser getrübt und verleidet durch die alles überwuchernde Buchstabenalgebra, die für die Gottesnamen und die heilige Schrift planlos in Anwendung kommt, und durch die mehr oder minder gekünstelten Wortspiele, bei denen Silben und Zeichen nach Lust und Laune verschoben und verschoben werden. Vielleicht aber lag gerade darin, wie in ihren Gebetsformeln und Ritualien, in ihrer Empfehlung, den Sohar auch ohne Verständnis zu lesen, die suggestive Kraft, mit der die Kabbalah alle Kreise des Ghettos in ihren Bann zog. Wer kann es leugnen, daß damit schwere und böse Schatten in den Ghettos aufstiegen, daß krasser Aberglauben und schädlicher Wahn immer tiefer in die Gemüter einsickerten, daß Scharlatane und Abenteurer die günstige Gelegenheit benutzten, um die Leichtgläubigkeit auszubeuten, und dadurch das Judentum kompromittierten! Wer will andererseits die wohltätigen Wirkungen verkennen, in denen die Lehre des Ri-ha-kadosch ihren Einfluß auf die große Menge, auf die jüdische Volksseele bekundet hat!

Sie hat eine neue Quelle des Mutes, der Kraft, zu dulden und zu tragen, den Gequälten und Verzagten eröffnet, als im 17. und 18. Jahrhundert wiederum schwere Stürme und Verfolgungen über zahlreiche Gemeinden hereinbrachen. Die Überfülle von Hoffnung, wie sie ganz besonders durch die Lurjanische Kabbalah so zuversichtlich strömt, daß man es auf allen ihren Blättern vom baldigen Triumph Israels raunen und rauschen hört, sie hat den Glauben gehoben, die Nerven gestählt, den Blick unverwandt an den Himmel geheftet, an welchem die Hoffnungssterne dem trostbedürftigen Auge nimmer entschwanden.

Sie war es, welche durch ihr stetes Erklären und Vorhalten der menschlichen Unvollkommenheit, durch ein schematisches Ausmaß der Bußübungen die Gewissen schärfte und das Pflichtbewußtsein stärkte.

Mochten immerhin ihre Wahngelbte und Schreckvorstellungen als Motive gewirkt haben, sie war es, welche im Judenquartier, wo man den Zusammengepferchten Raum, Luft und Erwerbsgelegenheit so sehr verschränkte, daß nicht selten zwei oder gar drei Familien in einem und demselben Zimmer zusammen hausen mußten, trotzdem Zucht und Sitte aufrecht erhielt. Selbst Anstand und gesittetes Verhalten lernte man aus kabbalistischen Sittenbüchern, in denen zu lesen zum guten Ton und zur Bil-

zung gehörte, wie z. B. aus dem ראשית חכמה von Eliah de Vidas und aus dem של"ה des Jesajah Horwitz, wo ganz vortreffliche Bemerkungen darüber sich finden.

Wenn in jeder menschlichen Brust etwas ruht, das ab und zu nach Besserem und Höherem sich sehnt, als die Alltäglichkeit bietet, wenn das Gemüt sich zuweilen Flügel wünscht, um über den Staub der Erde hinaus in die lichte Höhe einer reinen Atmosphäre sich empor zu heben, so haben die Bewohner des Ghetto, denen außer dem Talmud alle Bildungs- und Anregungsmittel verschlossen waren, Sammlung und Spannung und Schwung in den populären Schriften der Kabbalah, in ihren Sprüchen, ihren Wortspielen und Märlein gesucht und gefunden. Sogar die Poesie, der Reiz, womit ehemals der Sabbath das Ghetto vergoldete, hat vielleicht seine leuchtendsten Farben aus der Lurjanischen Mystik geschöpft.

Kein Zweifel! Wie man immerhin den objektiven Wert der Lurjanischen Kabbalah einschätzen will, welche schwere Mißstände sich in ihrem Gefolge später einstellten, – zu ihrer Zeit hat sie in bösen, trüben Tagen an der Judenschaft eine Kulturmission erfüllt, in einem anderen Sinne freilich, als ihre Schöpfer und Meister es beabsichtigt und geahnt haben.

PHILIPP BLOCH

- 1841 Am 30. Mai in Tworog, Oberschlesien, geboren.
 1860–1867 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität Breslau.
 1864 *Rabbi Simon ben Gamliel II.* MGWJ (13).
 1865 Dr. phil. Breslau. Dissertation: *Über den Gottesbegriff bei Aristoteles.*
 1868–1870 Schulleiter in München.
 1870 *Die zweite Übersetzung des Saadianischen Werkes „Emunoth Deoth“.* MGWJ 19, 401–414, 449–456.
 1871–1920 Rabbiner der Brüdergemeinde in Posen.
 1876 *Professor Rohlings Falschmünzerei auf talmudischem Gebiet.* Posen, 31 S.
 1879 *Saadiab. Vom Glauben und Wissen.* Aus dem Hebräischen übersetzt und erläutert. München, 101 S. (Emunoth Wedeoth. Einleitung und Buch 1).
 1879 *Die Willensfreiheit von Chasdai Kreskas* (5. Abschnitt des 2. Traktats aus dem „Gotteslicht“). München, 42, 12 S.
 1885–1886 *Studien zur Aggada.* MGWJ (34–35), 166–184, 210–224, 257–269, 385 bis 404; 165–187, 389–405.
 1887 *Die ersten Kulturbestrebungen in der jüdischen Gemeinde zu Posen unter preußischer Herrschaft.* Jubelschrift H. Graetz, 25 S.
 1892 *Die Generalprivilegien der polnischen Judenschaft.* Posen, 120 S.
 1893 *Die Jorde Merkaba, die Mystiker der Gaonimzeit.* MGWJ (37), 18–25, 69–74, 257–266, 305–324.

- 1894 *Die Jüdische Religionsphilosophie.* In: Winter und Wünsche, Die Jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, II, S. 697–794.
- 1896 *Übersetzungsprobe aus der Pesikta de Rab Kahana.* Festschrift M. Steinschneider. 41–71.
- 1896 *Die jüdische Mystik und Kabbala.* In: Winter und Wünsche III, S. 217–286.
- 1898 *Heinrich Graetz. A Memoir.* Philadelphia. (Epilog für die amerikanische Ausgabe von Graetz: Geschichte der Juden), 86 S.
- 1900 *Luzzatto als Religionsphilosoph.* In: Samuel David Luzzatto. Ein Gedenkbuch, S. 49–71.
- 1903 *Der Streit um den More des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrhunderts.* MGWJ (47), 153–169, 263–279, 346 bis 356.
- 1903 *Der Mamran, der jüdisch-polnische Wechselbrief.* Festschrift Abraham Berliner, S. 50–64.
- 1904 *Heinrich Graetz.* (Deutsche Fassung des engl. Epilogs) Sonderabdruck aus MGWJ, (48). 117 S.
- * 1905 *Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister.* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wiss. des Judentums.) Preßburg, 76 S.
- 1908 *Biographie von Heinrich Graetz.* In: Graetz, Geschichte der Juden, I (2. Aufl.).
- 1908 *Charakteristik und Inhaltsangabe des „More Nebuchim“.* In: Sammelwerk Mose ben Maimon, sein Leben, sein Werk und sein Einfluß, I. Leipzig, 62 S.
- 1912 *Spuren alter Volksbücher in der Agada.* „Judaica“. Festschrift Hermann Cohen, S. 703–721.
- 1913 *Volksbildung.* In: Soziale Ethik im Judentum. Herausgegeben vom Verband der deutschen Juden. Berlin, S. 98–110.
- 1915 *Rom und die Mystiker der Merkaba.* Festschrift Jakob Guttman, S. 113–124.
- 1917 *Gedächtnisrede auf Martin Philippson.* Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Breslau, 16 S.
- 1919 *Die Piska zum Wochenfest.* MGWJ (63), 131–137.
- 1920–1923 Im Ruhestand in Berlin.
- 1920 *Aus der Geschichte der israelitischen Brüdergemeinde.* In: Posener Jüdische Zeitung, I.
- 1921 *Adolf Jellinek nach seiner geistigen und wissenschaftlichen Bedeutung.* Jahrbuch für jüd. Geschichte und Literatur. Bd. 24, 122–138.
- 1923 Am 3. Februar in Berlin gestorben.

Mitbegründer und Vorstandsmitglied der Gesellschaft für die Wissenschaft des Judentums, des Gesamtarchivs der deutschen Juden, der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.

Bibliographie: Brann, Marcus. In: *Geschichte des jüd.-theol. Seminars . . . in Breslau.* Breslau 1904, S. 146–147.

GERSHOM GERHARD SCHOLEM

DIE THEOLOGIE DES SABBATIANISMUS IM LICHTE
ABRAHAM CARDOSOS*

I

Die Kenntnisse, die man bisher über die sabbatianische Bewegung besitzt, die messianische Bewegung um Sabbatai Zwi (1626–1676), sind außerordentlich dürftig. Wohl haben wir genug historische Nachrichten über das Leben Sabbatai Zwis und die Geschichte seines Abfalls, aber über das eigentlich Entscheidende: die tiefgreifende religiöse Bewegung, die innerhalb des Judentums nach seinem Übertritt vor sich ging, weiß man nur wenig. Die haßerfüllten Polemiken der Ketzerriecher sind eine trübe Quelle. Hier hat sich an der jüdischen Geschichtsschreibung bitter jener auffallende Mangel an theologischem Interesse gerächt, durch den sie jeden zurückstößt, der über die Religionsgeschichte des Judentums bei ihr Belehrung sucht. Nirgends tritt es sichtbarer hervor als am Sabbatianismus, daß mehr als der historische Schauplatz einer Bewegung, wie er in historischen Daten zu beschreiben ist, ihr metaphysischer Schauplatz, der sich in ihren theologischen Voraussetzungen eröffnet, den Schlüssel zu ihrem Verständnis liefert. Was eigentlich im Grunde hier mitten im Herzen des Judentums passiert ist, mußte stets unklar und rätselhaft erscheinen, solange man die Theologie dieser Bewegung und ihre Beziehung zu der des zeitgenössischen Judentums ohne sachlichen Ernst betrachtete. *Die Theologie des Judentums im 17. Jahrhundert* aber war die lurianische Kabbala – bis heute noch eine der stärksten pièces de résistance der Wissenschaft vom Judentum. Und jenen einzigen Religionshistoriker des Judentums – außer Nachman Krochmal, der für diese Periode nicht in Betracht kommt –, den überhaupt ein echtes theologisches Interesse leitete: Abraham Geiger hat die Plattheit seiner Intention an begrifflicher Erfassung jenes Schauplatzes der sabbatianischen Bewegung gehindert. So ging es ihr, wie es lange genug der Gnosis erging: ihr Bild wurde von ihren Gegnern, den Polemikern und Ketzerebestreitern bestimmt. Und daß in solchem Bilde die Tiefe einer, sei es noch so abwegigen Intuition nur zu leicht in seichtes Geschwätz umgeleitet wird, ist der Religionsgeschichte peinvoll bekannt. Selbst als man in neuerer Zeit

* Der Jude, Sonderheft zum 50. Geburtstag Martin Bubers. 1928. S. 123–139. Wieder abgedruckt in: „Judaica“, Frankfurt/M. 1963, S. 119–146.

auf die Schriften der Sabbatianer selber aufmerksam wurde, feierte jener Mangel an theologischem Interesse seinen letzten traurigen Triumph: man benutzte sie wohl in dem, was sie an Dokumentarischem zu liefern imstande waren, das eigentlich Sachlich-Theologische aber blieb links liegen. Bis heute noch ist kein einziger größerer Traktat aus der Feder offener Sabbatianer unverkürzt gedruckt – es existieren deren genug! – und manche Äußerungen der Historiker, mit denen sie über solche theologischen Darlegungen, in denen das Innerste der Bewegung nach Ausdruck ringt, zur Tagesordnung übergehen, sind erstaunlich. So begreift sich die Unsicherheit, die die geschichtsphilosophische Würdigung dieser Häresie beherrscht.

Von wem die Gedankengänge stammen, von denen hier die Rede sein soll, ist nicht bis ins letzte klar und wird es wohl kaum je werden. Im Grunde ist es gleichgültig. Daß sie von Sabbatai Zwi selbst stammen, ist so gut wie ausgeschlossen. Von ihm scheint, soweit man heute urteilen darf, die Theorie derer herzurühren, die das Judentum verlassen haben – aber die eigentliche Problematik, von der hier gehandelt werden muß, zeigt diese Theorie gar nicht auf, die darauf hinausläuft, daß mit dem Erscheinen Sabbatai Zwis sich die Gottheit auf eine tiefere und unerreichbare Schicht des Seins zurückgezogen und in Sabbatai Zwi die als Gottmensch inkarnierte Sefhira *Tiphereth* seinen Platz eingenommen habe. Für die jüdische Geschichte aber haben wirklich tiefe Bedeutung eben nur jene Kreise der sabbatianischen Bewegung, die innerhalb des Judentums geblieben sind, und deren wichtigster Vertreter, Cardoso, hat die Lehre von der Inkarnation des Gottmenschen erbittert abgelehnt.

Abraham Michael *Cardoso* (1627–1706) ist es, auf dessen (unedierten) Schriften die Anschauungen beruhen, die hier vom Wesen der sabbatianischen Theologie entwickelt werden sollen. In Cardoso hat der Sabbatianismus seinen großen Theologen gefunden und die jüdische Literatur einen ihrer bedeutendsten Autoren, so tief zerstörend immer der Antrieb gewesen sein mag, der von ihm ausging. Es ist ein Hohn der Wissenschaft, daß bis heute nie mehr als ein paar zusammenhängende Seiten aus den umfangreichen, fast immer systematischen Schriften dieses wahrhaftesten und überzeugtesten *Advocatus diaboli* des Judentums gedruckt sind. Einer Betrachtungsweise von so zweifelhafter Dignität wie der eines Graetz freilich erschienen diese Schriften, die kein Jude, wären sie gedruckt, ohne Erschütterung sollte lesen können, als „zusammengeschmiert“, als „Wiederholungen eines und desselben Themas und daher von geringem Interesse“ – welche entwaffnende Verständnislosigkeit vor dem Phänomen eines „Apostolats“, das seine Ideen immer wieder von neuen Punkten aus zu entwickeln strebt, spricht nicht aus solcher Logik! Einer auf ihren theologischen Gehalt abzielenden Betrachtung aber werden diese Schriften und in ihnen der jüdische Sabbatianismus, dessen vollkommenster Ausdruck sie sind, sich als das enthüllen, was sie sind: die offenbarste Krisenerklärung des Judentums,

die auf dem Boden der Kabbala denkbar ist. *Die Theologie des Sabbatianismus erweist sich als die Konstruktion eines virtuellen gnostischen Antinomismus innerhalb der Welt des Judentums und seiner Lebensordnung, aus einem dialektischen Zerfall der Grundbegriffe der lurianischen Kabbala im marranischen Geiste konzipiert.* Sie erweist sich als die Reaktion des Marranentums auf die Kabbala. Hier ist der wahre Schauplatz dieses Trauerspiels. Wohl als erster hat Carl Gebhardt auf die gefährliche Zweideutigkeit im Geiste des Marranentums mit Nachdruck hingewiesen. Man weiß aus der Responsenliteratur, daß Marranen vor rabbinischen Gerichtshöfen eine theologische „Rechtfertigung für ihr Vorgehen in den Büchern des Alten Testaments suchten und besonders in Aussprüchen des apokryphen Buches Baruch gefunden zu haben glaubten“. Sie wurden durch ihre geschichtliche Situation zu antinomistischen Perspektiven gedrängt, und es ist undenkbar, die sabbatianische Bewegung zu verstehen, ohne in Betracht zu ziehen, wie sehr der Boden des jüdischen Bewußtseins im Marranentum gefährdet war. Die Krisis, die in der Erscheinung Spinozas nach außen schlug, hat in der sabbatianischen Bewegung ihr dem Innersten des Judentums zugekehrtes Gesicht enthüllt. Wie groß der Anteil Cardosos, der selbst noch Marrane war und seine Jugend und Studienzeit in Spanien verlebte, an der Ausbildung der in seinen Schriften vorgetragenen Lehren ist, läßt sich schwer sagen. Man wird ihn aber wohl recht hoch veranschlagen müssen. Der Sabbatianismus zeigt den dialektischen Punkt auf, an dem im Bewußtsein der Marranen die kabbalistischen Begriffe – und das Judentum im 17. Jahrhundert besaß im Grunde keine anderen – zerbrachen und, wenn man will, umschlugen. Ohne daß irgendein Gebot hier übertreten zu werden schien (man macht sich eine ganz falsche Vorstellung, wenn man sich diese Sabbatianer im Sinne ihrer Gegner als Gesetzesübertreter denkt) und ohne, daß sie darauf ausging, zerfiel dieser Bewegung die religiöse Substanz des Judentums unter den Händen. In ungeheuer kühnen, ja im Bezirk des Judentums revolutionären Konzeptionen suchte man mit kabbalistischen Begriffen einen Neubau aufzuführen, ohne doch zu bemerken, daß seine Bausteine unversehens zu Chimären wurden. An einigen Punkten, an denen dieser Prozeß mit besonderer Eindringlichkeit vor Augen tritt, soll dies hier gezeigt werden: an Cardosos Gotteslehre, seiner Heilsgeschichte und Messianologie, und seiner Morallehre. Von anderem, das sich elementarer Darstellung entzieht, kann in diesem Zusammenhang nicht gehandelt werden.

Elemente eines mystischen Antinomismus finden sich schon in der älteren Kabbala in manchen Schriften, die kanonisches Ansehen genießen, ohne daß dieser ihr Gehalt der vorsabbatianischen Zeit je deutlich zu Bewußtsein gekommen wäre, wenn auch der starke Widerstand, der gegen mehrere Schriften dieser Art bei einzelnen Kabbalisten zum Ausdruck kam, zweifellos auf ein Gefühl von der theologischen Bedenklichkeit der in ihnen ent-

wickelten Gedankengänge zurückging. In der sabbatianischen Bewegung haben sich diese Elemente, die man mit dem untrüglichen Blick für Verwandtschaft als antinomistisch geladen erkannte, als Dynamit erwiesen, und in der frankistischen Bewegung, dem letzten Stadium des Sabbatianismus, hat dies Dynamit, durch eine stürmische Verlagerung entzündet, das ganze Gebäude selbst gesprengt. Für Cardoso und den jüdisch gebliebenen Sabbatianismus ist hier besonders auf das Buch *Temuna* hinzuweisen, das eine mystische Deutung des hebräischen Alphabets im Zusammenhang mit einer rein gnostischen Geschichtsphilosophie vorträgt, von der wir noch nicht wissen, wie sie in der Zeit der Entstehung dieses Buches, im 13. Jahrhundert, ins Judentum hineingeraten konnte. Das Buch lehrt einen Zyklus der Welt in sieben mal siebentausend Jahren. Je siebentausend Jahre sind eine *Schemita*, ein Weltzeitalter. Nach siebentausend Jahren bildet sich die Welt aus dem Chaos wieder neu und kehrt nach sieben mal siebentausend im Weltenjoheljahr, dem fünfzigsten Jahrtausend, in das Nichts zurück, so daß dann wieder eine Schöpfung aus dem Nichts erfolgt. In allen diesen Zyklen und Aionen bleibt die Tora das absolute Medium der Offenbarung. Sie ist das *corpus mysticum*: der entfaltete Name Gottes. Aber wie wir die Tora lesen, ist abhängig von der betreffenden *Schemita*. Wir leben in der zweiten, dem Aion der Strenge. Was wir heute hebräisch nennen, ist nichts weiter als die Art, wie in ihm die Tora gelesen wird, so daß Gebot und Verbot, rein und unrein in ihr gesetzt werden. In einem anderen Aion wird die Tora ganz anders gelesen werden und eine ganz andere Bedeutung haben. So gab es in dem vorigen, der eine *Schemitath ha-chessed*, ein Aion der Gnade war, überhaupt keine verbotenen Dinge, und im nächsten mag ganz anderes verboten sein als heute. Ja, eine diesem Kreise angehörige Schrift geht so weit zu behaupten, daß das hebräische Alphabet ursprünglich nicht aus 22, sondern aus 23 Buchstaben bestand, daß aber in diesem Aion ein Buchstabe unsichtbar geworden sei, der sich erst dem Messias, der am Ende unseres Aion den Übergang zum nächsten ankündigt, offenbaren und so die Bedeutung der Tora von Grund auf verändern werde. In den Gedankengängen Cardosos spielt die Berufung auf das Buch *Temuna* und derartige Schriften, die eine große, allein von Moses Cordovero angefochtene Autorität besaßen, eine beträchtliche Rolle.

II

Wir wissen von der Entwicklung der Kabbala, daß in ihr die Einheit Gottes zwar streng aufrechterhalten wurde, aber in einer für den Laien freilich immer problematischer werdenden Weise. Jene theosophischen Welten der göttlichen Emanationen, welche die Kabbala im Begriff der Sephiroth faßte, erwiesen sich im Sinne der tiefen Intuition der älteren

Mystiker zugleich als die Kategorien, in denen die kreatürlichen Dinge geordnet sind, und als die Perspektiven, in denen der tief in die Erscheinung versenkte Blick das Göttliche zu visieren imstande war. Freilich ist die Beziehung dieser Welt von göttlichen Modi *Middoth*, die etwas wie eine unerschaffene mystische Gestalt des Gestaltlosen, des absoluten Wesens, zu konstituieren scheint, zu ihrer unvisierbaren Mitte: der Gottheit selbst, stets nur in paradoxen Begriffen der älteren Kabbala formulierbar geworden. Deren Paradoxie, die in der mystischen Theologie Moses Cordoveros im 16. Jahrhundert die letzte Zuspitzung erfuhr, enthüllt auch hier wie immer ihre Problematik. Dennoch war es ein Leichtes für die Kabbalisten, solcher Problematik zu begegnen, solange die ursprüngliche Einfachheit ihrer theoretischen Konzeption von der „inneren“ Welt erhalten blieb, und stets haben sie sich sehr kräftig gegen den nicht ausgebliebenen Vorwurf zur Wehr gesetzt, statt der christlichen Dreieinigkeit eine kabbalistische Zehneinigkeit der Gottheit statuiert zu haben. Aber wie sie auch immer die Einheit Gottes zu wahren suchten, ließen sie sich doch nie das Bewußtsein von der direkt in Gott gründenden Natur jener „inneren“ göttlichen Welten und Seinsstufen nehmen, die sich der Betrachtung des Mystikers eröffnen. Aber die Lehre der Kabbala über diese Dinge komplizierte sich immer mehr und mehr, die Zahl der theosophischen Wesenheiten, Konfigurationen und möglichen Perspektiven stieg ins Ungemessene. Die unheilvolle Tendenz aller Gnosis zur reflektiven Verselbständigung und damit zur unendlichen Komplikation auch der ursprünglichsten Intuitionen hat sich aufs hemmungsloseste in der Geschichte der Kabbala in Safed, der Heimat der neueren Kabbala, ausgewirkt. Damals wurden jene hohen historischen Wechsel ausgestellt, für deren Einlösung die Geschichte nicht mehr die engen Konventikel der Mystiker, sondern das jüdische Volk haftbar gemacht hat, und die verzweifelten Versuche um solche Einlösung haben die innere Physiognomie der jüdischen Religionsgeschichte in den letzten Jahrhunderten bestimmt. In Safed verlor die mystische Welt der göttlichen Emanationen ihre einfache Konstitution, die Zehnzahl der Sefirot wird in endlose mythologische Kataloge zerdehnt, und in der lurianischen Kabbala ist die Fülle dieser mythologischen Überwucherungen und Schematisierungen so groß geworden, daß jeder Überblick aufhört. Vor unendlichen Mysterienwelten, deren nach wie vor, ja sogar stärker als je zuvor behaupteter Zusammenhang mit der Gottheit immer zweifelhafter wird, versagt jede Kontrolle der Ratio. Aus solcher Situation mußten mit dialektischer Notwendigkeit religiöse Prozesse entspringen, welche die Rettung des lebendigen Zusammenhangs mit Gott aus solchen mythologischen Verstrickungen versuchten. Zwei Wege boten sich hier dar. Der eine ist von manchen der großen Homiletiker in Deutschland und Italien und danach mit unerhörter Kraft von der chassidischen Bewegung gegangen worden. Man darf ihn mit einem glücklichen Ausdruck Bubers

„Entschematisierung des Mysteriums“ nennen. Scheinbar ohne die Lehrinhalte der Kabbala anzutasten, suchte man sie unter entschlossenem Verzicht auf die zum Mythologisieren verführende lurianische Terminologie zu limitieren. Dieses leidenschaftliche Umschmelzen der Kabbala in die Sprache der Herzen hat die unerhörte innere Macht der chassidischen Bewegung in ihren glücklichen Perioden begründet. Der andere Weg wird in dem Versuch beschritten, diese ganze Welt der mystisch-mythologischen Wesenheiten radikal aus dem Bezirk der Gottheit auszuschließen und von ihr abzutrennen. Auf diesem Wege mußte dann notwendig eine neue einfache Konzeption der mystischen Theologie versucht werden.

Dieser Weg nun ist innerhalb der „orthodoxen“ Kabbala nicht beschritten worden. Kein Theologe außerhalb der sabbatianischen Bewegung hat den Mut gehabt, all jene Sephiroth und Parzuphim Lurias und seiner Schüler aus dem göttlichen in einen kreatürlichen Stand zurückzusetzen, und damit jenes ganze gnostische Pleroma der Kabbala um seinen religiösen Sinn zu bringen. Dieser Schritt ist allein von der sabbatianischen Theologie, unter Vorangang Cardosos gemacht worden. Schon von Sabbatai Zwi selbst wird in einer Handschrift Cardosos eine sehr bemerkenswerte Äußerung über Isaak Luria berichtet: er habe die schönste Merkaba, Thronwelt Gottes, zurechtgemacht, aber nicht mitgeteilt, wer auf ihr throne. Mag dieses Wort im Munde Sabbatai Zwis selbst immerhin einen anderen Sinn gehabt haben (es ist nicht unmöglich, daß er auf die Inkarnation des Gottmenschen anspielt), erhält es doch bei Cardoso erst seinen wahren Sinn.

Cardoso entwickelt in all seinen Schriften mit einer noch heute staunenswerten dialektischen Kraft seine neue Theologie, mit der er einen urgnostischen Zentralgedanken des Antinomismus in die Welt des Judentums selber einzubauen unternahm. Er erkaufte die lebendige Beziehung zu seinem Gotte mit der Preisgabe seiner absoluten Einheit. Cardosos Gedankengang ist in wenigen Worten etwa der: Es gibt eine erste Ursache, *prima causa*, deren Existenz schon mit der elementaren Ratio eines Schulkindes erfaßbar ist. Alle Heiden und auch die Mohammedaner haben diese *prima causa* verehrt. In Wirklichkeit aber gebührt ihr keinerlei Anbetung und Verehrung. Nicht auf sie, die nirgends, aber auch nirgends, in den heiligen Büchern erwähnt wird, bezieht sich die Offenbarung. Von ihr kann außer ihrer Existenz, zu deren Erkenntnis keine Offenbarung, sondern nur das Abc des kausalen Denkens benötigt wird, nichts erkannt werden; sie steht in keinem Konnex mit der Schöpfung, übt keine Vorsehung und hat keine erlösende Macht. Ihr zwar kommt einfache Einheit zu, aber diese hat keinen religiösen Gehalt. Die Christen verehren auch diese *prima causa*, aber sie setzen sie als dreieinig, womit sie sogar hinter den Heiden zurückbleiben. Diese *prima causa* aber, die ihrem Wesen nach, weil außer Konnex mit der Schöpfung, auch namenlos ist, hat aus sich als *primum causatum* den „Gott Israels“ entlassen, welcher allein der Schöpfergott ist, der sich in den heiligen Schrif-

ten und in der heiligen Geschichte offenbart hat. In einer unerlösten Welt ist seine Erkenntnis nur durch Offenbarung und Tradition möglich. Dieser Schöpfergott nun ist – eine urgnostische Idee – androgyn, er bildet mit der Schechina, deren absolut göttliche Natur einen Hauptpunkt in Cardosos Theorien bildet, zwar nicht mehr eine einfache Einheit wie die der *prima causa*, wohl aber eine dynamische. Im Bilde dieses Schöpfergottes ist der Mensch geschaffen, er ist vom Menschen aus benennbar und von ihm allein handelt alle Theologie. Er ist nicht etwa eine der Sephiroth oder irgendeine Wesenheit aus den Welten, die die lurianische Kabbala beschreibt. Diese sind Kreaturen höheren Standes, die für Kosmogonie und Kosmologie eine Bedeutung haben, nicht aber für die Erkenntnis des „Gottes Israels“, der unendlich weit erhaben über dieser lurianischen *Merkaba* thronet. Dieser Gott hat sich offenbart, aber er inkarniert sie nicht. Es gibt keinen menschengewordenen Gott und keine gottgewordene Sefhira, wie sie jene sabbatianischen Gruppen, die das Judentum verlassen haben, lehrten. Die Erkenntnis jenes androgynen Schöpfergottes und seiner dynamischen Einheit – das ist das große „Geheimnis des Glaubens“, *rasa de-mehemanutha*, welches der Gegenstand der Heilsgeschichte ist. Diese echt gnostische Theorie mit ihrer Umbiegung, um nicht zu sagen Preisgabe des Monotheismus und ihrer immanenten Abrogation der gesamten lurianischen Spekulation, mußte den erbitterten Widerstand jener weitesten Kreise im Judentum wecken, deren Gottesbewußtsein diese gnostische Dialektik ins Herz traf. Aber nicht das ist erstaunlich, daß sich alsbald erbitterte Gegner solcher Irrlehren meldeten, sondern vielmehr die Unsicherheit ihrer Polemik, die, wo nun einmal die Frage der Einheit Gottes im Zentrum der Kabbala wieder aufgerollt war, auch noch die Terminologie und Mythologie des lurianischen Erbes in ihrer Dialektik zu verteidigen hatte. Darüber hinaus hat der gewaltige Eindruck der mit großer Kraft und Überzeugung vorgetragene neuen Gotteslehre doch hingereicht, die gesamte kabbalistische Literatur der drei nächsten Generationen in ihrer Haltung zu bestimmen. Mehr als einem Kabbalisten ist die Welt der jüdischen Theologie seitdem unter den Händen zerfallen, als er sie mit Cardosos Bausteinen rekonstruieren wollte, und hier auch ist der Punkt, wo das oft hysterische Geschrei gegen Krypto-Sabbatianer im 18. Jahrhundert, wie es sich in den Kämpfen um Nechemja Chajun und später um Jonathan Eibeschütz erhoben hat, einen durchaus triftigen Grund hat. Es ist gewiß, daß einem Mann wie Eibeschütz der letzte Sinn des Judentums in einem Lichte erschienen ist, das sich nicht sehr von dem unterschied, in dem Cardoso es sah. Die qualvolle Lektüre seines großen Werkes *schem 'olam* beweist es, wo sich alle Begriffe der jüdischen Mystik nur zusammengefunden zu haben scheinen, um an ihrer eigenen Dialektik zu explodieren oder – trauriger gesagt – zu verpuffen.

III

Die Heilsgeschichte, auf die oben hingewiesen wurde, erweist fast noch mehr als seine Gotteslehre den Sabbatianismus als eine Krisentheologie. Die Sabbatianer sind die einzige Gruppe im Judentum, welche so etwas wie eine offizielle Philosophie der jüdischen Geschichte besessen hat, bevor Emanzipation und Reform eine schufen. Das ist natürlich kein Zufall. Im Sabbatianismus ist jene Krisis, welche die Reform nach außen dokumentiert hat, schon 150 Jahre früher im innersten Herzen des Judentums in Permanenz gesetzt worden. Als hier die alten Begriffe zuerst zerbrachen, suchte man Rechenschaft von ihrem Gange durch die Historie zu geben. An Mut hat es dabei Cardoso und seinen Anhängern nicht gefehlt.

Solange die innere Verfassung der Welt in leidlicher Ordnung war, nämlich bis zur Zerstörung des Tempels – so lehrt Cardoso –, verehrte man noch den wahren „Gott Israels“, der uns aus Ägypten erlöst und in der Bibel sich offenbart hat. Die Zerstörung des Tempels war zugleich eine metaphysische Katastrophe. Mit ihr gerät die Erkenntnis Gottes in Verwirrung und es entsteht der große Irrtum, der die jüdische Geschichte im Exil bestimmt, nämlich die Anbetung der *prima causa* und ihre Identifikation mit dem Gotte Israels. Es entsteht die Anbetung jenes Gottes der Heiden, des rationalen Abc's, als des Gottes des Judentums. Diese Verdunkelung des Gottesbewußtseins ist das notwendige Schicksal der unerlösten Welt. In der talmudischen Zeit, besonders in den ersten Generationen nach der Tempelzerstörung, hatte man noch die Trümmer des ursprünglichen „Mysteriums des Glaubens“, und um es aufzubewahren für die messianische Zeit, wo es, auf eine neue Weise freilich, wieder geoffenbart werden wird, schrieben die Weisen des Talmud das Buch Sohar nieder, dessen wahrer Sinn in der Zeit des Exils dunkel bleibt. Alles in diesem Buche ist doppeldeutig geschrieben: es scheint die Lehre der Kabbala zu enthalten, dem aber, der es mit „aufgedecktem Antlitz“ liest, enthüllt es jene reine Erkenntnis. Dieses Wegzeichen haben die letzten Generationen, die noch den Tempel gesehen haben, für die Nacht des Exils aufgerichtet, während derer das Judentum 1500 Jahre lang eine verfehlte Religion war. Die Juden wußten nicht recht, zu wem sie beteten, und indem die jüdischen Theologen des Mittelalters sich in falschen Spekulationen über die Schechina ergingen, verleugneten sie das göttliche Wesen. Saadja Gaon, der die Schechina als erschaffen bezeichnet, und andere der großen Religionsphilosophen des Judentums im Exil stellen den Tiefstand und die völlige Verwirrung der Gotteserkenntnis dar. Ja, noch die Mystiker bis auf Luria selbst gaben der Schechina nicht den ihr zukommenden Ort, indem sie sie zu einem Modus unter anderen Modi, und sogar zum letzten unter ihnen machten. Und doch hatten auch im Talmud und in den Midraschim die Weisen letzte Wegzeichen durch die Nacht errichtet: alle jene

Stellen haggadischen Inhalts, die für die jüdische Theologie des Mittelalters höchst anstößig waren, und die man mit einem talmudischen Ausdruck *aggadoth schel dophi*, blasphemische Aggadoth nennt. Sie eben deuten auf das wahre Mysterium hin. Auch hier wieder bricht eine tief gnostisch-antinomistische Tendenz aufs unverkennbarste hervor. Die anstößigen Aggadoth sind die Symbola des wahren Gottes, der seine Klarheit einer verworrenen Welt entzieht. Nur einigen Erleuchteten ist das Mysterium offenbart worden, und gegen Ende der Nacht werden sich manche, die nach Gotteserkenntnis suchen, im Zwielficht der Vorzeit des Messias an den in Sohar und Talmud vorsichtig und ohne Ordnung verstreuten Wegzeichen zur wahren Theologie orientieren. Die Paradoxie ihrer Lehre wird alle, auch die meisten Kabbalisten, gegen sie aufbringen. Mit dem Erscheinen des Messias aber wird mit einem Schlag die alte Weisheit offenbart. Denn – auch hier stützt sich Cardoso auf einen sonderbaren alten Midrasch – der Messias wird Gott nicht wie alle andern seit dem König Chiskija durch Tradition oder Offenbarung erkennen, sondern mit seiner Ratio, und eben diese absolut rationale Durchdringung des „Mysteriums des Glaubens“ ist das eigentliche und untrügliche Erkennungszeichen des Messias.

Der Messias als radikaler Rationalist – diese höchst erstaunliche Konzeption Cardosos enthüllt eine der innersten Intentionen kabbalistischen Denkens, die einigen Forschern im Zeitalter Hegels noch auf eine oft ergreifende Weise deutlich geworden ist, während sie dem unsern fast entglitten zu sein scheint. Nicht in jedem Zeitalter erwidern die Dinge den Anruf der Ratio, aber daß ihr Verhalten, und sei es auch in den scheinbar mystischen Bezirken, wenn auch nicht jederzeit in der Ratio begründbar, so doch jederzeit ihr gemäß verläuft, ist durch ihre absolute Rationalität im utopischen Punkte der Geschichte, im messianischen Zeitalter, verbürgt. Welch aktuelles Unvermögen immer die Kabbalisten an der rationalen Entfaltung ihrer Gegenstände gehemmt haben mag, und welche Bedenken man immer gegen die Legitimität eines Anspruchs erheben mag, der zugleich im Besitze einer Theorie für seine eigene Unerfüllbarkeit ist – die nackte Tatsache dieses Anspruchs allein, am dialektischsten Punkt der Geschichte der Kabbala erhoben, erleuchtet den Bezirk, auf den er sich erstreckt. Der Erlöser ist der zutiefst Erkennende. Da, wo alles Geschehen sich aufs höchste potenziert, sind Offenbarung und Tradition nur mehr *Zeugen* des Erkennenden – so bestimmt Cardoso ihre Rolle beim Anbruch des neuen Aion. Wie der Zerfall einer grenzenlosen Intuitionsmystik, wie es die lurianische im Gegensatz zur älteren Kabbala ist, zu einem Begriff von der erlösenden Macht der Erkenntnis führt, der dem Maimonides angestanden hätte, und wie hier der prinzipielle Anspruch rationaler Erkenntnis gerade für die paradoxesten Mysterien des Glaubens mit größtem Nachdruck vom Boden der Gnosis her vertreten wird – das erleuchtet tief den metaphysischen Schauplatz der sabbatianischen Bewegung. Unreine Trübungen, aus tiefem Verfallen-

sein der Seele an den Trieb oder aus anderen Mächten der Geschichte entstammend, haben die Leuchtkraft unserer Ratio verdunkelt. Vor dem Urphänomen der Sprache, dem Namen des Schöpfers, erweist sie ihre Schwäche. Wenn aber in den Geburtswehen des neuen Aion, in der Krisis des Zusammenbruchs sie sich reinigt, antwortet der Name Gottes ihrem Anruf.

War schon die Seite der Lehre vom Messias paradox, so ist es ihre andere Seite, die allein bisher von Polemikern und Geschichtsschreibern betrachtet worden ist, in freilich noch viel höherem Maße. Hier trug die große Schwierigkeit, die ihre Widerlegung oder selbst nur die Polemik gegen sie hatte, das ihrige dazu bei, die Empörung des beleidigten Gefühls zu erhöhen. Denn in der Lehre vom notwendigen Abfall des Messias, als welche sich jene andere Seite der Messianologie darstellt, sah sich das religiöse Gefühl des Judentums im Exil zum ersten Male einer offen, nicht mehr latenten, antimonetischen These gegenüber, ohne daß es – in der schweren Krise einer Hypertrophie des Mystizismus – jene starke Position noch besaß, von der aus es ihre Voraussetzungen als bodenlos hätte enthüllen können. Die jüdischen Geschichtsschreiber haben die verführerische Gewalt dieser neuen Lehre merkwürdig unterschätzt: sie sahen den historisch-aktuellen *Anlaß* allein und erkannten in ihr nur die verlegene Ausrede, mit der ein furchtbares moralisches und historisches *Débaclé* seelisch unterbaut werden sollte. Die Tatsache, daß ohne den Übertritt Sabbatai Zwis zum Islam jene These niemals aufgestellt worden wäre, die Kenntnis dieses Anlasses hat ihnen, wie so oft geschieht, den Blick für die Würdigung des aus ihm resultierenden Prozesses selbst verstellt. So sehr diese Lehre immerhin eine Ausflucht gewesen sein mag, so ist sie doch mehr als das. Nie hätte ja diese „Ausrede“ solche noch heute den Leser Cardososcher Schriften erschütternde Macht gewinnen können, über die weder Empörung noch Hohn hinwegzutäuschen vermögen, hätte sie nicht noch ihrer Übersteigerung ein echtes Gefühl in der Seele des Juden: das Gefühl der Berufung angesprochen. Schon in der alten jüdischen Theologie war die Frage strittig, wie sich die Tora im messianischen Zeitalter verwirklichen werde. Innerhalb der Kabbala brachte besonders das Buch *Temuna*, wie schon erwähnt, den Gedanken einer verschiedenen Konkretisation des *corpus mysticum* der Tora in jedem Aion zu unterschiedenem Ausdruck. Was aber an der Grenze geschieht: in der Person des Messias selbst, war eine offene Frage, deren problematischer Charakter erst, als diese Grenze akut sichtbar zu sein schien, überhaupt erkannt wurde. Scheint doch im Messias zumindest der neue Aion schon sich anzukündigen, und somit für seine Person die solcher Situation entsprechende Beziehung zur Tora gegeben. Diese an sich durchaus noch orthodoxen Überlegungen wurden, als sie sich mit der tiefgnostischen Messianologie der lurianischen Kabbala verbanden, historisches Dynamit. Das ungeheuer gesteigerte Missionsbewußtsein des lurianischen Judentums, dessen Zerfall noch als letztes Produkt seiner Dialektik die Missionstheologie der jüdischen Reform ent-

stammt, bedurfte nur eines kleinen Anstoßes, um jenen Ausbruch des messianischen Antinomismus hervorzubringen, der, in den Grenzen des Judentums eingebaut, in Cardosos hier geradezu revolutionären Schriften seinen gültigen Ausdruck gefunden hat. Hier ist mehr als Ausrede: alle Elemente waren schon gegeben, als sie vom galvanischen Funken eines historischen Aktes vereinigt wurden – ob dieser Akt selbst als Opfer, Schwäche oder Betrug zu deuten ist, verschlägt hier nichts – und, ein metaphysisch noch mehr als historisch ergreifendes Schauspiel, in einem antizipierten, das heißt aber: ihren Gegenstand nicht erreichenden Versuch der Revolution des jüdischen Bewußtseins, verbrannten, dessen Intensität das sefardische Judentum, aus dessen Schoß sie kam, mit dem Verlust seiner produktiven historischen Kraft auf lange hinaus hat entgelten müssen.

Jenes Missionsbewußtsein hatte sich in der lurianischen Lehre vom Einsammeln der verstreuten Seelenfunken ausgedrückt, die zugleich zu einer neuen, im Grunde freilich uralten Bestimmung der Aufgabe des Messias führte. Die Funken des Urlichts sind, der lurianisch-agnostischen Kosmogonie zufolge, unter die Macht der dämonischen „Schalen“ und der Materie geraten. Jeder Mensch vermag diejenigen zu befreien, welche in die stumme Welt der Objekte eingeschlossen sind, die im Umkreis seines Lebens und Handelns sich ihm darbieten. Messias aber vermag mehr zu tun als Natur zu erlösen: er befreit die unter die Völker gefallenen Funken. Und hier setzt die sabbatianische Logik ein, indem sie nachdrücklich und drastisch ein Motiv benutzt, das dann in einer neuen und unendlich viel tiefer, weil ohne Paradox fundamentierten Form, in der chassidischen Lehre vom Sinn des Gerechten wiederauferstanden ist: Messias, gesandt, um die Funken aus den Völkern einzusammeln und so die Urgestalt der Menschheit im Übergang zum neuen Aion wiederherzustellen, kann seine Sendung nur vollbringen, indem er unter die Völker geht, ihre Taten tut und ihr Leben lebt und „unter den Bösen begraben wird“. Damit verleugnet er keineswegs seine Aufgabe und die des Judentums, sondern erst damit erfüllt er sie. Cardoso und die sabbatianische Theorie sahen in Sabbatai Zwi vor allem den leidenden Messias, der – so deuteten sie Jesaja 53 – in der Krisis der Sünde die Sünde überwindet, die ihn „durchbohrt“. Ja, nicht nur seine hohe Berufung zwingt ihn zum Abfall und zu „befremdlichen Taten“, sondern auch Israels Sünden: auch sie sind es, die ihn in einer unheimlichen Kausalität in den Urbezirk der Sünde unter die Völker hinaustreibt. Wir anderen aber, die nicht Messias sind, haben ihm darin nicht zu folgen. Jenes höhere Gesetz der Erlösung, nach dem Messias antritt und handelt, gilt nicht für uns. Sein Handeln ist kein Beispiel, im Gegenteil – und hier taucht der Sabbatianismus tief in seine marranischen Ursprünge ein – sein Handeln ist das Ärgernis Israels. Mit beispielloser Dialektik hat Cardoso diese das jüdische Bewußtsein tief aufwühlende Lehre vorgetragen und in die Messianologie des älteren Judentums, vor allem aber in die des Sohar, hineinzuinterpretieren

unternommen. Aus dunklen kabbalistischen Begriffen, die im großen Strom der mystischen Sprache mitgeschwommen waren, ohne ihr Inneres zu öffnen, entfaltet sich plötzlich eine jüdische Terminologie des Antinomismus. Kein christlicher Missionar hat je das Paradox im Schicksal des Erlösers in jüdischen Begriffen zu entwickeln vermocht. War im Messias die Vollkommenheit der Ratio auf die Spitze getrieben, so zugleich auch das Paradox des Ärgernisses. Cardoso bekämpfte entschieden jene Anhänger Sabbatai Zwis in Saloniki, die zum Islam übertraten, weil sie in einem naiveren Geiste die Handlungen des Messias als beispielhaft betrachteten, und die dann in der *Dönmeb*-Sekte ein freiwilliges Marranentum als notwendigen Weg der Erlösung zu verwirklichen suchten. Wenn auch Cardoso und mit ihm der ganze jüdische Sabbatianismus gerade an jenen kritischen Punkten stehen, wo das Judentum Gefahr läuft, in den Flammen einer antinomistischen Explosion verzehrt zu werden, so hatten sie doch das genaue Gefühl der Grenzen. Gerade die prinzipielle Unmöglichkeit, ihm nachzufolgen, macht das Ärgernis, das Messias gibt, zum unwiederholbaren Vollzug der Erlösung – von nichts ist diese an den Grenzen des Judentums stehende Theologie aus marranischem Geiste weiter entfernt als vom Begriff einer *imitatio Christi!* – und rettet zugleich in diesem paradoxen Tatbestand den Fundus des Judentums, das sich freilich verzweifelt dagegen gewehrt hat, durch Konzeptionen gerettet zu werden, die in einem tieferen Bezirke es zu zersetzen und verwandeln drohten. Man darf den damaligen Ketzerbestreitern im Judentum, Jakob Sasportas und seinen Nachfolgern, das Zeugnis nicht verweigern, daß sie ein deutliches Bewußtsein dieser revolutionären Perspektiven eines im Judentum verbleibenden Sabbatianismus besaßen und deshalb – sie wollten ja keine Revolutionierung des Judentums – alles daran setzten, diese Bewegung aus dem Judentum, in dem sie mit allen Kräften sich zu halten suchte, herauszudrängen. Cardoso, nicht die Sabbatianer in Saloniki, die den Turban nahmen, war, wie sie richtig sahen, die Gefahr.

IV

Es waren die Lehren von Gott und dem Messias, an denen als den vorgeschobenen und sichtbarsten Posten eines Aufstandes im Herzen des Judentums der gebannte Blick der Polemiker haftete. Hier waren ja die kostbaren und heiligen Bezirke, die als die Schauplätze der großen Auseinandersetzung mit dem Christentum im jüdischen Bewußtsein gehütet und rein bewahrt werden mußten. So hat sich denn, als hier die Grenzzeichen zu verblassen drohten und falsche Signale in der Position des Judentums Verwirrung schufen, alle Kraft auf deren Reinigung und Wiederherstellung gerichtet. Was aber in solchen scheinbar entlegenen und doch fundamentalen Bezirken geschah, die nicht wie jene symbolischen Zentra im

Blickpunkt schon der elementarsten apologetischen Perspektive lagen, scheint nicht beachtet worden zu sein. Und doch hat gerade hier die unverstellte Katastrophalität der neuen Theologie sich im Umsturz der innersten Ordnungen des jüdischen Lebens ausgewirkt, ohne historisch sichtbaren Widerstand zu finden, bevor sie nicht auch die Fassade dieses Lebens in offener Revolte angriff. Schien ja die Physiognomie der Lebensordnung des Judentums von der Morallehre des Sabbatianismus, denn von ihr muß hier die Rede sein, nicht akut betroffen. Der offene Antinomismus im Handeln des Messias war auf dessen an der Grenze stehende Person eingeschränkt, im Innern jener Grenzen aber schien die Welt der Tora unangetastet. Und doch: in diesem stillsten aller dialektischen Prozesse, die je den Bestand der moralischen Welt gefährdeten, gründet das trauervolle Schauspiel des polnisch-mährischen Frankismus, in dem am Vorabend der Emanzipation die sabbatianische Bewegung zugrunde ging.

Die Moraltheorie der späteren Kabbala, wie sie in den lurianischen Schriften niedergelegt ist, vor allem im *Sepher ha-gilgulim*, dem Buch von den Wanderungen der Seele, läßt sich im Grunde recht einfach darstellen: Die Handlungen des Menschen sind als solche indifferent, weder gut noch böse. Moralische (und das heißt hier religiöse) Relevanz kommt ihnen nur da zu, wo sie in einen heteronomen Zusammenhang eintreten, der ihnen solche verleiht: in der Beziehung auf die *Aufgabe* des Menschen. Die Aufgabe des Menschen aber ist nichts anderes als die Wiederherstellung seiner geistigen Urgestalt, ist die Aufhebung der Verwirrung in der inneren Ordnung der Welt, die mit dem Sündenfall und dem „Bruch der Gefäße“, aus denen die Funken in alle Dinge stoben, eingetreten ist. Diese Aufgabe ist jedem einzelnen gesetzt. Jede Seele trägt virtuell solche vom Makel der Welt ergriffene Urgestalt in sich, die sie in ihrem Dasein aufzurichten und zu reinigen hat. In den Handlungen nun, die die Tora fordert oder verbietet, wird jener Restitutionsprozeß in der Seele des Menschen vollzogen: wie nach einem alten mikrokosmischen Motiv des Talmud die 613 Gebote der Tora den 613 Gliedern des Menschen entsprechen, so richtet durch die Erfüllung der 613 Gebote, den Vollzug der Tora, der Mensch die tief geistige Gestalt seines Wesens in ihrer mystischen Aktualität wieder auf. Die lurianische Kabbala ordnet hierbei jedem Gebot oder Verbot ein Glied des Menschen zu, das nicht ohne die Verwirklichung jenes Gebotes, vielmehr nur in seinem Vollzug „zurechtgerückt“ und wiederhergestellt werden kann.

Die Dauer des menschlichen Daseins nun bestimmt sich nur in der Beziehung auf diese seine Aufgabe, und nicht von irgendwelchen anderen Ordnungen des Geistes und der Natur aus. Nicht jene kleineren Sinnabschnitte von Geburt und Tod, in denen sein Rhythmus verläuft, machen die Einheit eines Daseins aus, sondern diese ist allein in der Einheit seiner Aufgabe begründet: so hielt die lurianische Lehre von der Seelenwanderung doch an der Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit des Daseins fest, die sie

dem kargen Leben nicht zuzusprechen bereit war, und nahm so dem tiefsten Einwand gegen jene Lehre seinen Stachel. Kein Dasein dauert länger, aber keins auch kürzer als bis zur Erfüllung seiner Aufgabe. Und nur was auf sie Bezug hat, gehört der moralischen Welt an, ist in bezug auf Gut und Böse different. Der Begriff eines Vollzugs solcher Aufgabe nun ist, wie sich herausstellt, von tiefer und bedenklicher Zweideutigkeit. Erfüllt sich, so nämlich muß man ja fragen, solch Vollzug in punktueller Weise: Tat um Tat, Glied um Glied, oder nur in seiner Ganzheit? Ist, mit anderen Worten, die Rechenschaft, die wir für jene relevanten Taten schulden, noch bis zum Vollzug des Ganzen in der Schweben und kann nur in ihrer Ganzheit abgegolten werden, oder aber erlischt an jedem Punkte dieses Vollzugs die Verpflichtung zur Rechenschaft für Handlungen, die auf schon restituierte Teile der Urgestalt sich beziehen? Diese für die Konstitution der moralischen Welt des lurianischen Judentums so bedeutsame Frage ist der vorsabbatianischen Kabbala nicht zum Bewußtsein gekommen. Erst in Cardoso wird diese Dialektik im Vollzugsbegriff verhängnisvoll. Denn so zweifellos im Sinne einer ungebrochenen Intention nur die Ganzheit im Vollzug es sein kann, die die moralische Welt des Judentums stabilisiert und unantastbar macht, indem sie in einem großen Bild der symbolischen Gewalt des Guten Dauer leiht, so sicher ergriff eine verfallende Welt im Abgrund jener Fragestellung das Element der Zerstörung. In der Vereinzelnung der Rechenschaft, in der Punktualität jenes Vollzugs, an dem im Sinn Cardosos der Mensch wie an einem Pensum arbeitet, Stück um Stück, zerfiel der Felsgrund, auf den das moralische Bewußtsein des Judentums gegründet ist, in der sabbatianischen Bewegung zu Staub. Denn, so besagte diese Lehre, die Rechenschaft, die der Mensch zu geben hat, erstreckt sich immer auf einen Daseinsabschnitt zwischen Geburt und Tod (und sogar auf weniger). Hat er nun in einem solchen Abschnitt ein Gebot erfüllt und damit jenes entsprechende Glied seiner Wesensgestalt restituiert, so muß er vielleicht, weil er ein anderes Gebot noch nicht vollzogen, in einen neuen Abschnitt seiner Wanderung treten, aber in diesem wird von ihm keine Rechenschaft mehr verlangt für Handlungen, deren Forderung er in früheren Abschnitten entsprochen hat. Mag er ihr jetzt entsprechen oder nicht, es bleibt gleich, seine Handlung hat keine Beziehung auf ihre Aufgabe mehr, seit sie erfüllt ist, und bleibt neutral.

Freilich ist auch hier eine reale Sicherung angebracht, die das System verhindert, in akuten Antinomismus umzuschlagen: niemand nämlich kann, einer alten Lehre der Kabbala zufolge, wissen, in welchem Abschnitt seiner Wanderung er sich befindet. Dies Wissen, das nur in der tiefsten Initiation den großen Mystikern, die zu schweigen verstehen, im Bezirk der Physiognomik sich eröffnet, steht dem Menschen nicht an, und solch legitimes Unwissen sichert hier die Lebensordnung des Judentums. So bleibt die Fassade seiner Welt noch stehen, und doch – welch Taumel des Hasards gespenstert

nun in ihren Räumen. Die Sicherheit des aus Gott Handelnden, die jene ungeheure moralische Substanz im Medium des Gesetzes schuf, ist durch das große Vielleicht ersetzt. Das Leben des Juden, seiner reinen Intention nach in den höchsten Ordnungen des Gerichts geführt, ist unversehens zum Spiel geworden: versuchen wir es immer mit der Tat, vielleicht trifft die nächste einen Zweck. Die Tat, die in solchem Spiele eingesetzt wird, ist verloren und der Gewinn, die Erlösung, eine Chimäre. Die Lehre der Offenbarung enthüllt sich nach dreitausend Jahren schaurig verwandelt als Theologie des Hasards, in der der Gerechte als glücklicher Spieler entlarvt wird.

So wurde, noch bevor die Mächte der Weltgeschichte das Judentum im 19. Jahrhundert aufwühlten, seine Wirklichkeit von innen her mit Zerfall bedroht. Schon damals drohte die „Wirklichkeit der Hebräer“, der Raum des Judentums, zu jener Chimäre zu werden, als die sie seitdem immer wieder in großen Augenblicken der jüdischen Geschichte zu zerfließen droht, dem unbereiten Pathos nicht anders als der unpathetischen Selbstversunkenheit. Die messianische Phraseologie des Zionismus, besonders in entscheidenden Momenten, ist nicht die geringste jener sabbatianischen Verführungen, die die Erneuerung des Judentums, die Stabilisierung seiner Welt aus ungebrochenem Sprachgeist, zum Scheitern bringen können. Denn so vergänglich in der Zeit, wie alle theologischen Konstruktionen, auch die Cardosos oder Jakob Franks gewesen sein mögen – der tiefste und zerstörendste Antrieb des Sabbatianismus: die Hybris des Juden ist geblieben.

GERSHOM GERHARD SCHOLEM

- 1897 Am 5. Dezember in Berlin geboren.
Studium der Mathematik und Philosophie.
- 1922 Dr. phil. München.
- 1923 *Das Buch Bahir*. Kommentierte Übersetzung. Leipzig, 171 S.
- 1923–1927 Bibliothekar der Judaica und Hebraica Abteilungen der National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem.
- 1925–1933 Dozent, seit 1933 Professor für Kabbala an der Hebräischen Universität. 1965 Professor Emeritus.
- 1925 *Alchemie und Kabbala*. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik. Breslau-Berlin, 34 S.
- 1927 *Bibliographica Kabbalistica*. Leipzig, XVIII, 230 S.
- 1927 *Sefer Ha-Tamar*. Das Buch von der Palme des Abu Aflah aus Syracus. Herausgegeben und übersetzt, Jerusalem-Hannover, 2 Bde.
- * 1928 *Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*. Der Jude. Sonderheft zum 50. Geburtstage Martin Bubers. S. 123–139.
- 1930 *Catalogus Codicum Cabbalisticorum Hebraicorum*. Jerusalem, XII, 258 S.

- 1931 *Pevaqim le-toldoth sifruth ha-kabbala*. Jerusalem.
- 1934 *Le-cheqer kabbalath R. Jitschak ha-Kohen*. Jerusalem.
- 1935 *Die Geheimnisse der Schöpfung*. Ein Kapitel aus dem Sohar. Berlin, 95 S.
- 1938 *Chalōmōtav schel ha-schabtai R. Mordekhai Aschkenasi*. Berlin-Jerusalem, 100 S.
- 1941 *Leqet Margalioth* (Zur Jonathan Eybeschütz Polemik), Tel Aviv, 20 S.
- 1941 *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem, XIV, 440 S. 2. Aufl.: New York 1946, XIV, 454 S. 3. Aufl.: N. Y. 1954. (Französische Übersetzung: Paris 1950; Deutscher Originaltext: Frankfurt 1957; Italienische Übersetzung: Milano 1965.)
- 1944 *Be-iqvót maschiach*. (Aus den Schriften des Nathan von Gaza.) Jerusalem, 144 S.
- 1945 *Ra'ajon ha-ge'ulla ba-kabbala*. Jerusalem, 35 S.
- 1948 *Reschit ha-kabbala*. Jerusalem, 262 S. (Deutsche Bearbeitung siehe: 1962: Ursprung . . .).
- 1949 *Zohar, The Book of Splendor*. New York, 125 S.
- 1957 *Schabtai Tsevi*. I, II. Tel Aviv, XVI, 842 S.
- 1959– Mitglied (seit 1962 Vizepräsident) der Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.
- 1960 *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich, 303 S. (Englische Übersetzung: London 1965; Französische Übersetzung: Paris 1966.)
- 1960 *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York, 126 S. (2nd. improved edition, 1965).
- 1962 *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin, VIII, 434 S. (Französische Übersetzung: Paris 1966).
- 1962 *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Zürich, 324 S.
- 1963 *Judaica*. Frankfurt a. M., 234 S.
- 1965 *Walter Benjamin*. New York. Leo Baeck Memorial Lecture 8. 24 S.

FRITZ BAMBERGER

MENDELSSOHN'S BEGRIFF VOM JUDENTUM*

Mendelssohns reformerische Einwirkung auf das Judentum ist unbezweifelbar stark und nachhaltig gewesen, doch ist sie gewiß nicht so vor sich gegangen, daß seine *Ideen* auf solche Reform (wie man sie auch verstehen mag) angelegt waren und nun in einem ihnen von Anfang an mitgegebenen Sinn gewirkt hätten. Mendelssohns Wirkung auf das Judentum ist praktischer, persönlicher Natur gewesen; auf diese Tatsache leitet leicht die unschwer zu machende Feststellung hin, daß Mendelssohns *Begriff* vom Judentum in den nachfolgenden Diskussionen über dessen Idee und Gestaltung keine wirkende Bedeutung hat. *Ein* Gedanke allein ist angenommen worden: der der Dogmenlosigkeit des Judentums, aber gerade dadurch, daß er aus einem organischen Zusammenhang von Ideen herausgenommen und für sich akzeptiert wurde, hat er einen Sinn bekommen, den er bei Mendelssohn nicht hatte. Wer Mendelssohns jüdische Leistung verstehen will, wird zuvor fragen müssen, warum Mendelssohns Theorie des Judentums, die er doch entwickelt hat, in ihr keine Rolle spielte. Die Antwort: Mendelssohns Begriff vom Judentum – den er hauptsächlich in seinem „Jerusalem“ gab – ist in der Aufteilung und Bewertung der verschiedenen „Stücke“ des Judentums paradox und befremdend, wenn er nicht gar falsch ist, weil er Wesentliches fortläßt, kann nur vorläufig genügen. An den Kern des Problems kommt man heran, wenn man fragt, wie Mendelssohn zu seinem Begriff kam und ob nicht darin, in der „Entstehung“ dieses Begriffs, die Gründe liegen, die ihn unverwertbar für weiterführende theoretische Erörterungen, aber auch unbrauchbar für die Auseinandersetzungen, die der religiösen Praxis wegen entstanden, machten.

Schon die Art der zeitgenössischen Wirkung des „Jerusalem“ ist aufschlußreich für die Bedeutung, d. h. die *Stellung* der Mendelssohnschen Theorie, auf die wir, wie gesagt, mehr als auf ihre Richtigkeit sehen wollen. Der „Jerusalem“, der 1783 erschien, zerfällt in zwei Teile; er gibt im ersten eine tiefgehende staats- und kirchenrechtliche Untersuchung über das Gesetz und den Zwang, die Staat und Kirche auferlegen, er grenzt in noch heute klassischer Weise den Anspruch des Staats und der Kirche gegeneinander und gegen das Selbstbestimmungsrecht des Individuums ab und ist im ganzen eine wohlbegründete Verteidigung des menschlichen Rechtes auf weitestgehende und

* Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. 1929, Jg. 10, S. 4–19.

ungestörte Gewissensfreiheit. Der zweite Teil bringt die Definition des Judentums: es sei ein Unterschied zwischen „übernatürlicher Gesetzgebung“ und „übernatürlicher Religionsoffenbarung“, „das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Moses auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbart worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, wie durch Wort und Schriftzeichen“. Diese Darstellung ist in allen Lagern a limine abgelehnt worden – ganz ebenso und aus denselben Gründen übrigens auch in den für eine theoretische Grundlegung des Judentums wichtigen Schriften der Jahre etwa von 1830–1850. Dabei ist es interessant zu sehen, wie die entgegengesetztesten Gesichtspunkte verwendet werden können, um diese Ablehnung zu begründen, und damit zusammenhängend, wie ganz verschiedenartig die Darstellung Mendelssohns in ihrem sachlichen Gehalt, nicht einmal in ihren Motiven – das ließe sich leicht verstehen – charakterisiert wird. Mendelssohn hat sich darüber nicht gewundert, ja er hat erwartet, daß seine Definition des Judentums keinem gefallen würde: „meine Begriffe vom Judentume können im Grunde weder Orthodoxe noch Heterodoxe befriedigen“. Das steht in einem Brief an Herz Homberg vom 1. März 1784, und dieser Brief ist überhaupt sehr aufschlußreich. Er spricht da von der Wirkung des „Jerusalem“, und es verwundert ihn nicht zu hören, daß ein Leipziger Professor gesagt habe, Mendelssohn sei im ersten Abschnitte ein Sophist und in dem zweiten Stockjude (Hamann hatte das in seiner Streitschrift gegen den Jerusalem „Golgatha und Scheblimini“ übrigens auch gesagt), und daß zu Wittenberg jemand geurteilt habe, er sei Sacrilege und Naturalist. Denn es erscheint tatsächlich kaum möglich, in bloßer (immanenter) Interpretation die allgemeinen Grundlagen des ersten Teils des „Jerusalem“, die Erörterungen über Staats- und Kirchenrecht, und die des zweiten Teils, die Darstellung des Judentums, auf einen Nenner zu bringen. Verwunderlich aber ist es, wie Mendelssohn sich mit diesen Vorwürfen abfindet und von ihnen kaum berührt wird. Man hat aus diesem Brief den sicheren Eindruck, daß Mendelssohn die theoretischen Schwierigkeiten in seinem Werk kennt und deshalb auf sie nicht eingehen will, weil bei der Abfassung des „Jerusalem“ Notwendigkeiten und Gründe vorgelegen haben, die im Werk nicht ausdrücklich erscheinen oder sogar möglichst kaschiert sind und welche die von der Kritik aufgewiesenen Unstimmigkeiten verursacht haben. Mendelssohn darf sich auf keine Diskussion einlassen, die keine Aussichten hat, wenn sie philosophisch geführt wird, sonst aber die eigentlich treibenden Motive aufdecken muß, deren öffentliche Erörterung nicht mög-

lich ist. Man versteht so die unbedingte Ablehnung Mendelssohns, sich auf eine Diskussion des „Jerusalem“ einzulassen, und die Aufforderung an alle, die einen Einwurf zu machen hätten, ihn drucken zu lassen. Diese unsere Auffassung wird schließlich noch durch einige Äußerungen begründet, die auch zeigen, in welcher Richtung diese Hintergründe der Mendelssohnschen Theorie liegen. „Von der Toleranz, welche in allen Zeitungsblättern so sehr herrscht, habe ich bei weitem noch die günstigste Meinung nicht, die Sie davon zu erkennen geben. So lange noch das Vereinigungssystem im Hinterhalte lauert, scheint mir diese Toleranzgleißnerei noch gefährlicher als offene Verfolgung. Montesquieu hat schon in seinen lettres persannes, wo ich nicht irre, den verderblichen Gedanken gehabt, daß das beste Mittel zur Bekehrung nicht Härte und Verfolgung, sondern Sanftmut und Duldung sei; und mir kommt es vor, als wenn dieses eigentlich, und nicht Weisheit und Menschenliebe, jetzt das herrschende Prinzipium sein wolle. Desto nötiger wäre es doch in diesem Falle, daß das kleine Häuflein derer, welche nicht bekehren, auch nicht bekehrt sein wollen, sich zusammendränge und fest aneinander schließe; und wodurch? Ich werde wieder auf die Notwendigkeit des Ceremonialgesetzes geführt, wenn nicht Lehrmeinungen in Gesetze verwandelt und symbolische Bücher gemacht werden sollen.“ Diese resignierten Sätze zeigen, was Mendelssohn im Zeremonialgesetz, also nach dem „Jerusalem“ im „Gesetz“ überhaupt sah: das Mittel, um den Bestand des Judentums zu sichern, und sie zeigen wohl, vorher noch und abgesehen von der besonderen Art des Zweckes (der Erhaltung des Judentums nämlich), daß die Stellung, die Mendelssohn dem Gesetz in seinem Begriff des Judentums zuweist, ihm nicht nur interpretationsmäßig gegeben wird. Sie können von sich aus zwar nicht überzeugend beweisen, daß der Mendelssohnsche Begriff des Judentums Voraussetzungen hat, die die unbeeinflusste Interpretation oder Definition eines Tatbestandes nicht haben sollte, aber sie geben einen Hinweis, in dieser Richtung zu forschen. Und dieser Hinweis trägt nicht.

Apologetische Gesichtspunkte – Neigungen kann man bei Mendelssohns oft geäußelter Abscheu, das Judentum gegen sanfte oder gegen gehässige Angreifer verteidigen zu müssen, kaum sagen – spielen in Mendelssohns Schriften bis zum Lavaterschen Bekehrungsversuch keine Rolle. Nicht die Scheu, in Religionssachen anzugreifen und dabei zu verstimmen, auch nicht Ungewißheit und Unsicherheit oder gar Gleichgültigkeit, die nicht daran denkt, sich religiös festzulegen, und solcher Entscheidung keinen Wert beilegt, haben das bewirkt; er war überzeugt, einer Festlegung, die Gründe heranzubringen muß, in dem Umkreis, den die von ihm und seinen Freunden und von dem „aufgeklärten Zeitalter“ überhaupt gepredigte Gesinnung beherrscht, nicht zu bedürfen. Diese Überzeugung hat natürlich begriffliche Voraussetzungen, auf die sie stets zurückgreifen kann. Mendelssohn hat sich die Sicherheit verschafft, daß von seiten der Religion alles in Ordnung sei (ohne zu „leugnen, daß ich bei meiner Religion menschliche Zusätze und Miß-

bräuche wahrgenommen, die leider! ihren Glanz nur zu sehr verdunkeln“): „Ich darf sagen, daß ich meine Religion nicht erst seit gestern zu untersuchen angefangen. Die Pflicht, meine Meinungen und Handlungen zu prüfen, habe ich gar frühzeitig erkannt, und wenn ich, von früher Jugend an, meine Ruh- und Erholungsstunden der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften gewidmet habe, so ist es einzig und allein in der Absicht geschehen, mich zu dieser so nötigen Prüfung vorzubereiten . . . Wäre nach diesem vieljährigen Forschen die Entscheidung nicht völlig zum Vorteile meiner Religion ausgefallen, so hätte sie notwendig durch eine öffentliche Handlung bekannt werden müssen . . . Da sie (die Untersuchung) mich aber in dem bestärkte, was meiner Väter ist, so konnte ich meinen Weg im Stillen fortwandeln, ohne der Welt von meiner Überzeugung Rechenschaft ablegen zu dürfen.“ Man sieht hier – und im Verlauf der Auseinandersetzung mit Lavater und Bonnet sowie in den Antworten auf die Fragen anderer nach seiner Stellung zur Religion wird diese Anschauung immer deutlicher formuliert – daß Mendelssohn sich durch diese Untersuchung ein für allemal vor Störungen seiner Philosophie gesichert hat, die andererseits ihm die Mittel erst gab, diese Untersuchung durchzuführen, und daß er nun – danach! – unbeschwert und zu gleicher Art des Philosophierens fähig in den Kreis der Philosophen treten kann und darf. Deren Philosophie ruht auf der Voraussetzung der Souveränität der Vernunft, auf der Anschauung also, daß der Mensch aus sich alle Wahrheit entwickeln und alle Grundsätze, um ein vernünftiges und glückseliges Leben zu führen, bilden könne. Diese prinzipielle, allen Menschen zugängliche Fähigkeit macht die Forderung der Toleranz selbstverständlich, und die Möglichkeit, mit ihr zu sonst durch Offenbarung vermittelten Ideen, zu einer „allgemeinen Religion“ zu kommen, macht *von der Philosophie aus* das Problem der einzelnen Religion und der Zugehörigkeit zu einer solchen gleichgültig. Wohlverstanden, es soll hier nicht behauptet werden, daß die deutsche aufklärerische Philosophie die konkrete Religion und die um sie kreisenden Fragen abgelehnt und nicht gekannt hätte: sie hat ja eine spezifische Theologie entwickelt – aber in ihren sachlichen Grundlagen und in der gefühls- und gesinnungsmäßig sich kundgebenden Überzeugung, in die sie diese und alle ihre Konsequenzen einbettete, war kein Platz dafür. Es bestand natürlich ein Problem der Offenbarungsreligion, d. h. es konnte und mußte vielleicht sogar entstehen, aber es war nicht immer da: es trat an die Philosophie für den heran, der an der Eingliederung religiöser Inhalte in das philosophische System oder an ihrer Kritik von der Philosophie aus interessiert war. Der Bekenntnisbrief Mendelssohns an den Erbprinzen von Braunschweig zeigt, und die persönliche Situation Mendelssohns und die Eigenart seines Entwicklungsganges machen das leicht verständlich, daß es bei ihm anders war. Der prinzipielle Autonomiecharakter der Philosophie, in der die Religion Gegenstand (wenn auch nicht im modernen Sinne) werden kann, bleibt natürlich unberührt; aber der

Philosoph Mendelssohn hatte immer seine Religion vor Augen, immer in ihrer Verwendung – rechtmäßig – die philosophischen Mittel dazu benutzt, diese Religion, nicht die Berechtigung ihrer Sonderexistenz – die war selbstverständlich – sondern ihren Inhalt, zu prüfen. Und er verfügte also danach über einen Gedankenbestand, der zwar *an sich* rein philosophisch, *für ihn* aber die Identität des Philosophischen und Jüdischen war.

Das hatte inhaltlich tatsächlich keine Schwierigkeit. Die Ideen der allgemeinen Religion: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ließen sich im Judentum wiederfinden, und der Weltbegriff Leibnizscher Ausgestaltung überhaupt mit der starken Betonung der Teleologie widersprach ihm so wenig, daß Leibniz selbst sich auf Maimonides berufen konnte. Die ästhetische Weltansicht, die nicht mehr sich in der Betrachtung einer universalen Zweckmäßigkeit erschöpfte, sondern psychologisch fundiert war und zu der Mendelssohns kunsttheoretische Aufsätze weitgehende Ansätze bieten, scheint weniger leicht jüdischer Auffassung zu entsprechen. Es ist bezeichnend, daß Mendelssohn die Gegensätze zwischen einer nur ästhetischen und der religiösen Haltung sieht und sie scharf ausspricht: Shaftesbury sei der Religion „gefährlich“ – auch Lessing schrieb übrigens im 12. Literaturbrief: „Shaftesbury ist der gefährlichste Feind der Religion, weil er der feinste ist.“ Aber Shaftesbury und Mendelssohn sind nicht zu identifizieren: Mendelssohn macht weder des Engländers Pantheismus mit, noch forciert er den psychologischen Ästhetizismus bis zu dem immoralistischen Standpunkt, den Shaftesbury manchmal herauskehrt. Vielleicht sogar ist Mendelssohns Judentum die hemmende Gewalt, die naheliegende Konsequenzen ästhetischer Gedankengänge ausläßt und subjektive Wendungen schließlich immer wieder zu Anschauungen zurückführt, die letztlich in Leibniz' Teleologie begründet sind¹ und religiöse Schwierigkeiten nicht haben. Die Vieldeutigkeit des Begriffs der Vollkommenheit tut ein übriges. Die religiöse Stimmung geht dann leicht mit der ästhetischen zusammen, beide treffen sich in dem Gedanken des menschlichen Glücks, das ebenso Ziel menschlichen Strebens und Gegenstand des Schönen wie Geschenk göttlicher Güte ist.

In dieser „idyllischen“ Situation traf Mendelssohn der Bekehrungsversuch Lavaters und riß ihn in eine Bestürzung, deren Grund stark philosophischer Natur ist. Die Aufforderung des Schweizers stellte ihm ein Problem, das ihn nie mehr losgelassen hat und dessen Lösungsversuch sein Begriff des Judentums bildet.

Lavaters Aufforderung war gewiß eine Zudringlichkeit und eine Indiskretion. Aber wäre sie *nur* das gewesen, dann hätte sie mit seiner Entschuldigung und der gegenseitigen Versicherung der Loyalität erledigt sein dürfen. Das Verhalten Lessings in der Sache ist seltsam erschienen und zuweilen kritisiert worden. Aber ist Lessings Stellungnahme nicht verständlich? Les-

¹ Näheres dazu in meiner Einleitung zu Bd. 1 der Ges. Schriften, Jubiläumsausgabe, Akademie-Verlag, Berlin 1929, S. XXXIV ff.

sing bagatellisiert die Affäre, er zählt sie unter die große Reihe der Übergriffe und Überheblichkeiten, die die Bekenner einer bestimmten Religion sich immer herausnehmen, und begrüßt sie als Anlaß, der hoffentlich Mendelssohn bestimmen werde, aus seiner Reserve herauszugehen und der Orthodoxie gründlich die Wahrheit zu sagen: „Noch mehr aber bitte ich Sie, wenn Sie darauf antworten, es mit aller möglichen Freiheit, mit allem nur ersinnlichen Nachdruck zu tun. Sie allein dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben und sind daher unendlich glücklicher als andre ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können.“ Lessing versteht den Brief Lavaters als einen Angriff gegen die Bekenner der allgemeinen Religion, und er wäre zufrieden, wenn Mendelssohn das „abscheulichste Gebäude von Unsinn“ zerstören und so den Glanz und die Wahrheit der allgemeinen Religion neu herausstellen würde. Mendelssohn aber muß in der Bekehrungsforderung einen Angriff auf sein Judentum, auf die zwanglose Vereinigung, die ihm Judentum und Vernunftreligion bildeten, sehen, und wenn er sich überhaupt verteidigt, muß er diese Vereinigung rechtfertigen.

Mendelssohn hat zunächst nicht die Absicht, das zu tun. Das „Schreiben an den Herrn Diakonus Lavater zu Zürich“ versichert, daß er sich ganz klar sei und die Prüfung seiner Religion längst abgeschlossen habe. „Man muß gewisse Untersuchungen irgendeinmal in seinem Leben geendigt haben, um weiter zu gehen. Ich darf sagen, daß dieses in Absicht auf die Religion schon seit etlichen Jahren von mir geschehen ist. Ich habe gelesen, verglichen, nachgedacht und Partei ergriffen.“ Und was Bonnets Beweise für das Christentum angehe – sie zu prüfen und das Ergebnis der Prüfung für seinen Standpunkt nutzbar zu machen, habe er keine Veranlassung: das Judentum kenne keine Proselyten und das Gesetz Mose sei nur für Juden verbindlich. „Wir handeln nach unserer Überzeugung, und andre mögen die Gültigkeit der Gesetze immer in Zweifel ziehen, die ihnen, nach unserm eigenen Geständnisse, nicht obliegen . . . Sobald wir andere von unserer Meinung nicht überführen wollen, so ist das Streiten unnütz.“

Aber diese Uninteressiertheit an der Aufgabe, die ihm Lavater zuschieben will, zu *beweisen*, warum er bei seinen philosophischen Anschauungen noch Jude ist, kann Mendelssohn nicht aufrechterhalten. Lavater gibt ihm in seiner Antwort die Frage aufs neue mit einem Vorwurf hin, dem Mendelssohn nicht widersteht. Mendelssohn hatte in seinem Schreiben nebenbei ein Urteil über Bonnets Beweise abgegeben: „Mir kommt es vor, als wenn die innere Überzeugung des Herrn Bonnet und ein löblicher Eifer für seine Religion den Beweisgründen Gewicht zugelegt hätte, das ein anderer nicht darin finden kann. Seine mehrsten Schlußsätze scheinen mir so wenig aus den Vordersätzen zu folgen, daß ich mir getrauen wollte, *welche Religion man will*, mit denselben Gründen zu verteidigen.“ Diesem ganz harmlosen Passus

aber gibt Lavater nun einen Sinn, den er nie hatte und den Mendelssohn auch zurückweist; aber der Stachel bleibt. Mendelssohn habe von der *Lehre* gesprochen, die aber habe er, Lavater, nie gemeint; die „*Tatbeweise*“ für das Christentum hätte Mendelssohn widerlegen sollen. „Nur die *Geschichte* wollte ich vorerst von einem unparteiischen Philosophen untersucht wissen. Das konnte ich mir freilich gar nicht vorstellen, und es ist mir jetzt noch unerklärlich, wie Sie, bei Ihrer völligen Überzeugung von dem Wesentlichen Ihrer Religion, sich dennoch getrauen wollten, ‚mit denselben Gründen, womit Bonnet das Christentum beweist, *welche Religion man will*, zu verteidigen.‘“ Er appelliert an Mendelssohn als den Bekenner einer „geoffenbarten Religion“, der die „philosophischen Gründe“ angeben soll, auf die er die „Göttlichkeit der jüdischen Religion“ stützt. Er begnügt sich nicht mit der Erklärung Mendelssohns, daß er keinen Widerspruch zwischen den religiösen Inhalten und den philosophischen gefunden habe, sondern akzentuiert die Frage ganz scharf auf den *Wahrheitsanspruch*, die „Göttlichkeit“ der jüdischen Religion, die sich mit dem der christlichen vor der Philosophie auseinanderzusetzen habe. „Nötigen will ich Sie freilich nicht, redlicher Wahrheitsfreund (denn ich habe kein Recht dazu), Bonneten oder das Christentum zu widerlegen, oder zu sagen, warum Sie ein Jude und kein Christ sind?“

Jetzt, in der „Nacherinnerung“, die der Antwort Lavaters beigegeben ist, und ausführlicher in den „Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie“, kommt Mendelssohn Lavaters Aufforderung nach und legt Gründe vor, um den Anspruch der sinaitischen Offenbarung zu belegen. Damit bekommt, und die Bedeutung dieser Wendung muß jetzt festgehalten werden, Mendelssohns „Verteidigung“ eine andere Richtung, und das heißt zugleich, die philosophische Darstellung des Judentums rückt in ein neues Feld.

Lavaters „Nötigung“ liegt in der Konsequenz des Gedankens. Denn die Erwägungen und Überzeugungen, mit denen Mendelssohn nach seinem eigenen Bericht vor dem Lavaterstreit das Problem der Religion erledigte, lassen Fragen übrig. Mendelssohn war der Überzeugung, Religion und Philosophie ohne Schwierigkeiten nebeneinander haben zu dürfen, weil er nie bemerkt hatte, daß die philosophische Lehre, die er entwickelte, irgendeinmal seiner Religion widersprach. Aber bis zum Lavaterstreit existiert nicht die Andeutung eines Versuchs, die religiöse Tradition als solche, deren Anspruch selbst, dem Kriterium der Philosophie zu unterwerfen. Der Grund, daß nicht einmal der Gedanke daran aufgekommen war, liegt in verschiedener Richtung: es gab keine jüdische „Theologie“ in der Art der christlichen, als Sammlung und System der religiösen *Wahrheiten*, die den Anspruch einer spezifisch religiösen Erfahrungsquelle wachhielt, sie war auch tatsächlich von der jüdischen Religion aus nicht möglich; und, das ist ein zweiter damit zusammenhängender Gesichtspunkt, die Religion wurde von dem Juden nicht zentral als ein System von Glaubens- und Heilswahrheiten, überhaupt wenig als Erkenntnisse vermittelnd empfunden, ihre Realität

trat ihm entgegen, indem er von ihr die Anweisungen zu leben bezog, vom göttlichen Gebot herunter bis zum regional gebundenen Brauch.

Mendelssohn hätte die Möglichkeit gehabt, auch mit sachlichen Gründen die Frage Lavaters (in der zugespitzteren und provokanteren, aber auch „philosophischeren“ Form der „Antwort“) abzulehnen oder ihr auszuweichen. Er hätte erklären müssen, daß es bei der ganz anderen Art des Judentums nichts den Bonnetschen Beweisen Entsprechendes geben könne, und zwar aus den Gründen, die oben als solche aufgeführt sind, die Mendelssohns vorlavatersche Stellung zum Judentum bestimmt haben. Mendelssohn hat das aus apologetischen Gründen nicht getan und sich auf ein Unternehmen eingelassen, dessen Gang ihm nun vorgeschrieben war. Er hat sich bemüht, in den ihm dargereichten Formen trotzdem diese Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Die Entwicklung des Begriffs vom Judentum in den Schriften des Lavaterstreits bis zum „Jerusalem“ ist der Versuch, in sowohl religiös als philosophisch festgelegter Position die Eigenart des Judentums auszudrücken.

„Herr Bonnet“, erwidert Mendelssohn in der „Nacherinnerung“, „macht Wunderwerke zu untrüglichen Kennzeichen der Wahrheit und hält dafür, sobald man glaubhafte Zeugnisse hat, daß ein Prophet Wunder getan, sei seine göttliche Sendung nicht mehr in Zweifel zu ziehen. Und nunmehr beweist er in der Tat nach einer sehr gesunden Logik, daß Wunderwerke nichts Unmögliches enthielten und daß Zeugnisse von Wunderwerken auch glaubwürdig sein können. Nach meinen Religionslehren aber sind alle Wunderwerke kein Unterscheidungszeichen der Wahrheit und geben von der göttlichen Sendung des Propheten auch keine moralische Gewißheit. Nur die *öffentliche Gesetzgebung* konnte nach unserer Lehre befriedigende Gewißheit geben, weil hier kein Kreditiv des Gesandten nötig war, indem die gesamte Nation den göttlichen Auftrag mit ihren Ohren vernommen hat. Hier sollten nicht Wahrheiten durch Tathandlungen, nicht Lehren durch Wunderwerke bestätigt werden, sondern man sollte glauben, die göttliche Erscheinung habe diesen Propheten zu ihrem Gesandten ernannt, weil jedermann diese Ernennung selbst gehört hat.“ Schon hier erscheint in der Mendelssohnschen Argumentation der Begriff der „Gesetzgebung“, der dann nachher überhaupt das Judentum definiert. Davon ist jetzt noch nicht die Rede; wie bei Maimonides, den er zitiert und wörtlich übernimmt, dient die besondere Art der jüdischen Offenbarung, daß sie sich nämlich als Gesetzgebung vollzogen, dazu, den Wahrheitsanspruch dieser Offenbarung zu erweisen. In dieser Argumentation spielen verschiedene Motive zusammen. Die *Öffentlichkeit* der Gesetzgebung als Ausgangspunkt der Tradition bietet, wie vor Maimonides Jehuda Hallewi im „Kusari“ ausführte, die Gewähr für deren historische Richtigkeit. Dieses Motiv ist auch bei Mendelssohn da, aber diese Öffentlichkeit kann auch das Wunder haben, und wichtiger also ist ihm der von Maimonides zu eben demselben Zweck herausgehobene *Gesetzgebungscharakter* der Offenbarung, d. h. ihre Unmittelbarkeit, wenn er sagt:

„Eine jede Offenbarung wird durch Überlieferung und Monumente fortgepflanzt; hierin kommen wir überein. Aber nach den Grundsätzen meiner Religion wird die Quelle der Tradition eine öffentliche Gesetzgebung, nicht bloß Wunderwerke sein müssen.“ Offensichtlich will Mendelssohn so der Notwendigkeit entgehen, sich zu Bonnets „Tatbeweisen“ äußern zu müssen. Diese bekommen ihren absoluten Charakter des letzten Beweises genommen und eine höhere Instanz der Bewahrheitung übergeordnet: das Gesetz, das befiehlt, sie für wahr zu halten. „Die Vorschrift (5. Mos. 18, 15), einem wundertätigen Propheten zu gehorchen, ist nach der Lehre unserer Rabbinen ein bloß positives Gesetz, das sich nicht auf die innere Beweiskraft der Wunder, sondern auf den Willen des Gesetzgebers gründet, so wie uns ein positives Gesetz befiehlt, in Rechtsfällen auf die Aussagen zweier Zeugen zu entscheiden (5. Mos. 17, 6), ohne deswegen diese Aussage für untrüglich zu halten. Mit einem Worte, der Glaube an Wunderwerke gründet sich nach der Lehre der Rabbiner bloß auf das Gesetz und setzt die Wahrheit und Unumstößlichkeit des Gesetzes voraus.“ Diese Antwort Mendelssohns ist augenfällig apologetisch sehr geschickt gemacht, in den Briefen an Bonnet und in den Gegenbetrachtungen über dessen Palingenesie wird das noch deutlicher, denn dort sieht man, daß Mendelssohn mit seinen Ausführungen über den primären Charakter des Gesetzes nicht nur die christlichen Wunder fragwürdig gemacht hat, ohne sie anzugreifen, sondern daß er sich selbst und das Judentum in eine starke, mit den Mitteln des Gegners, auf die er eingegangen war, kaum angreifbare Position gesetzt hat. Und man sieht dort weiter, wie gut philosophisch durchdacht Mendelssohns Konzeption ist.

Die Briefe an Bonnet und die „Gegenbetrachtungen“ gehen auch von Mendelssohns Urteil über Bonnets Wunderbeweise aus, sie wiederholen die Feststellungen über den „Beweis“ der alttestamentlichen Wunder durch das Gesetz, aber jetzt wird – wie gesagt – die philosophische Valenz des „Gesetzes“ sichtbarer: „Der Glaube durch Wunder gründet sich, unsern Religionslehren zufolge, bloß auf das *Gesetz*, nicht auf die *Natur der Überzeugung*. Wer sich also auf Wunderwerke beruft, muß das Gesetz zugrunde legen, das diesen Glauben verordnet. Will man aber durch *logische Gründe* uns die Wunderwerke als ein untrügliches Kennzeichen der Wahrheit aufdringen, will man sogar auf das unumschränkte Zutrauen zu der Beweiskraft der Wunderwerke unser Gesetz aufheben und ein neues an die Stelle setzen, so fallen wir mit Recht in Unglauben zurück. Wir halten die Wunderwerke, deren sich so viele Völker und Religionen rühmen, gegeneinander, setzen einer jeden alle übrigen entgegen und versagen allen unseren Beifall.“ Man sieht, worauf es Mendelssohn ankommt: die Fakten der Religionsbegründung sollen so unanfechtbar sein, daß eine Kritik von seiten ihrer inneren „Wahrheit“ überflüssig und unsinnig wird. Das heißt, man sagt wohl richtiger, die Offenbarung, auf die sich das Judentum stützt, wird solcher Kritik entzogen und anders begründet. Die naheliegende Konsequenz ist weiter, daß

vor solcher prinzipieller Einsicht in die Grenzen oder gar in die Unmöglichkeit des Wunderbeweises, die Grundlagen des Christentums stürzen; ihm fehlt die andere Art der Begründung, das Gesetz. Die „Gegenbetrachtungen“ deuten das vorsichtig und der Bekenntnisbrief an den Erbprinzen von Braunschweig etwas stärker an.

Dieser Standpunkt Mendelssohns ist durchaus aufklärerisch. Die Religionskritik, die er hier nolens volens treibt, ist nirgendwo „rückständiger“ als die seiner Zeit. Sie geht wie diese in zwei Richtungen: sie ist eine Kritik der Lehre als solcher und zweitens eine Kritik der Tatsache der Offenbarung, die diese Lehre spendet. Diese Reihenfolge hat kein logisches Recht, aber sie ist historisch. Die mittelalterliche Gleichsetzung von Vernunft- und Offenbarungswahrheiten gibt – im Prinzip mindestens – keiner der Erkenntnisquellen den Vorzug, die Vernunftwahrheiten bekommen ihn mit der heraufkommenden und dann selbstverständlich werdenden Überzeugung von der sich selbst genügenden Vernunft. Alle Offenbarungswahrheit muß sich dem Urteilsspruch der Vernunft unterwerfen, die keinen anderswoher kommenden Anspruch anerkennt: „Ich kann es nicht genug wiederholen, es kommt alles auf die logische Wahrheit der Lehre, nicht auf die historische Wahrheit der Gesandtschaft an.“ (An den Erbprinzen von Braunschweig.) Dieser Prüfung genügt das Judentum, das Christentum aber, wie am offensten dem Braunschweigischen Prinzen gegenüber ausgesprochen wird, nicht. Die Dreieinigkeit, die Menschwerdung einer Gottheit, das menschliche Leiden Christi, sein Opfertod widersprechen „den ersten Gründen der menschlichen Erkenntnis schnurstracks.“

Reimarus war konsequent gewesen, er hatte alle die Vernunft übersteigenden Wahrheitsansprüche und Wahrheitsinhalte abgelehnt, die vermeintlichen Wunder der Bibel natürlich enthüllt und einen reinen, religionsfeindlichen Deismus gefordert, wo Leibniz und Wolff etwa sich mit dem vermittelnden Begriff des Übernatürlichen gegenüber dem Widernatürlichen zu helfen suchten. Das Offenbarungswunder erklärten sie – ebenso wie gewisse Dogmen, die als Inhalt der Offenbarung zu glauben waren – als ein Geschehnis, das von unserer Vernunft aus zwar nicht zu begreifen, dessen Unmöglichkeit aber ebenso nicht zu beweisen sei. Das Widervernünftige widerspricht *aller* Vernunft und kann also nicht sein, das Übervernünftige entzieht sich *unserer* Vernunft, ohne doch der göttlichen Vernunft und dem Inbegriff der ewigen Wahrheiten entgegengesetzt sein zu müssen. Diesen Ausweg, der nur auf Kosten der philosophischen Grundsätze möglich ist, braucht Mendelssohn nicht mitzumachen, weil gerade im Gegensatz dazu der Inhalt der jüdischen Religionsoffenbarung innerhalb der Grenzen des Vernünftigen bleibt. Der Gesetze gebende Gott ist natürlich kein Problem und gehört zu den rationalen Grundwahrheiten, und überhaupt: „Die Religion meiner Väter weiß, was die Hauptgrundsätze betrifft, nichts von solchen Geheimnissen, die wir glauben und begreifen müßten. Unsere Vernunft kann ganz

gemächlich von den ersten sichern Grundbegriffen der menschlichen Erkenntnis ausgehen und versichert sein, am Ende die Religion auf eben dem Wege anzutreffen. Hier ist kein Kampf zwischen Religion und Vernunft, kein Aufruhr unsrer natürlichen Erkenntnis wider die unterdrückende Gewalt des Glaubens . . . Eigentlich hat die Religion der Israeliten nur drei Hauptgrundsätze: 1. Gott, 2. Vorsehung und 3. Gesetzgebung . . .“ Und ähnlich, aber mit einer Wendung, die zeigt, wie Mendelssohn sich der philosophischen Bedeutung seines Begriffs vom Judentum bewußt war, in einem Brief an Elkan Herz vom 22. Juli 1771: „Wir haben keine Glaubenslehren, die gegen die Vernunft oder über dieselbe seien. Wir tun nichts mehr zu der natürlichen Religion hinzu, als Gebote, Satzungen und gerade Vorschriften, aber die Grund- und Glaubenssätze unserer Religion beruhen auf dem Fundamente des Verstandes, sie stimmen mit der Forschung nach jeder Seite hin, ohne jeden Widerspruch und Widerstreit, überein. Und das ist der Vorzug unserer Religion, der wahren und göttlichen vor allen übrigen Glaubensbekenntnissen.“

Mendelssohn hat es mit der philosophischen Richtigkeit seines Begriffs des Judentums nicht genügen lassen können, er mußte auch allen apologetischen Ansprüchen gewachsen sein. Denn es lag natürlich nahe, einer Religion, die ihre Existenz und ihren Anspruch auf eine Geschichtswahrheit gründete, entgegenzuhalten, daß diese Geschichtswahrheit überholt, durch eine andere aufgehoben sei. Mendelssohn hatte das Judentum auf Geschichte begründet, d. h. in der Sprache seiner Philosophie: auf eine zufällige Wahrheit; solcher zufälligen Wahrheit ermangelte die Notwendigkeit, die durch die Zeit unberührt bleibt. Mendelssohn mußte sich vor dem Einwand derer schützen, die diese Geschichtswahrheit anerkennen, aber behaupten würden, daß sie durch eine andere, also das Auftreten Christi, aufgehoben und ersetzt sei. Hier liegt sicherlich auch der Grund, warum sich Mendelssohn so entschieden der Lessingschen Interpretation der Offenbarungsreligionen widersetzt hat. Für Lessing waren die verschiedenen Religionen Stufen innerhalb der Erziehung des Menschengeschlechts; als das Judentum seine historische und pädagogische Bestimmung erfüllt hatte, trat das Christentum an seine Stelle. Darum also betont Mendelssohn, daß das Gesetz noch nicht, auch nicht durch Christus, der gekommen sei zu erfüllen und nicht aufzulösen, aufgehoben sei: „Hat der Gesetzgeber diese Gesetze aufgehoben? – Keineswegs! Er hat in einer großen öffentlichen Erscheinung vernehmlich Worte gesprochen; er würde in einer ebenso großen öffentlichen Erscheinung, durch vernehmliche Worte, sein Gesetz aufgehoben haben . . . So lange also dieser allerhöchste Gesetzgeber nicht durch eine ebenso große öffentliche Erscheinung einer gesamten Nation seinen Willen kund werden läßt, so sind keine Zeugnisse von Wundern hinreichend, mich zu überführen, daß Gott diese Gesetze aufgehoben, und ich muß fortfahren, diese Gesetze unverbrüchlich zu halten.“

Und wahrscheinlich dient auch eine andere Wendung eigentlich dieses

selben Gedankens dem apologetischen Zweck. Das Judentum ist eine Religion, in der notwendige, und deshalb allgemein verbindliche Wahrheiten mit dem Gesetz zusammengehen, dessen Ursprung eine einmalige Geschichtswahrheit ist. So selbstverständlich in dem Notwendigkeitscharakter der Vernunftwahrheiten innerhalb der Religion ihre Allgemeinheit beschlossen liegt, so sehr bedeutet der historische Charakter der sinaitischen Offenbarung, daß das durch sie verkündete Gesetz nur für die gilt, an die es damals gerichtet wurde. Der Gedanke der Auserwählung Israels wird hier eigentümlich eingeeignet; die Auserwählung als Absonderung gilt für alle Zeit bis zu einer nur möglichen, vielleicht nicht einmal wahrscheinlichen Abänderung des Gesetzes, d. h. des Zeremonialgesetzes, in einer neuen Offenbarung, sie gilt bis zur messianischen Zeit. Dadurch, daß die Offenbarung ausschließlichen Gesetzescharakter hat, fällt der Missionsgedanke – die Israeliten sind berufen, die göttlichen Wahrheiten zu verkünden – ganz aus. Der Zweck des Gesetzes ist auch und gerade in bezug auf die allgemeinen Wahrheiten ganz national beschränkt: es „scheinen die Zeremonialgesetze der Juden, unter andern uns unergründlichen Ursachen, zur Nebenabsicht zu haben, diese Nation von allen übrigen sichtbarlich auszusondern, und sie durch viele religiöse Tathandlungen unaufhörlich an jene heiligen Wahrheiten zu erinnern, die uns allen unvergeßlich sein sollten... Sie sollen uns erinnern, daß Gott ein einziger Gott sei, daß er die Welt erschaffen, daß er sie nach seiner Weisheit regiere und unumschränkter Herr über die ganze Natur sei, daß er die Nation durch außerordentliche Taten von der Unterdrückung der Ägypter befreit, daß er ihr Gesetze gegeben usw.“

In voller Absicht ist unsere Darstellung der Anschauung Mendelssohns vom Judentum bis hierher nur aus den Schriften der 70er Jahre geschöpft. Man sieht, wie von Anfang an alle Kategorien beieinander sind, die später den Begriff des Judentums konstituieren, aber man sieht nur hier den ursprünglichen Ort, den diese Kategorien einnehmen. Die Gesetzgebung hat, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, zunächst nur den Zweck, als Ausgangspunkt der Offenbarung diese einer Kritik zu entziehen, der jedes andere „Wunder“ nicht widerstehen kann. So kann die Existenz des Judentums auf eine *vérité de fait* gegründet werden, die nur „historischer“ Glaubwürdigkeit untersteht, und diese *vérité de fait* wird als eine solche gezeigt, die nie aufgehoben wurde. Der so geschaffene Übergang zum Inhalt der Gesetzgebung führt den Gedanken andererseits weiter von der Begründung des Existenzanspruchs der jüdischen Religion zu ihrer inhaltlichen Bestimmung als einer Religion, von der ein wesentlicher Bestandteil – mehr ist nicht gesagt (vgl. das Zitat oben aus dem Brief an Elkan Herz vom 22. Juli 1771) – das Gesetz ist. Hier wird die Darstellung Mendelssohns unzulänglich; die Probleme, die sich weiter erheben, brauchen auch von ihm nicht gesehen zu werden, der in den zur Frage stehenden Arbeiten auf die ihm gestellten Fragen und die von diesen ausgehenden Schwierigkeiten Lösungen fand, die,

wie man zugestehen muß, ausreichen, weil philosophische Richtigkeit und apologetisches Geschick vollendet vereint sind.

Mendelssohn hat sich in religiösen Dingen öfters gegen solche „Konsequenzerei“ gewandt, die sich mit der Zulänglichkeit von Lösungen für bestimmte, in Frage stehende Zwecke nicht begnügt und über den aktuellen Anlaß hinaus die gedanklichen Folgen gegeneinander ausspielt oder in sich ad absurdum führt. Wohl möglich also, daß er es abgelehnt hätte, die Frage zu beantworten, ob sich denn der Begriff eines göttlichen Gesetzes, dem sich eine Nation unterordnen soll, überhaupt mit dem Begriff des Menschen vertrage, ob religiöser Zwang sich mit der Idee der Freiheit vereinigen lasse. Ein gleiches Problem bestand für die Staatsphilosophie des 18. Jahrhunderts, soweit sie ihre Grundlage in einem Naturrecht hatte. Sie half sich leicht damit, die einengende Staatsgewalt als das Mittel zu erklären, das die größte Summe menschlicher Freiheit ermögliche, indem sie als organisatorisches Prinzip die gegensätzlichen menschlichen Neigungen, die frei wirkend sich zerstören würden, zusammenfasse. Diese Ansicht hat Mendelssohn in gelegentlichen Äußerungen geteilt, er vertiefte sie in der Vorrede zu des Manasse ben Israel „Rettung der Juden“ durch die Forderung, daß ausschließlich dem Staat ein solches Zwangsrecht zukomme und daß es „religiöse Gewalt“ nicht geben dürfe. Auf diese Feststellung erhob Mörschel, der anonyme Verfasser einer Schrift „Das Forschen nach Licht und Recht“, die naheliegende Frage, wie Mendelssohn mit solcher Feststellung die Tatsache des durch Offenbarung gegebenen sinaitischen Gesetzes vereine: „Inwiefern können Sie, mein teurer Herr Mendelssohn, bei dem Glauben ihrer Väter beharren, und durch Wegräumung seiner Grundsteine das ganze Gebäude erschüttern, wenn Sie das durch Mosen gegebene, auf göttliche Offenbarung sich berufende Kirchenrecht bestreiten?“

Auf diese Anfrage, die, wie Mendelssohn sagt, ans Herz drang, antwortete er 1783 mit dem „Jerusalem“, und wie bei den Positionen der Lavaterschriften muß darauf gesehen werden, daß dieser Charakter der Antwort bei der Darstellung und Bewertung der hier vertretenen Ansichten nicht vergessen wird. Die Anfrage Mörschels kommt aus dem Interesse, das Lavaters Widmung verraten hatte: „Sollte der jetzt von Ihnen getane merkwürdige Schritt wohl wirklich ein Schritt von Erfüllung der ehemals an Sie ergangenen Lavaterschen Wünsche sein?“ Und also bleiben auch die Grundpositionen des „Jerusalem“ die alten, obschon die durch Mörschels Einwurf veränderte Richtung auch neue Gesichtspunkte bringt. Mendelssohn mußte zeigen, daß das mosaische Gesetz kein Zwangsrecht einschließt, kein eigentliches Kirchenrecht ist. „Der Staat gebietet und zwingt, die Religion belehrt und überredet; der Staat erteilt Gesetze, die Religion Gebote. Zwangsrecht hat nur der Staat; die Religion kann nur auf die Überzeugung einwirken, nur belehren und trösten; ihre Macht ist Liebe und Wohltun.“ Über dieser Aufteilung steht uneingeschränkt das Prinzip: „Grundsätze sind frei. Weder Kirche noch Staat

sind berechtigt, mit Grundsätzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte und Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden.“ In diesem Dilemma *unterscheidet* Mendelssohn zwischen Religion und Judentum; er setzt Judentum und Gesetz gleich und zeigt, daß diese Gesetzgebung, die dem Judentum wesentlich ist, Wahrheiten und Überzeugungen nicht betrifft, daß es wirklich nur „Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen...“, aber „keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze“ sind. Formal ist im großen und ganzen alles in Ordnung; auf Kleinigkeiten, wie die, daß hier Gesetz und Gebot homonym gebraucht und also die im ersten Teil des „Jerusalem“ gebräuchliche Aufteilung vergessen wird, soll nicht übertrieben Wert gelegt werden. Die Frage ist nur: wie verhält sich die Religion zu diesem Judentum?

Mendelssohn erklärt, das Gesetz, d. h. doch das Judentum stehe „mit der spekulativen Erkenntnis der Religion und der Sittenlehre in genauester Verbindung“. Diese Verbindung ist dadurch ermöglicht, daß jedes Gesetz und jeder Brauch „Bedeutung“ und „gediegenen tiefen Sinn“ hat und schon dadurch allein zur Spekulation hinleitet. „Das Gesetz trieb sie zwar nicht zum Nachdenken an, schrieb ihnen bloß Handlungen, bloß Tun und Lassen vor. Die große Maxime dieser Verfassung scheint gewesen zu sein: Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlaßt werden.“ Hier ist die entscheidende Stelle in Mendelssohns Darstellung des Judentums, an der die paradoxe Trennung zwischen Religion und Gesetzesjudentum aufgehoben werden könnte. Die angegebene Beziehung des Gesetzes auf die spekulative Wahrheit, d. h. in Mendelssohns Sprache auf den Bereich des eigentlich Religiösen, könnte als eine *inhaltliche* Hinweisung aufgefaßt werden; dazu läßt es Mendelssohn nur in sehr eingeschränktem Maße kommen. Das Gesetz bleibt, auch wo es naiv-verständlich als pädagogisch gemeinte Einführung in die Lehre verwendet oder als symbolische Hindeutung auf religiöse Wahrheiten verstanden werden kann, nur „Veranlassung“ zum Denken. Mit dieser Stellungnahme wird doch die praktische Religionsübung von der religiösen Lehre getrennt. Dabei ist es durchaus nicht nötig, die Trennung von Religionsoffenbarung und jüdischer Gesetzgebungsoffenbarung, von der Mendelssohn ausgeht, zu forcieren; sie wird an sich hinfällig, wenn die Religionsoffenbarung als überflüssig angesehen wird. Gerade, wo Mendelssohn gegen das Ende des „Jerusalem“ seine „Begriffe vom Judentum der vorigen Zeit“ kurz zusammenfaßt und als dessen Bestandteile Religionslehren oder ewige Wahrheiten von Gott, Geschichtswahrheiten und Gesetze aufzählt, wird das gegenseitige Verhältnis dieser Teile noch einmal besonders deutlich. Mendelssohns Begriff vom Judentum ist einer der „vorigen Zeit“; in dieser „vorigen Zeit“ waren Staat und Religion „nicht vereinigt, sondern *eins*; nicht verbunden, sondern eben dasselbe“. Für diese jüdische Nation stehen vernünftige Überzeugung und Gesetz in dem einzig

richtigen Verhältnis, das sie in einem Staat haben dürfen: die Überzeugungen dürfen nicht Gesetz sein, weil die Vernunft in ihnen frei ist, und das Gesetz darf sein, weil in ihm die nationale Bindung sich Ausdruck gibt und ohne sie der Staat nicht bestehen kann. Das sinaitische Gesetz wurde gegeben, um die Einheit des Judentums zu behaupten, und zu diesem Zweck läßt Mendelssohn es weiter bestehen. An Homberg schreibt er (am 22. Sept. 1783): „Wenn auch ihre (der Gesetze) Bedeutung als Schriftart oder Zeichensprache ihren Nutzen verloren hätte, so hört doch ihre Notwendigkeit als Band der Vereinigung nicht auf; und diese Vereinigung selbst wird in dem Plane der Vorsehung nach meiner Meinung so lange erhalten werden müssen, so lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen. So lange diese Plagegeister der Vernunft vereinigt sind, müssen auch die echten Theisten eine Art von Verbindung unter sich stattfinden lassen, wenn nicht jene alles unter den Fuß bringen sollen.“ Sind für Mendelssohn nur Juden echte Theisten? Wenn in diesem Briefpassus wirklich, was nicht einmal wahrscheinlich ist, eine Erweiterung des Umfangs der dem Gesetz Unterworfenen, wenigstens der Idee nach, versucht ist – so ist sie nicht möglich. Es liegt auch nicht in seinem Sinn, eine „Kirche“ aller wahren Theisten zu wollen. Derselbe Brief an Homberg wendet sich in außerordentlich scharfen Worten gegen solche Unitarier. „Es ist das Vereinigungssystem der Wölfe, die sich mit den Schafen so sehr zu vereinigen wünschen, daß sie aus Schaf- und Lammfleisch gerne Wolfsfleisch machen möchten“ und in einem späteren Brief (4. Okt. 1783): „Dank für alle Toleranz, wenn man dabei noch immer an Glaubensvereinigung arbeitet.“

Der „Jerusalem“ hat in seinem Beschluß als das gleichende besagende Forderung: „Brüder! ist es euch um wahre Gottseligkeit zu tun, so lasset uns keine Übereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist.“ Die Erhaltung dieser Mannigfaltigkeit war von zwei Seiten bedroht: von der Religion der Vernunft an sich, deren Charakter Allgemeinheit ist, und von denen, die im Christentum den besten und wahren Ausdruck dieser allgemeinen Religion sahen. Mendelssohn wollte Theist sein und Jude bleiben. Er sah richtig und betonte das gegenüber einem Lavater und Bonnet, daß die allgemeine Religion und ihre Wahrheitsgründe keine Festlegung auf eine besondere Offenbarungsreligion ermöglichten, er sah mit anderen Worten den unhistorischen und fertigen Charakter der Vernunftsreligion und vertrat ihn gegen den Entwicklungsbegriff Lessings. Und da der Gott der Vernunft (der „metaphysische“) keinen Beweis für die Notwendigkeit der einzelnen Religion lieferte, so verband ihn Mendelssohn mit dem Gott des Judentums (dem „politischen“). „Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, war zugleich der König und Verweser dieser Nation, und er ist ein Einiges Wesen, das so wenig im Politischen als im Metaphysischen die mindeste Trennung oder Vielheit zuläßt.“ Dieser Zustand kann durch die Zeit allein nicht revidiert werden und gilt, bis Gott selbst in ausdrück-

licher öffentlicher Kundgebung diese Revision ausspricht. Das wäre dann allerdings bei vollkommener Aufhebung des Gesetzes die messianische Zeit.

Von ihr hat Mendelssohn, wie schon erwähnt wurde, kaum gesprochen. Und es bleibt sein Geheimnis sogar, wie weit er sie und die damit verbundene Aufhebung des Gesetzes gewünscht hat. Es soll hier nicht die „Konsequenzerei“ getrieben werden, die Mendelssohn selbst verabscheut hat, und gefragt werden, ob er von seiner philosophischen Anschauung aus sie hätte für sofort wünschen müssen. Der Zweck dieser Arbeit war gerade zu zeigen, wie unabhängig von der philosophischen Grundeinstellung die jüdische da *ist* und beibehalten werden *soll*, wie sie sich nur als apologetische Tendenz äußert und wie Mendelssohns Begriff vom Judentum unter dem vorgezeichneten Zwang beider Faktoren zustande kommt. In vollständiger gedanklicher Einstimmigkeit zusammengebracht worden sind sie nicht. Mendelssohn hat es selbst gesagt, daß „uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien kann, den wir dem Gesetze schuldig sind“ und damit den Bruch in seinem System bezeichnet. „... die Ehrfurcht vor Gott ziehet eine Grenze zwischen Spekulation und Ausübung, die kein Gewissenhafter überschreiten darf.“ *Deshalb* also fällt der „Jerusalem“ in zwei Teile auseinander; im ersten spricht der „Aufklärer“, mit Hamann zu reden: der „Sophist“, im zweiten der „Stockjude“. Die Paradoxie aber liegt darin, daß der entschiedene Rationalist, als er die Religion, das Judentum, philosophisch begründen wollte, für dieses nur die nichtrationalen Elemente zurückbehielt. Es ist hier nicht der Ort, die allgemein philosophische Bedeutung dieses Effekts darzulegen – über die philosophische Struktur des Mendelssohnschen Religionsbegriffs hat Ernst Cassirer in der „Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums“ gehandelt – es soll auch nicht die Richtigkeit dieses Begriffs geprüft werden – Hermann Cohen in seiner Arbeit „Deutschtum und Judentum“ hat wesentliche Gesichtspunkte dazu gegeben; es sollte nur seine befremdende Eigenart *erklärlich* gemacht werden. Seine hier aufgezeigte Bedingtheit in einer bestimmten philosophischen und persönlichen Konstellation läßt verstehen, daß ihn niemand akzeptieren konnte, der nicht von gleichen Voraussetzungen ausging. Unter den jüdischen zeitgenössischen Kritikern, von denen Mendelssohns Briefe sprechen, hatte sie keiner, am ehesten sahen noch die unbeteiligten christlichen Kritiker, woher Mendelssohns Auffassung kam. Die jüdische Theologie nach Mendelssohn nahm seinen Begriff absolut und tat ihm, ob sie nun reformerisch oder orthodox war, Unrecht. Eine prinzipielle Würdigung der Mendelssohnschen Bemühungen in Hinsicht auf eine philosophische Begründung des Judentums steht für ihn, ebenso wie für alle voraufgehenden jüdischen Philosophen, noch aus. Wir betrachten die vorliegende Studie als Vorarbeit, die mit der Feststellung des zeitlich Bedingten in Mendelssohns jüdischer Philosophie die Heraushebung der allgemeinen und bleibenden Beziehungen erleichtern kann.

FRITZ BAMBERGER

- 1902 Am 7. Januar in Frankfurt a. M. geboren.
Studium an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und an der Universität Berlin.
- 1923 Dr. phil. Berlin.
- 1924 *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Halle a. S., 91 S.
- 1926–1933 Mitglied des Forschungsinstituts der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.
- 1928–1930 Mitherausgeber und Mitarbeiter: *Die Lehren des Judentums*. Berlin, 5 Teile in 3 Bdn. (Bd. I: 3. verb. Aufl.; Bd. II: 2. verb. Aufl.)
- 1929–1932 Mitherausgeber: *Moses Mendelssohn. Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Berlin, Bd. 1. 2. 3, 1. 7. 11. 16.
- 1929 *Die geistige Gestalt Moses Mendelssohns*. Frankfurt a. M. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung des Judentums. Nr. 36.)
- * 1929 *Mendelssohns Begriff vom Judentum*. Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. 10, 4–19.
- 1929 Herausgeber: *Denkmal der Freundschaft. Stammbuchblätter und Widmungen von Moses Mendelssohn*. Berlin, 22 Bl. Faksimile, 16 Bl. Nachbemerking und Anmerkungen.
- 1931 Herausgeber: *Das Buch Zunz*. Eine Probe. Berlin, 30 S.
- 1933–1934 Dozent für Philosophie an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin.
- 1934–1938 Direktor der Jüdischen Lehrerbildungsanstalt, Berlin; Pädagogischer Leiter der Schulverwaltung der Jüdischen Gemeinde Berlin; Leiter des Jüdischen Lehrhauses, Berlin.
- 1935 *Das System des Maimonides*. Berlin, 137 S.
- 1936 Herausgeber: *Johann Gottfried Herder. Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländischen Sage. (Jüdische Dichtungen und Fabeln)*. Berlin, 91 S.
- 1936 Herausgeber und Mitarbeiter: *Jüdische Gestalten und ihre Zeit. Eine Geschichte des jüdischen Geistes von Mose bis Mendelssohn*. Berlin, 216 S.
- 1939–1944 Professor of Jewish Philosophy, College of Jewish Studies, Chicago.
- 1941 *Zunz's Conception of History*. New York. Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 25 S.
- 1942–1961 Director und Editor, Coronet und Esquire.
- 1958 *Leo Baeck: The Man and the Idea*. New York. Leo Baeck Memorial Lecture 1. 18 S.
- 1962– Assistant to the President und Professor of Intellectual History, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, New York-Cincinnati-Los Angeles-Jerusalem.

ERNST SIMON

ZU HERMANN COHENS SPINOZA-AUFFASSUNG *

Maimonides, Spinoza und Hermann Cohen, jene drei großen rationalistischen Philosophen des Judentums, stehen zueinander in einem merkwürdig verwickelten Verhältnis. Denken wir sie als gleichzeitig, so würden Maimonides und Hermann Cohen zusammentreten und sich gegen Spinoza vereinigen, der seinerseits seine Angriffe gegen beide richtete. Der Denker des 13. und der des 19. Jahrhunderts würden beide ihr Judentum als eine „Religion der Vernunft“ zu erweisen und zu verteidigen suchen, während Spinoza, um die Unvernünftigkeit der jüdischen wie jeder positiven Religion darzulegen, in die Verlegenheit käme, mit den mehr oder minder antirationalistischen jüdischen Philosophen zusammenzutreten, die wie etwa Jehuda Halevi oder Chasdai Crescas, die Übervernünftigkeit des Judentums behaupten.

Diese Gruppierung ist bekannt, und Julius Guttman sowie Leo Strauß haben sie neuerdings in ausgezeichnete Formulierungen gebracht. Leo Strauß hat sich weiter das große Verdienst erworben, „Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas“ einer eingehenden systematischen Kritik zu unterziehen¹.

Er antwortet darin, im Jahre 1924, auf einen großen Aufsatz Cohens aus dem Jahre – 1915, und tut dies in ebenso lebendiger, von der Gegenwart der Cohenschen Argumente angesprochenen Weise, wie jene Arbeit Cohens selbst – „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“² – in heftigem, persönlichem Zorn unmittelbar den (allerdings eben von Carl Gebhardt neu übersetzten) „Theologisch-politischen Traktat“ Spinozas aus dem Jahre 1670 bekämpft. Statt dieser persönlichen Methode aber wählt Leo Strauß die „historisch-kritische“ und weist überzeugend nach, daß Spinozas Bibelkritik und Antijudaismus sich, ohne mit Cohen irgendeinen dolus annehmen zu müssen, aus dem Zwange des Systems und der Zeitlage ergeben.

Die weiteren Arbeiten von Leo Strauß über Spinoza³ lassen vermuten, daß er heute zwar das über Spinoza in jener ersten Arbeit Gesagte kaum

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 79, 1935, 181 bis 194.

¹ Der Jude, 1924, S. 295 ff.

² Heute in: Jüdische Schriften, III S. 290 ff.

³ Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, 1926, und Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, Berlin 1930.

würde wesentlich revidieren müssen, aber dem tieferen Grund der Cohenschen Ungerechtigkeit würde gerechter werden können als damals. Gibt er doch selbst zu, daß Cohens Radikalität des Fragens in der Spinoza-Sache ihm den Antrieb zu seinen weiteren Forschungen gegeben hat. Wie Strauß schon früh den ganzen Spinoza in den Blick bekommt, so wollen wir es heute mit dem ganzen Cohen zu tun haben und seine, nicht immer einheitliche, Haltung zu Spinoza von seinen Kernüberzeugungen her darstellen. Es wird sich dann ergeben, daß wir Cohens jüdischen Weg an seiner Haltung zu Spinoza mit ablesen können, und dies Ergebnis wird ein mehr als nur biographisches sein.

Franz Rosenzweig hat schon in seiner „Einleitung“ zu Cohens „Jüdischen Schriften“ auf jenen frühen Aufsatz Hermann Cohens hingewiesen, der das Thema Heine in einer stark spinozistischen Weise behandelt⁴. Der Aufsatz wurde 1867 von dem 25jährigen Cohen geschrieben und eröffnet genau 50 Jahre philosophischer Produktivität. Bezeichnen wir Anfang und Ende des Weges durch je ein Zitat! 1867 heißt es: „Beim Pantheismus wird ebenso gut wie beim Theismus die *Einheit Gottes* angenommen“⁵. 1917 aber heißt es: „Der Monotheismus verträgt keine solche Vermischung, keine Entstellung des Seins durch das Dasein. Ihm ist der Pantheismus nichts anderes als Anthropomorphismus. Widerspruch dagegen enthält nicht nur die These: *Deus sive natura*, sondern schon das ontologische Argument, insofern es die Existenz in die Essenz involviert. Dadurch mag es die Einheit der Substanz definieren, ihre Einzigkeit aber wird dabei aufgehoben.“⁶ Es ist, als ob der 75jährige Cohen hier dem 25jährigen antworte⁷: an der Einheit der Substanz, die Dein Spinoza sichert, ist es nicht genug: ihre Einzigkeit muß hinzutreten. Dies also sind Anfangs- und Endpunkte des Weges. Was sind seine Stationen?

Das erste große wissenschaftliche Buch, in dem Cohen sich ausführlich mit Spinoza auseinandersetzt, ist das zweite, das er überhaupt geschrieben hat, nämlich „Kants Begründung der Ethik“, die 1877 dem Erstlingswerk „Kants Theorie der Erfahrung“ (1871) folgte. Die Hauptthese dieser Auseinander-

⁴ Heinrich Heine und das Judentum, J-Schr., II, S. 2 ff. *Rosenzweig*, aaO, S. LV. Vgl. auch *Julius Guttman*, Die Philosophie des Judentums, München 1933, S. 350.

⁵ AaO, S. 29.

⁶ Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. A., Frankfurt a. M. 1929, S. 52.

⁷ Eine ähnliche „Selbstbegegnung“ des alten mit dem jungen Cohen ergibt sich im Falle des Urteils über seinen Lehrer Heinrich Graetz: während des Treitschke-streites i. J. 1880, rechnet er ihn, mit scharf ausschließendem Tadel, der „Partei der Palästinenser“ zu, hält ihn also für keinen deutschen Juden; in dem Altersaufsatz zur 100-Jahrfeier „unseres Graetz“ 1917 verkehrt sich derselbe Gesichtspunkt zu dem preisenden Schlußakkord: „Seine Seele war eine Zionsseele“. (Jüd. Schriften II, S. 85 f. und S. 453).

setzung ist, daß der Pantheismus mit seiner Identifizierung von Sein und Sollen eine wissenschaftliche Ethik überhaupt unmöglich mache und Spinoza daher auch nicht, wie man irrtümlich behauptete, die Ethik neu begründet haben könne. Nun ist es aber für unsere Untersuchung besonders bedeutsam, daß Cohen diese systematische Überzeugung zwar schon in der ersten Auflage des Werkes völlig klar gefaßt hat und ausspricht – ist er doch seit dem Heine-Aufsatz von vor 10 Jahren längst zum Transzendentalphilosophen geworden –, daß er sie aber in der zweiten Auflage, 1910, in einer ganz anderen Affektlage wiederholt. Dies mögen einige Vergleiche zwischen den beiden Auflagen zeigen.

1. Auflage 1877

S. 4. „Ein alter, in einer guten Tendenz wurzelnder Irrtum ist es, daß Spinoza die Ethik neu gegründet habe.

Immer nur ist es, wenngleich im Lichte des Ewigen, die Erscheinung des Sittlichen im ...

S. 162. „Wer dagegen mit Spinoza die menschlichen Handlungen und Bestrebungen betrachten will, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte, der mag alles andere betreiben, nur nicht Ethik.“
„der will keine Ethik“.

S. 173. „Indessen wäre solche (nämlich spinozistische E. S.) Ethik, wenngleich nicht mehr Anthropologie, so vielleicht eine Abteilung der *vergleichenden Zoologie*; – nur nicht Ethik.“

S. 326. „Und weil dem so ist, weil kritische Aufklärung nichts Sichereres bieten kann, als den Hinweis auf jene Tiefen alles natürlichen, wie sittlichen Erkennens, so ist es erklärlich, daß der Menschenwitz sich vergeblich mühen wird, eine erhabener Formel auszu-

2. Auflage 1910

„Ein alter, in einer Tendenz der Aufklärung wurzelnder Irrtum ist es, daß ...

Immer nur ist es, wenngleich im „Lichte des Ewigen“ ... (mit Anführungszeichen!)

S. 5. (*Nur hier!*) „Der pantheistische Monismus mußte die Möglichkeit einer eigenen und absonderlichen Geltung des Sittlichen ausschließen.“

S. 187. „... handelte; wer sich von der scheinbaren Großartigkeit eines solchen Monismus imponieren läßt, wer die Falschheit in diesem Ansatz nicht erkennt, der mag auf alles andere ausgehen, nur nicht auf Ethik.“
„der will keine Ethik, der will das Gegenteil von Ethik.“

S. 199. „... nur nicht noumenale, die Erfahrung begrenzende Ethik.“

S. 366. „Und weil dem so ist, usw. ... so ist es nur schlichte Folgerung und Ausführung der transzendentalen Methode, daß diese intelligible Bedeutung der Gottesidee nicht der systematischen Philosophie entrückt und der Religion allein überlassen werden

sinnen für die Bekräftigung menschlicher Wahrheit vor dem irdischen Richter als die bebende Anrufung der Gottheit.“

Dem Gedanken vom ewigen Frieden „lehrte und vertrat der kritische Geograph⁸ z. T. gegen Männer von der Gesinnung eines Mendelssohn“.

darf. Sie gehört zur Ethik; nicht als deren Fundament, aber als ihre Krönung, weil sie allerdings die Durchführung ihrer teleologischen Voraussetzungen ausmacht.“

S. 367. „... vertrat der kritische Geograph, wie der folgende Teil es darlegen wird.“

S. 368. (Nur hier!) Auch diese Beziehung der Ethik auf die Politik des Sozialismus werden die Anwendungen des folgenden Teils in das rechte Licht zu setzen suchen.

Die Auswertung der Variantentabelle ergibt, daß bei der überwiegenden Mehrzahl aller Änderungen in der zweiten Auflage Cohens Feder von einem heftigen Affekt geführt wird. Spinozas „sub specie aeternitatis“ wird nun in ironische Anführungszeichen gesetzt; die sachliche Verurteilung, daß er keine Ethik wolle, wird dahin vergrößert, daß er das Gegenteil von Ethik wolle usf. Andererseits findet sich an einer Stelle (173: 199) eine Milderung in der zweiten Auflage, nämlich um den gemeinten echten Begriff der Ethik transzendentalphilosophisch zu bestimmen. Den systematischen Fortschritt des Cohenschen Denkens seit der ersten Auflage zeigt am deutlichsten der Zusatz auf Seite 366 der zweiten Auflage, der nunmehr der Religion ihren Ort im System der Philosophie anweist und so die Themastellung der Schrift aus dem Jahre 1915 „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ bereits enthält⁹. Weiter ist bemerkenswert, daß die zweite Auflage die Gegensätzlichkeit Kant : Mendelssohn – für Cohen ein besonders schmerzlicher Punkt, wie wir noch sehen werden!¹⁰ – nicht mehr erwähnt, sondern ihre Darlegung mit anderem auf den „folgenden Teil“ verschiebt. Dieser 4. Teil, den die erste Auflage überhaupt nicht hat und der „Die Anwendungen der ethischen Prinzipien“ in Recht, Religion und Geschichte behandelt, verschweigt aber dort, wo nun ausführlicher von der Idee des ewigen Friedens die Rede ist – S. 538 ff. – gleichfalls Kants Polemik gegen Mendelssohn.

⁸ Gemeint ist natürlich *Kant*.

⁹ Die scharfsinnige Schrift von *Heinz Graupe*, Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule (Berlin 1930), geht leider an dem systematischen Gehalt der Cohenschen Schriften zur Kant-Interpretation stärker vorbei als die ähnlich gerichtete von *Siegfried Ucko*, Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens, Berlin 1929.

¹⁰ Vgl. zu diesem Problem *Julius Guttmann*, Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-politischer Traktat, 48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1931, S. 33.

Wir sehen also: die Polemik gegen Spinoza ist schon 1877 systematisch begründet, tritt aber 1910 in ganz anderer Affektstärke auf. Allein die neue systematische Einstellung der Religion, die wir feststellten, kann es nicht sein, die diesen Wandel verursacht, denn schon 1872 hatte sich Cohen in einem Privatbriefe scharf gegen jede gottlose Ethik ausgesprochen¹¹. Was aber ist die Ursache und wann tritt sie hervor?

Vergleichen wir zunächst Cohens eigene große systematische Leistung auf dem Gebiete der Ethik, seine „Ethik des reinen Willens“ in ihren beiden Auflagen von 1904 und 1907, so finden wir unter den überaus zahlreichen Stellen, die sich mit Spinoza scharf auseinandersetzen, nur eine einzige, in der die Formulierung der zweiten Auflage über die der ersten hinausgeht. Es heißt zunächst in beiden Auflagen (s. S. 14/15): „Spinoza bezaubert den Leser durch die Ruhe und die Erhabenheit über Vorurteile und herrschende Ansichten, durch die er den Anschein einer antiken Nacktheit annimmt, indem er die menschlichen Leidenschaften und auch die Handlungen auf ein Niveau mit den mathematischen Figuren setzte“. Dann aber fährt die erste Auflage fort: „Solche Gesinnung ist aller Ehren wert, wenn es sich um ein Urteil (Hervorhebung von mir. E. S.) handelt in dem Kampf der Meinungen und der Parteien; sie widerspricht jedoch der Möglichkeit einer Ethik, wie sie Platon geschaffen hat.“ Die zweite Auflage aber billigt jener spinozistischen Ruhe und Erhabenheit „alle Ehren“ nur dann zu, „wenn es sich um Vorurteile handelt...“ (Hervorhebung von mir. E. S.) Der *echte* Kampf der Meinungen und Parteien, bei dem es nicht nur um Vorurteile, sondern um Urteile geht, soll nun also *mit* Leidenschaft geführt werden!

So wichtig auch diese Änderung ist – sie zeigt die Entwicklung, die Cohen in den drei Jahren von 1904 bis 1907 in das öffentliche Leben hineingeführt hat – so bleibt doch als Hauptsache festzuhalten, daß es die *einzig*e Änderung ist. Im übrigen enthält also schon die erste Auflage der „Ethik des reinen Willens“ den weiter verschärften systematischen Gegensatz Cohens zu Spinoza: die Ablehnung seiner geometrischen Methode, die den Menschen zu geometrischen Figuren macht, weshalb die Spinozisten Schelling und Hegel keine Ethik haben schreiben können¹²; die Verteidigung des Willens gegen die spinozistische Unterstellung, nur ein Affekt zu sein: der Affekt (für Cohen ein Willensgefühl, der Motor des Willens, nicht sein Motiv) „treibt die Mühle (des Willens), wie der Wind sie treibt, aber er enthält das Korn nicht, das zu mahlen ist“. Den Inhalt bildet das Denken im Begriffe... „Die Aufgabe bildet den geistigen Inhalt; den seelischen Schwung gibt der Affekt.“¹³ Aber dieser Irrtum Spinozas ist für Cohen im wesentlichen ein nur terminologischer, und gerade in dessen moralischem

¹¹ Mitgeteilt von Ucko, aaO, S. 6.

¹² Ethik des reinen Willens, 3. A. 1921, S. 15 f.; die 3. A. ist ein posthumer Abdruck der zweiten.

¹³ S. 200.

Sinn und seiner „Vorurteilslosigkeit und Energie“ begründet¹⁴. Diese Verteidigung der moralischen Motive Spinozas bleibt auch 1907 stehen. Dasselbe Jahr bringt auch noch eine weitere, im Persönlichen freundliche Stelle: in der auf dem Frankfurter Verbandstag der deutschen Juden gehaltenen Rede „Religiöse Postulate“ heißt es, als von der religiösen Tugend der Pietät die Rede ist: „Kein Wunder, daß auch *Spinoza* in seinem Bücherschrank aus der schönen Literatur nur spanische Bücher stehen hatte.“ Und nun nähern wir uns dem entscheidenden Punkte. 1907 gesteht also Cohen Spinoza noch die persönliche Tugend der Pietät zu; 1910 spricht er gerade sie ihm ab. In jenem 4. Teile von „Kants Begründung der Ethik“, der erst in der zweiten Auflage, also 1910, hinzugetreten ist, werden innerhalb der religiösen Aufklärung, zu der ja auch Cohen sich selber rechnete¹⁵, zwei verschiedene Typen unterschieden: einmal diejenigen, die wie Descartes, Newton und Kant „die intimen Zwangsvorstellungen“ ihres religiösen Mutterbodens niemals ganz los werden und ihre Religionskritik daher stets mit einer von innen her gehemmten Vorsicht vollziehen, und andererseits diejenigen, die, wie *Spinoza* zwar „kühner und schärfer in der Durchführung“ ihrer Pläne „zur Befreiung der Menschen von der Macht der Religion“ vorgehen können¹⁶, denen gegenüber aber doch die Betrachtung sich nicht zurückdrängen läßt: „wieviel lichtvoller und reiner die geschichtliche Wirkung dieser Arbeit Spinozas geworden wäre, wenn eine Spur von jenem Pflichtgefühl der Dankbarkeit, der Treue und auch selbst dem Hochgefühl seiner Mission gegenüber, der Bescheidenheit und der dadurch geweckten theoretischen Selbstkritik ihm beigezogen hätte, wie alle diese Tugenden zur Schwäche Kants an diesem Punkte beitrugen“¹⁷. Halten wir zu diesen höchst bedeut-

¹⁴ S. 218. Vgl. denselben Gedanken schon in dem Aufsatz aus dem Jahre 1900 „Autonomie und Freiheit“, Jüdische Schriften III, S. 39.

¹⁵ Vgl. zum Problem des Cohenschen „Rationalismus“ die gute Anmerkung bei *Ucko*, S. 33.

¹⁶ Kants Begründung der Ethik, 2. A. S. 466. Daß Cohen auch *Maimonides* zu jenem „*nichtspinozistischen*“ Aufklärertypus rechnete, dem er Kant und sich selbst zuzählte, geht aus vielen Wendungen des herrlichen Aufsatzes von 1908 „Charakteristik der Ethik Maimunis“ hervor. Aristoteles wird dort seines Antimessianismus wegen mit Worten angegriffen, die auf Spinoza gemünzt sein könnten (Jüd. Schr. II, S. 227 f.), und schließlich ruft *Cohen* aus: „Der Gott des Aristoteles in Ehren, aber der Gott Israels ist es wahrlich nicht.“ (S. 239, vgl. S. 248). – Daß seine Beurteilung des Maimonides sachlich gerechtfertigt ist, würde eine hier nicht vorzunehmende genaue Interpretation von *Moreh*, II, 25 erweisen. Dies Kapitel ist weltanschauungspsychologisch der Kern des Buches: wie hier bei Maimunis zweiter Hauptthese – der Erschaffenheit der Welt (neben der Unkörperlichkeit Gottes) – das *religiöse Interesse* ganz offenkundig eingesetzt wird, da der logische Beweis nicht über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinauskommt, dies zeigt die *Glaubensgrenze des maimonidischen Rationalismus*, gerade *weil* dasselbe Kapitel dessen kühnste Zuspitzung in dem *ולא שיערי הפירוש סתומים* gegenüber dem ersten Satz der Thora enthält.

¹⁷ AaO, S. 467. Ähnlich in dem Logenvortrag von 1910: „Spinoza mußte beim

samen Worten eine Briefstelle, die nur drei Jahre zurückliegt, nämlich während der Drucklegung der 2. Auflage der „Ethik“, am 27. März 1907 geschrieben wurde. Es heißt dort: „Mein Geschick ist von ganz eigener Art. Wenn es Menschen gibt, die das *sacrificio dell intelletto* bringen, so bringe ich das *del sentimento*. Sie wissen, wie sehr ich mit den tiefsten Regungen meines Herzens und den innigsten Gefühlen meines Geistes mit dem inneren Leben unserer Religion verknüpft bin; aber Abstraktion *ist auch hier mein Schicksal*, und nur die echten können mich verstehen und dulden.“¹⁸ Nun ist alles deutlich: 1907 hielt es Cohen selbst noch für nötig und möglich, daß der Philosoph das Opfer des Gefühls bringe; 1910 wirft er Spinoza vor, daß er es gebracht habe. Wenn Franz Rosenzweig als das erste Jahr der Cohenschen Umkehr das Jahr 1880 festsetzt¹⁹, wohl weil Cohen sich damals, nach dreizehnjähriger Pause, überhaupt wieder jüdischen Fragen zuzuwenden begann, und wenn er dann für den Zeitraum zwischen 1904 und 1911 eine „Akzentverschiebung“ bemerkt²⁰, so dürfen wir nun, in ergänzender und vielleicht auch weiterführender näherer Bestimmung dieser Rosenzweigschen These²¹, das Folgende feststellen:

Der große innere Umbruch bei Cohen liegt zwischen 1907 und 1910, zwischen der zweiten Auflage der „Ethik des reinen Willens“ und der zweiten Auflage von „Kants Begründung der Ethik“. In moderner Terminologie würde man diesen Umbruch den zur – freilich ihm selbst unerkant, im Idealismus versteckt gebliebenen – „Existenzialphilosophie“, zum standortsgelunden Denken nennen. Das innerst Persönliche, von dem zu abstrahieren noch 1907 das „Schicksal“ dem Philosophen befiehlt, wird nun selbst zum Schicksal. Wer es mit seinen „intimen Zwangsvorstellungen“ außer acht läßt, erreicht auch in der geschichtlichen Wirkung seiner Philosophie nicht das volle Licht und die letzte Reife: er *ist* nicht nur schlechter, er *denkt* auch schlechter. Spinoza ist – für den Cohen von 1914 – der einzige Kultur-mensch, der über den Religionen steht. Aber, so fragt er mit unheimlicher Aktualität, „*wird es ihm über das 20. Jahrhundert hinaus zum Ruhme ge-reichen*“?²² Wir werden uns nun nicht mehr wundern, vom Jahre 1910 an

Abendmahl mit klammernden Gefühlen an den Sederabend denken.“ (Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1929, Franz Rosenzweig, Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum, S. 63). Vgl. ebenda S. 64: „... so kann er nicht bis in sein Mannesalter gedacht haben, während er unter dem Zauber dieser heiligen Gebräuche gelebt und unter ihrem Schatten dem Studium der Lehre obgelegen hat.“ Der Vortrag ist im übrigen erheblich maßvoller als die Schrift von 1915, erklärt aber den Bann bereits als gerechtfertigt. (S. 59.)

¹⁸ Neu aufgefundenener Brief an Rabb. Dr. Munk in Marburg, mitgeteilt von Ucko, S. 33. Dort heißt es irrtümlich: „während der Drucklegung der Ethik“, statt wie im Text.

¹⁹ Einleitung zu den Jüdischen Schriften, LXIV.

²⁰ Ebenda XXXVIII.

²¹ Sie wird von Ucko, Graupe und Lewkowitz, o. S. 6, überhaupt bestritten.

²² Die religiösen Bewegungen der Gegenwart; Jüd. Schr. I, S. 42. Das Motiv

jenen persönlich-affektiven Ton in der Polemik mit Spinoza vorwalten zu hören, der dann in dem Haßaufsatz des Jahres 1915 seinen von Leo Strauß zurückgewiesenen gesammelten Ausbruch erlebt. Cohen war allzu dicht am Schicksal Spinozas vorbeigeschritten, als daß seine Selbstbefreiung nicht den Ton der Anklage gegen den großen Bruder und Widersacher hätte suchen müssen. Nun, 1910, heißt es von Spinoza: „Dieser hatte die Juden verlassen, und zwar bevor diese ihn verließen“²³, denn nun hatte Cohen sein Judentum endgültig wiedergefunden.

Unter diesem, ganz personhaftem, Gesichtspunkt werden nun vielleicht auch einige sachliche Differenzen zwischen Cohen und Spinoza eine z. T. neue Beleuchtung erfahren. Wir zählen sie kurz auf:

1. Der Pantheismus vernichtet die *Persönlichkeit*, sowohl die Gottes wie die des Menschen. Aber: „Ebenso wie Gott soll auch der Mensch erhalten bleiben. Das ist der letzte Sinn der Religion.“²⁴

2. Wenn Gott gleich Natur ist, so ist *Recht gleich Macht*. Die Lehre vom „totalen Staat“, die sich bei Spinoza aufweisen läßt²⁵, führt zur Staatsvergötzung; der jeweilige Zustand wird mit dem Gottesreich identifiziert.

3. Damit wird der *Messianismus* enturzelt und die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit im Keime getötet. „Der Friede, den die Lobredner des Spinozismus als so beseligend schildern, er gerade ist verräterisch.“²⁶ Des Menschen wahrer Friede aber besteht nicht in seiner Einheit mit dem All, sondern in seinem begrenzten Stück Lebensraum. Sein All ist das der sittlichen Idee, das neben dem All der Natur steht; beider höhere Einheit, die Gottesidee, wird vom Pantheismus ausgeschlossen, da er das All der Sittlichkeit mit dem der Natur identifiziert.

4. Spinozas Mensch soll Herr seiner *Affekte* werden; er liebt nicht, weil er dann auch hassen müßte. (Spinozas Trieblehre nimmt bekanntlich Freuds Lehre von der Ambivalenz im Kern vorweg²⁷.) Cohen aber bejaht die Affekte und lehrt: Das Leid ist wegen des Mitleids da²⁸. Der Mensch also ist nicht nur für Gott da, sondern auch für den Mitmenschen, für jeden Mit-

klings leise vor in Cohens Rezension der Spinozabiographie von J. Freudenthal, die 1904 im Literarischen Zentralblatt erschien. (Heute: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Berlin 1928, Bd. II, S. 502). Dort vermißt Cohen bei Freudenthal den Sinn für die *Dämonie* Spinozas: das Wort zeigt ihn, über den schlichten Gelehrten hinweg, schon in unmittelbarer Nachbarschaft mit dem Gegner: der Dämonisch-Ironische tritt neben den Gläubig-Pathetischen. Vgl. J. Schr. III., S. 364 (1915).

²³ Kants Begründung der Ethik, 2. A., S. 467. Vgl. „Festgabe...“, S. 59.

²⁴ Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Gießen 1915, S. 134.

²⁵ Theologisch-politischer Traktat, XVII, §§ 5–8, 13.

²⁶ Ethik d. r. W., S. 465. So schon in der 1. Auflage, 1907.

²⁷ Ethik d. r. W., S. 219. Vgl. Gertrud Jung, Die Affektenlehre Spinozas, Spinozaheft der Kantstudien, 1927, S. 85 ff.

²⁸ Religion der Vernunft . . . , 2. A., S. 19.

menschen. Die zwischenmenschliche Beziehung aber bedarf der Affekte. Und unsere Beziehung zu Gott bedarf der zum Mitmenschen.

5. So liegt in Spinozas *Aristokratismus*, der die Menge nicht der Erkenntnis und damit nicht der Sittlichkeit für fähig hielt, der nicht wußte, daß die Pflicht des Thoralernens höher als jede andere steht, sein eigentlichstes „Mißverhältnis zum Monotheismus“²⁹. „Der Hiob unseres Zeitalters fragt nicht mehr, ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regen habe, sondern ob der eine Mensch mehr leide als sein nächster.“³⁰ Cohen, der Sozialist, schlägt Cohen, den Rationalisten, aus dem Felde, und so fragt er sogar gegen Sokrates: „Die Tugend ist Wissen. Wissen aber kann auch der Arme haben. *Kann er es wirklich?*“³¹ Das klingt beinahe wieder spinozistisch, wenn es nicht so dynamisch-revolutionär klänge!

6. Für Spinoza ist mithin die *Religion*, als der Glaube der Masse, nie „Religion der Vernunft“, und auch das *Judentum* ist es nicht. Ja, er versteift sich zu dem „ungeheuerlichen Satze“, das Judentum sei „eigentlich gar keine Religion“, sondern nur der „Inbegriff bloß *statuarischer Gesetze*, auf welchen eine *Staatsverfassung* gegründet war“³². Den Universalismus des Judentums verfälscht und verleugnet er vollends: mit beinahe lyrischem Klage-ton wirft ihm Cohen immer wieder vor, daß er die jüdische Lehre von den Noachiden und von den „Gerechten der Völker“ verschwiegen hat³³.

Mit dieser letzten Konsequenz haben wir nun einen zweiten persönlichen Kern in Cohens Spinozagegnerschaft berührt, den auch Rosenzweig und Guttmann schon andeuten: jene – übrigens in der christlich-antisemitischen Argumentation des Mittelalters längst weitverbreitete – These von der partikularistischen Nur-Staatlichkeit der jüdischen Gesetze hat auf dem Umwege über Mendelssohns „Jerusalem“ Kants Auffassung vom Judentum bestimmt und damit Cohen in seinem – „Pseudomessianismus“ aufs tiefste getroffen. Er, der sich mit Kant in allen systematischen Grundüberzeugungen einig wußte und der andererseits mit Befriedigung Kants mangelnde Sympathie für Spinoza feststellen konnte, war gerade in *dem* Punkte mit Kant uneinig, in dem jener mit Spinoza einig war und der für Cohen immer entscheidender zum innersten Herzpunkt wurde: in der Frage des Judentums. Daß er hier zu keiner Übereinstimmung kommen konnte, mußte ihn stutzig machen über die Möglichkeit der vollen Rezeption eines prophetisch-jüdischen Judentums in die platonisch-kantische Welt des deutschen Idealismus. Cohens Messianismus wäre gleichsam erfüllt gewesen, wenn

²⁹ AaO, S. 406.

³⁰ Kants Begründung der Ethik, S. 368. (Schon erste Auflage.)

³¹ Religion der Vernunft, S. 165.

³² „Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum“, 1910, Jüdische Schriften, S. 285 ff.

³³ Jüd. Schr., III. S. 330, S. 346 ff.; S. 372; 3mal im gleichen Aufsatz! (1915); Rel. d. Vernunft, S. 385 ff. (1917); Logen-Vortrag von 1910 in „Festgabe . . .“, S. 64–67; mit einer sehr künstlichen Interpretation und Konjektur der Maimonidesstelle.

Kant das prophetische Judentum in seiner lebendigen Tiefe erfaßt hätte³⁴. Daß er es nicht tat, hielt die Erlösung auf: Spinoza, der Widersacher und Abtrünnige, hatte sie aufgehalten.

Ja, noch mehr! Nicht nur die jüdische Vergangenheit sah und lehrte Spinoza im fälschenden Bilde des Staatsgötzentums; auch ein *Aperçu*, das der jüdischen Zukunft, wenn auch mehr spielend und nebenbei, gewidmet ist, spricht dieselbe verderbliche Grundanschauung aus. Sagt er doch von den Juden: „Ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihren Sinn nicht verweichlichen, so möchte ich ohne weiteres glauben, daß sie einmal, bei gegebener Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge dem Wechsel unterworfen sind, ihr Reich wieder aufrichten und daß Gott sie von neuem auserwählt.“ In diesem Falle aber, dem Spinoza übrigens als durchaus unbeteiligter Zuschauer gegenüberstehen würde, müßten auch die staatlichen Zeremonialgesetze wieder eingeführt werden³⁵. War also Spinoza nicht beinahe – Zionist? In der Tat: Cohens Kampf gegen Spinoza und sein Kampf gegen den Zionismus haben den gleichen Quellpunkt in seinem religiös-messianischen Judentum. Und die nach 1910 immer noch zunehmende Schärfe der Äußerungen gegen Spinoza erklärt sich z. T. aus dem immer aktueller werdenden Kampfe gegen den Zionismus: beiden gegenüber fühlte er sich in seinem heiligen Recht als echter Glaubensstreiter³⁶.

Wir halten inne und überschauen, in der Nacht dieser Gegenwart, unser Ergebnis. Cohens Messias ist als Pseudomessias entlarvt, das ist gewiß: das

³⁴ Man nehme etwa die folgende Äußerung: „So hatte das Ghetto und die beständige Furcht vor Verfolgung ihren Blick verengt und verdunkelt. *Jetzt aber erstand ihnen der Messias im deutschen Geiste wieder.* (Im Original gesperrt. E. S.) Der Völkerfrühling, den Herder heraufführte, gab ihnen ihr Eigenstes wieder, den Messias ihres Propheten in der Humanität der Völker, in der Menschheit der deutschen Ethik.“ Aus „Deutschtum und Judentum“, 1915, Jüd. Schriften, II, 267.

³⁵ Theologisch-politisches Traktat, hrsg. v. Carl Gebhardt, 3. A., Leipzig 1908, S. 75. Vgl. zur Interpretation einen Aufsatz von Leo Strauß in der Spinoznummer des „Bayerischen Israelitischen Familienblattes“.

³⁶ Zwei Zitate von vielen: „Aber wo die Religion, die Eigenart unserer Religion nach der philosophischen Verwirrung unseres Zeitalters (!), wie von einem höheren Kulturbewußtsein aus, allenfalls mitgenommen, aber herabgesetzt, nicht in den Schwerpunkt unseres jüdischen Wesens, unseres gesamten Kulturlebens, unseres geschichtlichen Seins und Fortbestandes eingesetzt und festgelegt wird, da sei Gott vor, daß wir mit solchen verwirrten Söhnen unseres Stammes Frieden halten dürften.“ Brief an den Misrachisten Justizrat Dr. Emil Fränkel vom 26. Februar 1914; Jüd. Schriften, II, S. 478. In dem „kritischen Nachwort als Vorwort“ zur zweiten Auflage seiner Bekenntnis-Kriegsschrift „Deutschtum und Judentum“ verteidigt er sich gegen die inzwischen lautgewordene Kritik von antisemitischer und zionistischer Seite u. a. mit dem höchst kennzeichnenden Satze: „Das ist der Unsegen, den die vorherrschende Literatur mit ihrem Pantheismus über uns gebracht hat, daß auch das Christentum nur in seiner Tendenz zum Pantheismus gewürdigt, das Judentum aber von *Spinoza* (Hervorhebung von mir. E. S.) für abgetan gilt.“ AaO, S. 296.

prophetische Judentum kann nicht in den deutschen Idealismus eingehen. Ist deshalb auch Cohens Glaube ein falscher Glaube gewesen?

In einer der merkwürdigsten Stellen des Mischne-Thora, ganz am Schlusse des großen Werkes, da Maimonides die Staatslehre des jüdischen Messianismus gibt, kommt er auf den falschen Messias Bar Kochba zu sprechen. Es heißt da: „Und es falle Dir nur nicht ein, daß der messianische König Zeichen und Wunder tun müsse oder den Grund der Dinge in der Welt erneuern müsse oder Tote belebe und dergleichen. Dem ist nicht so. Denn siehe, Rabbi Akiba war ein großer Weiser unter den Weisen der Mischna. Und er war der Bannerträger des Ben Kosiba (Bar Kochba), des Königs. Und er sagte über ihn, daß er der König Messias sei. Und es schien ihm und allen Weisen seiner Generation, daß er der König Messias sei, bis er getötet wurde wegen seiner Sünden. Da er getötet wurde, ward ihnen bekannt, daß er es nicht sei. Aber die Weisen forderten von ihm weder Zeichen noch Wunder. Der Kern der Dinge ist aber der, daß diese Thora mit ihren Vorschriften und Gesetzen für alle Weltzeiten besteht; man fügt ihnen nichts hinzu, und man nimmt von ihnen nichts ab.“³⁷

Maimonides also führt einen Beweis über die Eigenschaften des echten Messias von denen eines falschen her. In Rabbi Akibas Selbsttäuschung lebte die Kraft des Glaubens, die uns die Wahrheit lehren kann.

So steht es auch mit Hermann Cohen. Sein Messias war falsch, sein Messianismus war echt. Der Kampf, den er gegen Spinoza geführt hat, wird heute *innerhalb* des Zionismus geführt. Dessen jüdisches Schicksal hängt davon ab, daß er ihn besteht.

ERNST SIMON

- 1899 Am 15. März in Berlin geboren.
Studium der Geschichte und Philosophie in Frankfurt und Heidelberg.
- 1923 Dr. phil. Heidelberg.
- 1923–1926 Gymnasiallehrer in Frankfurt und Höchst.
- 1927–1930 Seminarlehrer und Gymnasiallehrer in Jerusalem und Haifa.
- 1928 *Ranke und Hegel*. München und Berlin, XVI, 204 S.
- 1931 *Das Werturteil im Geschichtsunterricht*. Leipzig und Berlin, VIII, 177 S.
- 1933–1934 Leiter der Mittelstelle für Erwachsenenbildung in Deutschland.
- 1935 *Chajjim Nachman Bialik*. Berlin, 156 S.
- * 1935 *Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung*. MGWJ (79), 181–194.
- 1935 Herausgeber: *Franz Rosenzweig. Briefe*. Berlin, 742 S.

³⁷ Maimonides, Mischne-Thora, Hilchoth Melachim, XI, 3. Maimonides nennt Bar Kochba hier ausdrücklich nicht mit diesem seinen Namen „Sternensohn“, sondern „Ben Kosiba“, Sohn der Täuschung, wie ihn wohl seine Gegner hießen. (Andere erklären: „Ben Kosiba“ als Herkunftsbezeichnung.)

- 1936 Stellvertretender Direktor und Dozent am Hebräischen Lehrerseminar in Jerusalem.
- 1939 Dozent, seit 1940 Professor, für Pädagogik an der Hebräischen Universität.
- 1947–1948 Gastprofessor am Jüdisch-Theologischen Seminar in New York.
- 1953 *Die Lehre Pestalozzis. Ausgewählt, eingeleitet und erklärt.* (Hebr.) 95, 418 S.
- 1956–1957 Gastprofessor an der University of Judaism, Los Angeles.
- 1957 *Sigmund Freud the Jew.* In: Leo Baeck Institute, Yearbook. London, Vol. 2, S. 270–305.
- 1959 *Aufbau im Untergang.* Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand. Tübingen, X, 109 S. (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Nr. 2).
- 1965 *Brücken.* Gesammelte Aufsätze. Heidelberg, 531 S.

Zahlreiche Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte, Pädagogik und jüdisch-wissenschaftlichen und jüdisch-politischen Themen in Festschriften, Sammelwerken und Zeitschriften.

VI

BUCHWESEN UND LITERATUR

LUDWIG BLAU

DAS SCHREIBEN DER SEFER THORA *

Das einzige Buch der Weltliteratur, dessen Anfertigung bis in die kleinste Einzelheit genau geregelt ist, ist die Synagogenrolle, die *Sefer Thora*. Schon im Altertum wurden die Hauptregeln festgelegt, welche in ihren Grundzügen bis auf den heutigen Tag in Geltung stehen. Im Laufe der Jahrtausende wechselten in Ländern und Erdteilen Schreibstoffe und Schreibarten, mit welchen die weithin zerstreuten Juden bekannt wurden und deren sie sich in ihrem Privatleben und ihrer Literatur auch bedienten; aber auf die Anfertigung der Sefer Thora haben sie ihnen wissentlich keinen Einfluß gewährt, und auch der unwissentliche Einfluß ist ein ganz unwesentlicher, nur dem Geschichtsforscher bemerkbarer. Die Thora ist das Wort Gottes, die Offenbarung für ewige Zeiten; als solche wurde sie verehrt, angebetet, nicht nur in ihrem Inhalt, sondern auch in ihrer äußeren Form, in ihrer *materiellen Gestalt*. Heilig ist nicht nur das Gotteswort, sondern auch die irdische Hülle, die man mit einer Verehrung umgab, welche ein „aufgeklärter Mann“ unserer Tage kaum begreifen kann. Wenn man eine Thorarolle erblickt, die jemand in den Armen trägt, muß man ehrerbietig aufstehen und so lange stehen bleiben, bis das heilige Buch dem Gesichtskreis entschwunden ist. Über eine Thorarolle, die verbrannt wurde, legte man Trauer an wie über den Verlust von Vater und Mutter. Dies sind nur zwei Beispiele aus den vielen Geboten über die Verehrung der Thora, welche im Talmud – wie ich der Kürze halber die gesamte jüdische Tradition benenne – enthalten sind. Die Thora erscheint vielfach personifiziert und erfreute sich auch in ihrer äußeren Gestalt einer Anbetung wie kein zweites Buch. Das Schriftwort „ich preise die Schönheit Gottes“ bedeutet nach der Auslegung der Alten, ich will Gott zu Ehren eine schöne Thora schreiben. Denn jeder Jude ist verpflichtet, ein Thoraexemplar zu besitzen und es für sich eigenhändig zu schreiben. Wenn auch dieses hehre Ideal zu keiner Zeit und in keinem Lande erreicht wurde, auch nicht im Heiligen Lande in der Zeit seiner Blüte, so bewirkte doch das Gebot, eine schöne Thora zu schreiben, daß jedes einzelne Exemplar nach den Regeln eines *Prachtexemplars* angefertigt wurde. Die einmal festgesetzten Schriftregeln, welche in der Folgezeit streng eingehalten wurden, erhielten *religiös verpflichtende Kraft*.

* Soncino Blätter. Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches. Berlin 1925/26. Bd. I, 16–28.

Daher kommt es, daß die Thorarolle, wie sie in den Synagogen bewahrt wird, im großen und ganzen dem offiziellen Thoraexemplar des Judentums, das im jerusalemischen Heiligtum als Musterkodex behütet wurde, gleicht. Die Synagogenrolle ist mithin auch in ihrer äußeren Gestalt Jahrtausende alt und *die einzige lebende Vertreterin des antiken Buches überhaupt.*

Während in der antiken Welt die Buchschreiber zumeist Sklaven waren, muß die Thora (wie auch die anderen biblischen Bücher) von einem *frommen Manne* geschrieben werden. Der Schreiber, er sei nun ein Privatmann oder ein Berufsschreiber (Sofer), muß vor Beginn der Arbeit die Worte sprechen: Ich schreibe, um eine heilige Thora anzufertigen. Die Weihe muß schon bei der Zubereitung des Beschreibstoffes beginnen. Personen, welche, gleichviel aus welchem Grunde, religiös nicht vollwertig sind, Ketzer, Minderjährige, Frauen und andere, sind zur Anfertigung einer Thorarolle nicht geeignet, die von ihnen geschriebene Rolle besitzt nicht die Heiligkeit der Sefer Thora. Dasselbe gilt von gedruckten Büchern, selbst wenn sie allen äußeren Anforderungen entsprechen, Rollenform usw. haben, da ihnen die unerläßliche Weihe bei der Herstellung notgedrungen fehlt. Alle jüdischen Gesetzbücher, vom Talmud angefangen bis auf den Schulchan Aruch (16. Jahrhundert), enthalten Anweisungen für den Thoraschreiber, noch im 19. Jahrhundert sind eigene Handbücher für Thoraschreiber erschienen, ergänzende Bemerkungen in einer eigenen Schrift auch in dem laufenden Jahre. Der Grundstock der Anweisungen geht aber auf das Altertum zurück; die Darstellung des Schreibens der Sefer Thora, zu welcher ich nun übergehe, beruht also im großen und ganzen auf alten Überlieferungen, ein Beweis, wie wenig sich die Anfertigungsart der Synagogenrolle seit dem Altertum geändert hat. Ich beginne meine Skizze mit dem Schreibstoff.

I

Seit uralter Zeit gebrauchten die orientalischen Völker Leder zum Schreiben, dessen sich auch das jüdische Volk bediente. Es gab drei Arten von Schrifthaut. Die Tierhaut, von welcher die Haare abgekratzt wurden, ohne daß Teile der Haut abgeschält worden wären, hieß *Gewil* (גויל). Wurde das Fell gespalten, so hieß der äußere Teil *Kelaf* (קלף), der innere Teil *Dochsostos*. Kelaf und das dunkle griechische *Dochsostos* sind zwei Arten von Pergament, von welchen bei der Thorarolle nur die erstere Art gestattet ist. In alter Zeit schrieb man in der Regel auf volle Tierhaut, auf fein bearbeitetes Leder, in den letzten Jahrhunderten gewöhnlich auf Pergament. Heute überwiegen die Kelafexemplare. Thorarollen, welche aus Leder und Pergament zusammengesetzt sind, dürfen beim öffentlichen Gottesdienste nicht verwendet werden. Man nimmt das Fell vom Hausvieh oder von

wilden Tieren, aber nur von rituell reinen Arten. Von diesen auch dann, wenn sie nicht geschlachtet wurden oder wegen eines andern Fehlers nicht genossen werden dürfen. Mit Vorliebe verwendet man wegen seiner Feinheit das Fell eines totgeborenen oder im Mutterleibe gefundenen Tieres, was auch bei nichtjüdischen Handschriften konstatiert ist. Es ist gestattet, Felle von zweierlei Tieren zum vollen Thoraexemplar zu verwenden, z. B. Viehhaut und Wildhaut, welche letztere in alter Zeit sehr beliebt war. Die geltende Regel lautet: Was für deinen Mund erlaubt ist, ist auch als Schreibstoff erlaubt. Die Zubereitung des Felles ist gewissen Regeln unterworfen und geschah in alter Zeit durch den Thoraschreiber, den Sofer selbst, was schon darum nötig war, weil das Fell schon bei der Bearbeitung geweiht werden muß, d. h. der Thoraschreiber spricht die Weiheformel: Ich bearbeite dieses Fell, um darauf eine Thora zu schreiben. Es genügt auch, wenn diese Absicht in Gedanken vorhanden war. Maimonides verbietet aus diesem Grunde, von einem Nichtjuden bearbeitetes Material zu verwenden, während dies europäische Autoritäten gestatten, wenn dem Bearbeiter des Felles der Zweck mitgeteilt wird und der Sofer das Fell weiht. Den europäischen Juden dürfte infolge der Beschränkung der Handwerke die Kunst des Gerbens abhanden gekommen sein. Das bearbeitete Fell darf keinen Belag erhalten und auch nicht gefärbt werden. Der Beschreibstoff muß nämlich weiß sein.

Die Tinte (יִדֵּן) muß dagegen *schwarz* sein. Wie sie bereitet werden soll, ist schon im Talmud vorgeschrieben. Sie war eine feste Tusche, deren Bestandteile Ölruß, Öl oder Harz bildeten. Das Rezept für die Zubereitung der Tinte hat sich kaum geändert. Es wird verwendet Ruß, womöglich Olivenölruß, Gummi, Honig. Nachdem es trocken geworden, wird es in Galläpfelsaft geweicht. Die Tinte soll nicht nur schwarz und dauerhaft, sondern auch abwaschbar sein. Metallische Tinte, welche den Schreibstoff zerfrißt, darf nicht verwendet werden, wie auch gar kein Farbstoff. Die Schreibung mit schwarzer Tinte ist die Vorbedingung der Heiligkeit der Thorarolle. Wenn die Tinte verblaßt oder die schwarze Farbe verliert, muß sie aufgefrischt werden. Die Worte des Hohenliedes „schwarz wie der Rabe“ bedeuten die Buchstaben, sagt ein alter Schriftgelehrter. „Die Urthora, die Moses von Gott empfangen, war ganz Feuer: die Schrifthaut weißes Feuer, die Tinte schwarzes Feuer, die Nähte Feuer, versiegelt mit Feuer, umwickelt mit Feuer“, verkündet ein alter Prediger in hehrer Begeisterung. Ein berühmter französischer Augenarzt empfiehlt für Schulbücher schwarze Tinte auf weißem Grunde. Selbst das *Bestreuen der Schrift mit Goldstaub* ist verboten.

Dieses unscheinbare Verbot hat eine interessante Vergangenheit, welche kurz skizziert werden soll. Der Aristeasbrief (verfaßt um 200 vor unserer Zeitrechnung) erzählt, die Gesetzbücher, die der Hohepriester dem ägyptischen König Ptolemäos Philadelphus geschickt hatte, um aus ihnen eine

griechische Übersetzung anfertigen zu lassen, seien mit Goldlettern geschrieben gewesen. Wörtlich: „es war aber in jüdischer Schrift geschrieben, das Leder auf bewundernswerte Weise bearbeitet und für das Auge nicht wahrnehmbar aneinandergesetzt.“ Hier ist die *Chrysographie* zum erstenmal in der Geschichte erwähnt. Ein alter Schriftgelehrter deutet Hohelied 1, 11 wie folgt: „*die Goldreiben*, das ist die Schrift, *mit den Silberpunkten*, das ist die Liniierung.“ Es gab aber auch Thoraexemplare, in welchen nur die *Gottesnamen* mit Gold geschrieben waren. Eine alte Quelle berichtet: „In einer Thora, deren Gottesnamen an Gold hängen, darf man nicht lesen. In der Thora des Alexander (der Alexandriner) hingen die Gottesnamen an Gold, die Sache kam vor die Gelehrten, und sie verboten sie ihnen.“ Schon im Altertum verbreitete sich die Sitte, solche Prachtbibeln anfertigen zu lassen, auch unter den Christen, von welchen Handschriftenüberreste noch vorhanden sind. Man wandte purpurfarbenes Pergament auf, Goldschrift und kostbare Steine. All dies ist bei der Thorarolle verboten, wie denn auch die Geistlichkeit gegen die Prunkbibeln Stellung nahm.

Der Buchschreiber benützte in talmudischer Zeit das *Schreibrohr*, während die Schuljugend sich des Schreibgriffels bediente. Nachdem der *Kalamus* zur *Kielfeder* sich wandelte, benützte der Thoraschreiber diese letztere, was von manchen Autoritäten beanstandet wurde, zumal es im Talmud heißt, Gott habe das Rohr zum Thoraschreiben ausgezeichnet. Die Notwendigkeit hat in diesem Punkte gesiegt, es ist nämlich gestattet, nicht nur mit dem Gänsekiel, sondern auch mit der Stahlfeder zu schreiben. Über alle anderen Schreibgeräte, wie über Löscher, Tintenbehälter usw., gibt es keine eigenen Bestimmungen für den Sofer.

II

Ist nun alles den Bestimmungen gemäß vorbereitet, beginnt das Schreiben. Der Schreiber weiht vorerst seine Arbeit und nimmt ein Blatt, das er in *Kolumnen* teilt und *liniiert mit einem Rohr*, nicht mit einem Stift, welches färbt. Die *Liniierung*, welche nach der Tradition Gott selbst Adam gelehrt hatte, bildet einen unzertrennlichen Bestandteil des Buches und ist geradezu ein *Kriterium* desselben. Die von den mittelalterlichen Talmudisten aufgeworfenen Fragen über die Liniierung hängen mit den Schreibsitten ihrer Zeit zusammen, wie z. B. daß nur die ersten Zeilen oder der Rand der Kolumnen liniert oder daß die Linien mit Tinte gezogen werden. Die altjüdische Sitte des Orients kannte aber nur *ingedrückte Linien*, welche Regel noch heute für die Thorarolle gilt. Die Linie wird auch über den Zwischenraum der Kolumnen gezogen, obgleich Anfang und Ende der Zeile durch Vertikallinien begrenzt sind. Mehr als zwei Buchstaben dürfen außerhalb der Kolumne, also auf den Raum zwischen den Kolumnen, nicht geschrieben werden. Bilden zwei Buchstaben ein selbständiges Wort, ist

auch dies nicht gestattet. Von dieser Erlaubnis machen aber die Thoraschreiber gewöhnlich keinen Gebrauch. Geschrieben wird *über* und nicht *unter* der Linie; es ist aber nicht ausgeschlossen, daß in alter Zeit die Schrift von der Linie herunterhing. Jedenfalls gehört die Linie zum Schriftbild. Die *Zeilen* sind in regelmäßiger Entfernung voneinander, und zwar so, daß der Zwischenraum so breit ist wie der beschriebene. Sind zwei Linien zufälligerweise nicht in der gehörigen Entfernung gezogen, darf deshalb die Schrift nicht verkleinert werden.

Die Thora wird in *Kolumnen* geschrieben, d. h. das Schreibblatt wird je nach der Breite in eine entsprechende Zahl von Kolumnen eingeteilt. Die Kolumne heißt in der Bibel „Tür“ (דלת), im Talmud „Brett“ (פֶּתַח). Die *Höhe* und *Breite* der Kolumne hängt natürlich von der Zeilenzahl und Zeilenlänge ab. Für die Breite gibt es nur eine allgemeine Regel: sie sei nicht zu breit, damit das Auge beim Übergang vom Ende der Zeile zum Anfang der nächsten Zeile nicht abirre; auch nicht zu schmal, damit die Thorakolumne nicht wie ein Brief aussehe. Der Talmud meint, 27 Buchstaben sollen in einer Zeile Platz haben. Dieselbe Angabe wird, zu 30 Buchstaben interpretiert, als Schreibregel noch heute erwähnt, aber nicht eingehalten. Alles hängt von der Höhe und Breite der Buchstaben ab, lautet die Schlußregel. Zumeist enthält die Zeile 40–50 Buchstaben und die Kolumne etwa 40 Zeilen. In diesem Punkte haben sich keine festen Regeln ausgebildet. Im allgemeinen kann aber behauptet werden, daß im Altertum die Thorarollen kleineres Format hatten als im Mittelalter, wo man die Ehrwürdigkeit des Buches auch bei Nichtjuden schon durch die äußere Grandiosität zum Ausdruck brachte. Das Blatt (יריעה) hängt natürlich von der Größe des bearbeiteten Tierfelles ab. Ist es zu groß, wird es in zwei geschnitten, so daß auf einem Blatte 5 und auf dem anderen Blatte 4 Kolumnen zu stehen kommen. Mehr als 8 Kolumnen dürfen auf einem Blatte nicht angebracht werden.

Zwischen den Kolumnen (Spalten) muß ein leerer Raum gelassen werden, ein *Interkolumnium*. Über Kolumnen, Interkolumnen, Ränder und Spalten gibt schon der palästinische und der babylonische Talmud Anweisungen, welche bis heute in Geltung stehen. Sie lauten wörtlich wie folgt: „Es muß leer gelassen werden zwischen zwei Zeilen der Raum von einer Zeile, zwischen je zwei Worten der Raum eines Buchstaben, zwischen zwei Buchstaben eine Haarbrette, zwischen zwei Kolumnen eine Daumenfingerbreite. In einem Buche müssen oben zwei und unten drei Fingerbreiten leer gelassen werden. Juda (der Patriarch um 200) meint: oben drei Finger- und unten eine Handbreite. Zwischen zwei Büchern der Thora muß ein Raum von vier Zeilen leer bleiben. Man muß das Buch beenden in der Mitte der Kolumne und das folgende Buch ebenda beginnen. In der Prophetenrolle schließt man am Ende der Kolumne und beginnt das folgende Buch am Anfang der Kolumne. Aus einem Blatte dürfen nicht weniger als drei und

nicht mehr als acht Kolumnen gemacht werden. Am Ende darf man indes auch einen einzigen Vers auf ein Blatt schreiben. Die Schrift darf weder wegen des unteren oder oberen Randes, noch wegen des Raumes zwischen den Zeilen und den Abschnitten kleiner gemacht werden. Ist ein Buch der Thora am Ende der Kolumne zu Ende gegangen, beginnt das nächste oben, d. h. ohne leeren Raum. Am Anfang und am Ende des Buches muß für die Umwicklung der Säule beziehungsweise des ganzen Buches ein unbeschriebenes Stück leer bleiben.“ Eine Fingerbreite ist etwas weniger als 2 cm, demnach beträgt der Zwischenraum der Kolumnen 4, der obere Rand 6, der untere 8, der Zwischenraum der einzelnen Bücher der Thora gleichfalls 8 cm. Eine Normalkolumne hat es vielleicht im Altertum gegeben, seit dem frühen Mittelalter gibt es keine, sie variiert naturgemäß nach der Größe des Schreibblattes der Thorarolle.

Die einzelnen Blätter werden, nachdem sie beschrieben wurden, *zusammengeñäht*, und zwar mit *Sehnen* aus demselben Material; aber oben und unten wird ein Stück freigelassen, damit das Buch beim *Rollen* infolge der „Befestigung“ keinen Schaden erleide. Sowohl die jüdische als die nicht-jüdische Welt hatte im Altertum die Bücher in *Rollenform*. Unter Buch stellte man sich ausschließlich eine Rolle vor, wie das großartige Bild des Jesaja (Kap. 34, Vers 4) lehrt: „Der Himmel rollt sich zusammen wie das Buch.“ Im Gegensatz zur Rolle nennt man das gefaltete Buch, d. i. die gegenwärtige Form des Buches, *Kodex*. Die ganze altrabbinische Literatur kennt zwar nur Rollenbücher und keinen Kodex, aber mindestens seit tausend Jahren ist der *Kodex* auch bei Juden die gangbare Form des Buches, nur das Synagogenexemplar der Thora (und der Estherrolle) hat die alteilige Form der Rolle beibehalten. Jedes Rollenbuch war mit einem Stab versehen, um welchen es gewickelt wurde, die Thora hingegen war und wird mit *zwei* Säulen versehen, um die Exemplare besser zu beschützen, wie es auch das antike Buch der Kaiserzeit bei *reichlicher* Ausstattung zeigt. Die Enden der Säulen sind mit runden Platten versehen, um ein Verschieben der Rollenwindungen zu verhüten. Mit solchen Säulen versehen schon die Jerusalemer Schreiber des Altertums ihre Buchrollen. Dies war schon deshalb notwendig, damit das Thoraexemplar nicht nach jeder Vorlesung zu Ende gerollt werden müsse.

Über die *äußere Größe* der Thorarolle gibt es keine Bestimmungen; sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart gab es solche in verschiedenen Maßen. Die Privatrollen, deren es im Altertum in Menge gab, da jeder einzelne ein *Sefer* pflichtgemäß besitzen, ja sogar selbst sich schreiben sollte, waren in der Regel von kleinem Format, so daß man das Buch ständig am Arme angebunden oder in der Hand bei sich tragen konnte und gewöhnlich wirklich trug. Das *offizielle Thoraexemplar* des Judentums, das im Heiligtum aufbewahrt wurde, dürfte eine Elle, d. i. 45 cm hoch gewesen sein. Das war die Normalrolle, welche um 200 verbreitet war.

Die Rollen stammen nicht aus dem Altertum und auch nicht aus dem Heiligen Lande, sondern aus dem Mittelalter und anscheinend aus dem Abendlande. Es hat sich in diesem Punkte nur *eine* alte Regel bis auf den heutigen Tag erhalten, welche im Wesen eine ästhetische genannt werden darf, da sie sich auf das *Ebenmaß* der Rolle bezieht. Sie lautet wörtlich: „Eine Thorarolle darf nicht so angefertigt werden, daß die Höhe den Umfang oder der Umfang die Höhe übersteige.“ In unserer Redeweise ausgedrückt, heißt das, der Durchmesser der Rolle verhalte sich zur Höhe derselben wie 1 zu 3. Maimonides gibt in seinem Gesetzbuch eine Anweisung, wie dies erreicht werden kann. Doch ist dies keine unerläßliche Bedingung und wird auch nicht immer berücksichtigt.

III

Die Regeln für das *Schreiben* sind mannigfacher Art. Nur die Schreibung mit Schreibinstrument und Tinte ist gestattet, andere Schreibarten, wie *Eindrücken, Einritzen, Einschneiden, Tröpfeln, Gießen* machen das Exemplar zum öffentlichen Gottesdienst ungeeignet. Der Schreiber muß aus einer *Vorlage*, aus einem vor ihm liegenden Exemplar einer Thorarolle oder eines für diesen Zweck angefertigten Buches – Tikkun genannt – schreiben. Er muß den Text laut lesen, und zwar soviel Worte, wie er auf einmal im Gedächtnis behalten kann. Der Sofer spricht sich dann jedes Wort vor, bevor er es niederschreibt. Die Feder soll vorerst geprüft werden, ob sie nicht zuviel Tinte enthält. Wer nicht lesen kann, obgleich er die Schrift nachzumalen imstande ist, ist zum Schreiben eines Sefer ungeeignet. Wie bekannt, wurden im Mittelalter nicht selten Bücher von Analphabeten (oft Mönchen) kopiert, wie auch heute hebräische Setzer, zum großen Teil Nichtjuden, den Text nicht lesen können. Jeder Buchstabe muß für sich allein geschrieben sein, er muß von allen Seiten vom Pergament umfaßt sein, er muß einen *eigenen Körper* bilden, Ligaturen sind also verboten. Wenn im Pergament ein Loch ist, über welches die Tinte nicht hinweggeht, soll es vorerst ausgebessert werden. Die Form jedes einzelnen Buchstabens ist jetzt genau bestimmt, aber auch früher hielt sich der Schreiber streng an seine Vorlage, nicht nur bezüglich des Textes, sondern auch bezüglich der Schriftform. So erklärt sich die geringe Variabilität der hebräischen Quadratschrift in Bibeltexten, wodurch eine zeitliche Bestimmung derartiger Handschriften bis heute noch nicht gelungen ist. Jedes Häkchen ist vorbestimmt. Wenn ein Strich eines Buchstabens, er sei noch so klein, mit dem Körper desselben nicht zusammenhängt, sind es schon *zwei* Buchstaben, und es muß ausgebessert werden. Zwei Buchstaben dürfen nicht *einen* Körper und ein Buchstabe darf nicht *zwei* Körper bilden. Sieben Buchstaben (שעטנז) müssen mit Strichelchen, sogenannten Krönchen, verziert sein, was manche Thoraschreiber zur Anbringung ähnlicher Minuzien bei manchen

anderen Buchstaben veranlaßt hat. Alle Eigenheiten des Bibeltextes, wie z. B. große und kleine Buchstaben, Punkte über Buchstaben und Worte (insgesamt an zehn Stellen), umgekehrte Nunbuchstaben (im IV. Buch Mosis 10, 35–36) und anderes müssen sorgfältig kopiert werden. Hat sich der Schreiber geirrt, wird das Fehlerhafte ausradiert und an seine Stelle das Richtige gesetzt; hat er Buchstaben oder ein Wort vergessen, werden sie über den Text zwischen die Zeilen gesetzt. Letzteres kommt in der Praxis kaum mehr vor. Wortbrechung, Wortteilung kennt das Hebräische nicht. Wie ich schon erwähnt habe, dürfen zwei Buchstaben, wenn sie kein selbstständiges Wort bilden, in die Zwischenkolumne eingestreut werden. In der Praxis kommt dies schon seit alter Zeit nicht mehr vor, denn die Schreiber verlängern oder verkürzen nach Bedarf die obere Linie gewisser Buchstaben (*litterae dilatabiles*: אהלתם, aber auch andere), so daß sie die Zeile immer mit einem ganzen Wort beendigen. Aus demselben Grunde wird auch von der Erlaubnis am Ende der Zeile, wenn für ein ganzes Wort kein Raum mehr übrig ist, etwas leer zu lassen, kein Gebrauch mehr gemacht. Einen solchen Raum mit dem ersten Buchstaben der nächsten Zeile oder durch irgendein Zeichen auszufüllen, wie dies in Handschriften üblich ist, fällt dem Thoraschreiber gar nicht ein, denn das wäre eine Zutat zum Texte. Selbst am Ende der Kolumne darf kein Kustos angebracht werden. Hierfür gibt es ein ausdrückliches Verbot, weil die Versuchung zu nahe liegt. Der *Gottesname* darf unter keinen Umständen ausgewischt oder wegradiert werden; nötigenfalls wird das ganze Blatt beiseitegelegt, d. h. es wird „verborgen“, vor Profanation geschützt. Jeder einzelne Gottesname muß mit *Andacht* geschrieben werden, mit der ausgesprochenen Intention, einen Gottesnamen zu schreiben. Eine alte Regel lautet: „Mit einer frisch eingetauchten Feder schreibe keinen Gottesnamen; tauche die Feder ein, bevor du den letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes schreibst. Selbst wenn der König den Schreiber begrüßt, darf er nicht erwidern, bevor er den Namen zu Ende geschrieben“, lautet ein talmudischer Satz. Es ist demnach nicht zu verwundern, daß die Kabbala, die jüdische Geheimlehre, sich mit der Schreibung des Gottesnamens befaßte. Auf die äußere Gestalt des Schriftbildes übte sie indes keinen Einfluß.

Wie die einzelnen Bücher der Thora durch leeren Raum voneinander getrennt wurden, so wurden auch *Sinnabschnitte durch unbeschriebenen Raum markiert*. Bei kleineren Abschnitten wird ein Raum von neun Buchstaben leer gelassen und dann die Schrift in derselben Zeile fortgesetzt, bei größeren wird die Zeile unterbrochen und die Schrift dann in der nächsten Zeile wieder begonnen. Man nennt die beiden Abschnitte die *geschlossene* bzw. die *offene Parascha*. Die Thora gliedert sich in 290 offene und in 379 geschlossene Abschnitte (פרשה פתוחה, סתומה). Dieses Schreibverfahren bestand nach dem Ausweis der griechischen Papyrusfunde in ältester Zeit auch beim antiken Buch, wurde aber dort bald aufgegeben.

Der Text fließt sonst von Zeile zu Zeile ununterbrochen fort, ohne irgendwelches Wort- oder Satzzeichen, was als ein Zusatz zum Gotteswort empfunden worden wäre. Auch beim leeren Raum der Sinnabschnitte dürfen keine Abweichungen geduldet werden. Die Zeile wird voll ausgefüllt. Eine Ausnahme bilden nur die *poetischen Stücke* (II. Buch Mosis Kap. 15 und V. Kap. 32), welche in eigenartig stichischer Weise geschrieben werden. „Wenn die prosaischen Stücke wie die poetischen oder die poetischen wie die prosaischen geschrieben wurden, ist das Thoraexemplar unbrauchbar“, sagt der Talmud.

Es gab Schreibkünstler, die nicht nur mit der linken Hand, sondern auch mit dem Handrücken, mit dem Fuße, mit dem Munde und mit dem Ellbogen schreiben konnten, der Sofer darf aber all das nicht. Nur wenn er links-händig ist, darf er mit der Linken schreiben. Er beschreibt nur *eine* Fläche, bei Leder die Haarseite, bei Pergament die Fleischseite, wie es auch in der Antike bei den Papyrusrollen allgemein üblich war. Während aber vor dem antiken *librarius* die fertige Rolle lag, die er beschriften wollte, schreibt der Sofer, sein einziger überlebender Repräsentant, stets bloß auf *ein* Blatt, welches dann an die bereits fertigen Blätter mittels geweihter Tiersehnen angenäht wird. Das beschriebene Blatt darf nicht auf die Schriftseite gelegt werden, was eine Geringschätzung wäre, sie soll vielmehr durch ein auf dasselbe gebreitetes Tuch geschützt werden. Vom ersten und letzten Blatte bleibt ein entsprechendes Stück unbeschrieben, so daß beim Zusammenrollen auswärts das leere Stück die Rolle umwickelt.

Die Anforderungen, die an den Thoraschreiber gestellt werden, gelten auch für den *Korrektor*. Der Thoraschreiber ist also Schreiber und Korrektor in einer Person. Er korrigiert seine eigene Arbeit, aber auch sonst schadhafte gewordene Exemplare, indem er Risse, Löcher mittels Pergamentlappen, Nähen usw. nach fixen Vorschriften ausbessert (מגירה). Ein unkorrigiertes Buch durfte man nicht länger als dreißig Tage im Hause halten. Verblaßte Schrift wird durch den Korrektor aufgefrischt. Wenn die Schrift verwischt worden ist, 85 Buchstaben aber noch lesbar blieben, behält das Buch seine volle Heiligkeit, korrigiert aber darf ein stark fehlerhaftes Buch nicht werden. Hat der Schreiber einen Vers von vier Zeilen ausgelassen, oder es geht ein Riß durch ebensoviel Zeilen, so ist der Schaden nicht gutzumachen; das betreffende Blatt muß entfernt werden. Ebenso verhält es sich mit einer Thorarolle, in welcher sich auf jeder Kolumne vier Fehler finden, gleichviel welchen Charakters diese Fehler sind: wenn also auch nur vier Buchstaben an vier Stellen fehlerhaft sind, muß eine solche Rolle dem Gebrauch durch „Verbergen“ entzogen werden. In alter Zeit gab es *Musterkodices*, aus denen die Abschriften genommen oder bereits fertige Thorarollen korrigiert wurden. Es existiert aber keine einzige mehr, nur die Namen sind noch bekannt. Aus einer solchen Musterrolle schrieb *Maimonides* eine Thora für sich ab, um die Pflicht „Jeder Jude muß eigenhändig eine Thora für sich ab-

schreiben“ zu erfüllen. In seinem Gesetzbuch hat dann Maimonides in einem eigenen Abschnitt alle auf die Anfertigung einer Sefer Thora bezüglichen Regeln lichtvoll zusammengestellt und dadurch auf die Folgezeit den größten Einfluß ausgeübt. Zum Schluß stellt er 20 Bedingungen für die Heiligkeit der Sefer Thora auf, von welchen das Fehlen jeder einzelnen das Exemplar zur Vorlesung beim Gottesdienst unbrauchbar macht. Es sind dies die folgenden:

1. Wenn die Thora geschrieben ist auf der Haut eines unreinen Tieres.
2. Wenn sie geschrieben ist auf der Haut eines reinen Tieres, welche aber nicht bearbeitet ist.
3. Wenn das Fell nicht zum Zwecke einer Sefer Thora, also ohne Intention, bearbeitet wurde.
4. Wenn bei Vollhaut (Leder) nicht auf der Haarseite und bei Pergament (Membrane) nicht auf der Fleischseite geschrieben wurde.
5. Wenn ein Teil auf Leder und ein Teil auf Pergament geschrieben ist.
6. Wenn auf *Dochsostos* (zweite Art Pergament) geschrieben wurde.
7. Wenn ohne Linierung geschrieben wurde.
8. Wenn mit nicht haftender Tinte geschrieben wurde.
9. Wenn sie in anderen Sprachen (auch Charakteren) geschrieben ist.
10. Wenn sie ein Ketzer oder sonst ungeeigneter Mann geschrieben hat.
11. Wenn die Gottesnamen ohne Andacht geschrieben wurden.
12. Wenn auch nur ein Buchstabe fehlt.
13. Wenn auch nur ein Buchstabe hinzugefügt ist.
14. Wenn ein Buchstabe den andern berührt (Ligatur).
15. Wenn das Bild eines Buchstabens schadhafte geworden, so daß der Buchstabe überhaupt nicht lesbar ist oder er einem andern Buchstaben ähnelt, gleichviel ob dies durch die ursprüngliche Schrift oder durch ein Loch oder durch einen Riß oder durch Verwischung entstanden ist.
16. Wenn die Buchstaben zu nahe oder zu weit stehen, so daß ein Wort wie zwei Worte oder zwei Worte wie ein Wort aussehen.
17. Wenn die Form der Sinnabschnitte (Paraschen) verändert ist.
18. Wenn die Form der poetischen Stücke verändert ist.
19. Wenn prosaische Stücke wie poetische geschrieben sind.
20. Wenn die Blätter nicht mit Sehnen eines reinen Tieres zusammengenäht sind.

Fehlt eine dieser Bedingungen, hat das Exemplar nur die Heiligkeit eines „Chumasch“ (Pentateuchs). Alle anderen Anweisungen dienen nur der Verschönerung der Rolle, die in ein *Futteral* zu legen ist und mit einem *Mäntelchen* umhüllt sein soll. Schon in alter Zeit verwendete man hierzu Seide, aber auch anderes Material. Die Thorarollen werden seit alters in einer Lade aufbewahrt, welche hierdurch einen Grad von Heiligkeit gewinnt. Die Verehrung der Gesetzesrolle überträgt sich auf alles, was mit ihr zusammenhängt. Gold, Silber, Edelsteine dienen in Gestalt von heiligen Geräten

zu ihrer äußeren Verschönerung, aber das Innere bleibt, wie wir gesehen haben, jedem Prunke fern: schwarze Tinte auf weißem Grunde – nichts anderes. Mit *Bildern* verziert wurden die Pessachhaggada, die Estherrolle, Maimonides' Gesetzbuch, andere hebräische Bücher, aber keine Thorarolle. Die Frage der *Illuminierung* wird überhaupt nicht behandelt, da sie auch in Gedanken nie auftauchte. Auch von Initialen im Sinne der allgemeinen Schriftgeschichte kann nicht die Rede sein, obgleich manche der groß zu schreibenden Buchstaben ursprünglich als solche entstanden sein mochten.

Wenn wir alle Anweisungen zur Herstellung eines *Sefer* überblicken, so können wir konstatieren, daß sie samt und sonders einerseits der Dauerhaftigkeit und Korrektheit, andererseits der Lesbarkeit und Schönheit des Buches dienen. Starker Schreibstoff, dauerhafte Tinte, gleiche Kolumnen, gerade Zeilen, regelmäßige Schrift, erkennbare Worte und Buchstaben, kein Schreibfehler – ein Buch dauerhaft, schön und korrekt, eine Lust zu lesen, und das Buch ward auch gelesen, denn fast jeder Jude besaß ein Exemplar. Es gibt keine Schreiberzunft, die so ausführliche und entsprechende Schreibregeln geschaffen hätte wie die jüdische Thoraverehrung. Die Schreibregeln, welche Gesetzeskraft besitzen, sicherten die Konformität der Exemplare und die Unveränderlichkeit des *Schrifttextes*. Kein altes Buch, weder Homer noch die Evangelien, haben einen sicheren Text, einen solchen zeigt nur die Thora, deren Text seit mindestens 2000 Jahren keine Alteration erlitten hat. Ein unkorrigiertes Buch darf nicht länger als 30 Tage geduldet werden, aus einem solchen Exemplar dürfen Schulkinder nicht lernen, denn die Regeln galten in alter Zeit für jedes biblische Buch, nicht nur für die dem Gemeindegottesdienste dienende Synagogenrolle. Die griechische Bibelübersetzung, welche kein Thoraschreiber nach fixen Schreibregeln vervielfältigte, hat nach Ländern vier verschiedene Texttypen, während die Sefer Thora in der weltweiten Diaspora der Juden in allen Weltteilen und unter allen Himmelsstrichen ein und denselben Text hat, seit Jahrtausenden bis auf den heutigen Tag. Auch Schriftcharakter und äußere Gestalt zeigen nur ganz geringe Verschiedenheiten auf, welche nur der Fachmann erkennt. Die Buchgeschichte kennt kein zweites Beispiel. Der Synagogenrolle hat auch die Erfindung der Buchdruckerkunst nichts anhaben können. Die Synagogenrolle ist noch heute ein antikes Buch, ein mit Tinte geschriebenes Buch in Kolumnen mit linierten Zeilen und in Rollenform ohne Buchtitel und ohne Abschreibernachschrift. Zudem ein Prachtexemplar nach innen und außen – kein Ghetto-buch. Keine der vielen Buchrollen der alten Welt, welche der ägyptische Boden in den letzten Jahrzehnten wiedergegeben oder die anderswo gefunden worden, können auch buchtechnisch einer Synagogenrolle an die Seite gestellt werden. Unter diesen Papyrusrollen befindet sich ein Fragment, das mit Recht als „Dorfbibel“ bezeichnet wurde, bei der Thora kann von Stadt- und Dorfbibel nicht die Rede sein, denn jede Synagogenrolle besitzt die Vorzüge eines sorgfältig geschriebenen schönen Exemplars. Die Thorarolle

hat auch auf die Herstellung der heiligen Schriften der Bekenner der Tochterreligionen des Judentums eingewirkt, es fehlte aber die strenge Konsequenz wie auch die *allgemeine Intelligenz*, wie sie bei den Juden existierte. Die *Sefer Thora* ist ebenso ein Wahrzeichen jüdischer Frömmigkeit wie jüdischer Intelligenz.

Die Thorarolle, welche jeder besitzen sollte und sehr viele auch besaßen, hat das jüdische Volk zur *Achtung und Liebe des Buches* überhaupt erzogen. Dies ging auch auf die Bekenner des neuen Glaubens über, welche sich ja vorerst aus Juden rekrutierten. Jeder Christ sollte gleichfalls eine Bibel besitzen und in ihr eifrig lesen. Der Inhalt wie die Form der Gesetzesrolle wirkten *zivilisatorisch* wie kein profanes Buch und kein anderer geistiger Faktor. In der Buchliebe wie in der Leselust aller modernen Völker lebt noch unbewußt und unbemerkt ein Körnchen jener Wirkung, welche einst von der Thorarolle und von den Vorschriften zu ihrer Herstellung ausgegangen ist.

In unvergleichlich höherem Maße ist dies natürlich bei den Juden der Fall, deren einziges Wahrzeichen bis auf den heutigen Tag die Thorarolle, das „Sefer“, das Buch schlechthin ist. In all den finstern Jahrhunderten war es die Thorarolle, welche die hebräische Schreibkunst auf der Höhe hielt und die Kunstschreiber nicht aussterben ließ. An der hebräischen *Kalligraphie* gebührt der Hauptanteil dem „Gesetz über das Schreiben der Sefer Thora“. Das Sefer war Muster, Ziel, Ideal des Schreibers, der andere Bücher, wenngleich nicht mit der Andacht, so doch mit der Schönheit der Thorarolle zu schreiben bestrebt war. Die alten Freunde des hebräischen Buches schöpften gleichfalls ihre Buchliebe aus der Liebe zur Thora und ihrer sinnfälligen Erscheinung. Mögen nun die neuen „Freunde des hebräischen Buches“ zu Beginn ihrer Tätigkeit ihren Blick zu jenem Buche erheben, aus welchem letzten Endes jedes hebräische Buch hervorgesprossen ist, zu jener altherwürdigen Buchrolle, welche den Jahrtausenden getrotzt und als einzige überlebende Vertreterin der alten Bücherwelt dasteht. Aus ihrem ewigen Bestande wollen wir Mut und Begeisterung, Ausdauer und Festigkeit zur vollen Erfüllung unserer idealen Aufgaben schöpfen, den alten Freunden des hebräischen Buches stets neue zu werben.

LUDWIG BLAU

- | | |
|-----------|---|
| 1861 | Am 29. April in Putnok, Ungarn, geboren. |
| | Talmudische Studien auf der Jeschiwa in Preßburg. |
| 1880–1888 | Studium an der Landesrabbinerschule in Budapest. |
| 1887 | Dozent für Talmud an der Landesrabbinerschule. |
| 1889–1936 | Professor für Bibel und Talmud an der Landesrabbinerschule; seit 1915 ihr Rektor. |

- 1890–1930 Herausgeber der ungarisch-jüdischen Zeitschrift *Magyar Zsidó Szemle*.
 1891 *Massoretische Untersuchungen*. Straßburg, 61 S.
 1894 *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*. VI, 129 S. Landesrabbinerschule. Budapest. Jahresbericht. (= Rabbinerschule Budapest). Auch ungarisch erschienen.
 1896 *Beiträge zur Erklärung der Mechilta und des Sifre*. Festschrift Steinschneider. S. 21–40.
 1898 *Das altjüdische Zauberwesen*. VIII, 167 S. Rabbinerschule Budapest. Auch ungarisch erschienen.
 1902 *Studien zum althebräischen Buchwesen*. IV, 203 S. Rabbinerschule Budapest. Auch ungarisch erschienen.
 1905–1906 *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke*. I, 184, 204 S. II, 174 S. Rabbinerschule Budapest. Auch ungarisch erschienen.
 1910 *Bibliographie der Schriften Wilhelm Bachers*. Frankfurt a. M., 43 S.
 1910–1931 Herausgeber der hebräischen Vierteljahrsschrift *Hazofe*, seit 1920 *Hazofe lehochmat jisrael*.
 1911–1912 *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief*. I, 80 S., II, 116 S. Rabbinerschule Budapest. Auch ungarisch erschienen.
 1913 *Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtung*. Schriften der Gesellschaft zur Förd. der Wiss. des Judentums. Leipzig, 26 S.
 1917 *Zur Geschichte des jüdischen Eherechts*. Adolf Schwarz Festschr. 193 bis 209.
 1923 *Die vier gefangenen Talmudlehrer*. Simonsen Festschrift. 129–133.
 * 1925 *Das Schreiben der Sefer Thora*. In: Soncino Blätter, I, 16–28.
 1936 Am 8. März in Budapest gestorben.

Bibliographie: D. Friedman: *Bibliographie der Schriften L.B.s* (1886–1926). Budapest 1926, 79 S. J. Bakony u. D. Friedman für die Jahre 1926–1936 in: *Tamlmanyok Dr. Blau Lajos (1861–1936)*. Hrsg. von Simon Hevesi u. a. Budapest 1938, S. 18–34. Zusammen 887 Nummern und 1383 Buchbesprechungen.

ARON FREIMANN

ÜBER HEBRÄISCHE INKUNABELN*

Der italienische Orientalist Johann Bernhard de Rossi war der erste, der die hebräischen Frühdrucke in den Kreis seiner Untersuchungen zog und das Resultat seiner Forschungen in den zu Parma 1795 erschienenen: „Annales Hebraeo-Typographici sec. XV.“ niederlegte¹. Es sind 86 Inkunabeln, die dieser Gelehrte mehr oder minder genau beschreibt und welche er fast alle selbst besaß. Diese Inkunabeln sind auch bis auf 6 bei Hain verzeichnet. Nach de Rossis Angaben ist auch der Teil des von M. Steinschneider und D. Cassel verfaßten Artikels „Jüdische Typographie“ in Ersch und Grubers Encyclopaedie (Sect. II, 28 p. 34–37) gearbeitet, der sich mit den Inkunabeln beschäftigt. Einen bedeutenden Fortschritt in der hebräischen Inkunabelkunde bedeutet das Erscheinen des Steinschneiderschen Katalogs der Bodleiana. Dieser Katalog verzeichnet fast alle bekannten Frühdrucke, seine Angaben sind in Proctors Inkunabelwerk übergegangen. Hierher gehört auch Zedners Katalog des Br. Museums, der an Genauigkeit der Angaben bisher unerreicht geblieben ist, was leider von seinem Fortsetzer nicht gesagt werden kann. Der im Auftrage des französischen Ministeriums für Unterricht nach dem südlichen Deutschland und der Schweiz unternommenen Studienreise des Bibliothekars Moïse Schwab² von der Bibliothèque Nationale in Paris verdankt man eine kurze Aufzählung der hebräischen Frühdrucke, die aber nur den Wert eines brauchbaren Nachschlagebuches hat. Der Petersburger Orientalist Chwolson hat die Anfänge des hebräischen Buchdrucks in einer russisch geschriebenen Schrift behandelt, die eine Übersetzung ins Hebräische³ erfuhr. Er hat sein Augenmerk mehr auf die literarische als auf die bibliographische Seite gerichtet. Die ersten Talmuddrucke hat Rabbinowicz⁴ in einer hebräisch geschriebenen kritischen Übersicht be-

* Centralblatt für Bibliothekswesen, 19, 1902, 108–117.

¹ *Steinschneider* H. B. XIX, 21 Anm. 1 ergänzt die bei de Rossi fehlenden Drucke nach seinem C. B.

² *Les incunables orientaux*. Paris, Léon Techener, 1883.

³ *Chwolson*, D. Reschit Maase ha-Defus be-Israel. Aus dem Russ. ins Hebr. übersetzt von M. E. Eisenstadt, Warschau 1897.

⁴ *Rabbinowicz* R. N. Maamar al Hadehasat ha-Talmud, Kritische Übersicht der Gesamt- und Einzelausgaben des babylonischen Talmuds seit 1484, München 1877. Vgl. hierzu *Steinschneiders* Besprechung H. B. XIX, 16 f.

schrieben. Die Soncinatendrucke haben Soave⁵, Sacchi⁶ und vor allem Manzoni⁷ eingehender behandelt. Einzelne hierher gehörige Fragen sind in neuerer Zeit von Berliner⁸, Simonsen⁹ und Günzburg¹⁰ untersucht worden¹¹.

Rund 100 hebräische Drucke sind bis zum Jahre 1500 in 16 Druckereien entstanden – soweit unsere Kenntnis heute reicht. Daß es gewagt ist, eine bestimmte Zahl anzugeben, möge man stets im Auge behalten, da gerade in den letzten Jahren einige bisher unbekannte Drucke auftauchten¹². Judenaustreibungen, besonders 1492 aus Spanien, und Inquisition mögen viele Druckerzeugnisse vernichtet haben. Von einigen hat sich eine Erinnerung auf uns gerettet, ohne daß es bisher gelungen wäre, ein Exemplar aufzufinden¹³. Als Druckorte in *Italien* nennen wir: *Reggio di Calabria* und *Pieve di Sacco* bei Padua (1475), *Mantua* (1476), *Ferrara* (1477), *Bologna* (1482), *Soncino* (1483), *Casalmaggiore* (1486), *Neapel* (1486), *Brescia* (1491) und *Barco* bei Brescia (1497). Als Druckorte in *Spanien und Portugal*: *Guadalaxara* (1482), *Ixar* [Hijar] (1485), *Zamora* (1492), *Faro* (1487), *Lissabon* (1489) und *Leiria* (1492). Diese sind die bekannten Druckorte, da nur in Italien und der Pyrenäenhalbinsel mit hebräischen Typen bis zum Jahre 1500 gedruckt wurde. Einer Druckerei, die vor 1480 in Rom¹⁴ bestanden haben soll, hat man in neuerer Zeit 10 undatierte Drucke zugeteilt, doch ist der Druckort noch fraglich. Das erste hebräische Druckwerk ist der in Reggio im Februar 1475 vollendete Pentateuchkommentar des Salomo Jizchaki, da derselbe 126 Folioblätter oder 58 Bogen enthält, so wird man die Anlegung der Druckerei in Reggio in den Anfang des Jahres 1474 zu

⁵ *Soave M.* Dei Soncino, celebri tipografi italiani nei secoli XV . . . , Venezia 1878.

⁶ *Sacchi F.*, I tipografi ebrei di Soncino. Studii bibliografici. I, Cremona 1877.

⁷ *Manzoni G.*, Annali tipografici dei Soncino . . . T. II 1, III, IV, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1883–1885.

⁸ *Berliner A.*, Über den Einfluß des ersten hebr. Buchdrucks . . . Frankfurt a. M. 1897, und Aus meiner Bibliothek. Beiträge zur hebr. Bibliographie u. Typographie, Frankfurt a. M. 1898.

⁹ Zur Bücherkunde, in: Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders, Leipzig 1896, S. 166.

¹⁰ Le premier livre imprimé en hébreu in: Recueil des travaux rédigés en mémoire . . . de M. Daniel Chwolson, Berlin 1899, S. 57–121.

¹¹ Es ist an dieser Stelle natürlich unmöglich alle hierhergehörigen Arbeiten zu nennen, wir beschränkten uns nur auf das wichtigste Material.

¹² Vgl. *Rabbinowicz*, Catalog VI, Nr. 299, 643 u. a.

¹³ Daß Isak Lampronti im Pachad Jizchak s. v. גנבא die Salonichi-Ausgabe des Talmudtraktats Berachot irrtümlich für ein in Portugal entstandenes Druckwerk ansah, hat Rabbinowicz, Maamar S. 29 Anm. bereits bewiesen. Denselben Irrtum begeht *van Straalen* im Catalogue of Hebrew books in the Brit. Museum acquired during the years 1868–1892. London 1894, S. 234, s. v. Talmud-Kidduschin [Spain 1485?], es ist in Wirklichkeit ein Teil der Talmudausgabe Salonichi.

¹⁴ *Simonsen* l. c., S. 166.

setzen haben. Noch sicherer ist dieses bei dem 460 Folioblätter oder 230 Bogen umfassenden Ritualwerk der 4 Turim des Spaniers Jakob ben Ascher, die in Pieve di Sacco am 3. Juli 1475 vollendet waren, auch diese Druckerei muß schon 1474 errichtet worden sein¹⁵. Alle hebräischen Frühdrucke zeichnen sich durch Schönheit der Typen und ihre Ausstattung aus, einzelne sind bisher noch unerreicht. Schöne *Initialen* haben die Soncinatendrucke aber auch einige in Spanien entstandene Druckwerke. *Randleisten* finden sich in den Neapeler Druckwerken und in denen von Lissabon und Leiria. Eine besonders schöne hat der Tur Orach Chajjim Leiria 1495, der als Unikum in der Frankfurter Stadtbibliothek sich findet. Als *Druckerzeichen* haben die spanischen Drucke Tur Orach Chajjim Ixar 1485 einen aufrechtstehenden Löwen im schwarzen Schilde, Tur Jore Dea Ixar 1487 einen solchen im roten Schilde und der in Ixar 1490 vollendete Pentateuch einen Löwen, der mit einem Pferde kämpft. Der bereits erwähnte Druck des Tur Orach Chajjim Leiria 1495 hat als Druckerzeichen einen Widder mit der Überschrift מעין גנים¹⁶. Über die *Auflage* einer hebräischen Inkunabel haben wir fast gar keine Nachrichten, nur von dem ersten gedruckten Bibelteil, den Psalmen mit Kimchis Kommentar [Bologna?] 1477 ist es gewiß, daß 300 Exemplare davon gedruckt wurden¹⁷. Die *Preise* der Bücher waren ziemlich hohe. So bezahlte Reuchlin in Rom 1498 Nachmanis Pentateuchkommentar Neapel 1490 mit 3 rheinischen Goldgulden, für die gleiche Summe kaufte er ebenda die ersten Propheten mit Kimchis Erklärung Soncino 1485. Den hohen Preis von 6 Goldgulden zahlte Reuchlin gleichfalls zu Rom 1492 für die Bibel Soncino 1488¹⁸. Kimchis Kommentar zu Jesaia und Jeremia Guadalaxara 1482 wurde 1496 mit 3 Karolin bezahlt¹⁹. Von der Seltenheit hebräischer Inkunabeln mache man sich eine Vorstellung, wenn man erwägt, daß von den 100 Drucken mindestens 20 nur in einem Exemplar bekannt sind. Von den *Druckern* sei der Arzt Abraham Conat genannt, der in Mantua²⁰ von 1476–1480 mehrere Bücher herstellte, von denen eines von seiner Frau Estellina gesetzt wurde. Sein Compagnon bei der Herausgabe des umfangreichsten Buches, das er druckte, nämlich des 408 Folioblätter umfassenden Pentateuchkommentars des Levi ben Gerson, war ein deutscher Jude Abraham Jedidja aus Köln, wie sich überhaupt

¹⁵ Chwolson, S. 8.

¹⁶ Diese Druckerzeichen sind sämtlich von Haebler K. Spanische und portugiesische Bücherzeichen des 15. u. 16. Jahrh. Straßburg 1898 nicht verzeichnet.

¹⁷ Epigraph des Druckes bei de Rossi, S. 15.

¹⁸ Die Angaben sind den eigenhändigen Eintragungen Reuchlins in seine jetzt der Großh. Bad. Hof- und Landesbibl. in Karlsruhe gehörenden Bücher entnommen. Vgl. Die Handschriften der Großh. Bad. Hof- und Landesbibl. in Karlsruhe. I. Geschichte und Bestand der Sammlung von Wilh. Brambach, Karlsruhe 1891, S. 11 f.

¹⁹ Rossi, S. 109.

²⁰ Vgl. Zunz, Zur Gesch. u. Lit., S. 249 f.

deutsche Juden bei der Herstellung der ersten hebräischen Drucke in Italien stark betätigten. Als Gelehrter wird der Lissaboner Drucker Elieser Tolodano²¹ gerühmt, der von 1489–1492 sieben zum Teil umfangreiche und schön ausgestattete Bücher herstellte. Mit seinen Typen wurde nach der Vertreibung aus Spanien von 1515–1522 in Salonichi gedruckt. Alle übertrifft die Druckerfamilie Soncino, die ihren Ursprung nach Speyer zurückführt, also gleichfalls eine deutsche Familie ist, deren Mitglieder in den Städten Soncino, Casalmaggiore, Brescia und Barco 1483–1498 nicht nur viele hebräische, sondern auch nichthebräische Drucke herstellten. Von den Druckern, die neben hebräischen Büchern auch nichthebräische verfertigten, sind außer den Soncinaten noch Abraham d'Ortas zu nennen, dessen Offizin sich von 1492–1496 in Leiria befand²². Die *Zeit*, in der ein Buch fertiggestellt wurde, war eine verhältnismäßig geringe. So druckten die Soncinaten die 185 Folioblätter umfassenden Talmudtraktate Berachot und Beza, trotz der Schwierigkeit in der Anordnung des Textes und der Kommentare, in 14 Tagen. Die Festgebete nach römischem Ritus, die 319 Folioblätter stark sind, wurden in kaum einem Jahr fertiggestellt, trotzdem die Druckerei 1486 von Soncino nach Casalmaggiore verlegt werden mußte. Jedenfalls müssen sie dabei ein größeres Arbeitspersonal beschäftigt haben. Der *Setzerkasten* des italienischen Druckers scheint nicht größer gewesen zu sein, als der des heutigen. Anders war es bei dem Setzer auf der Pyrenäenhalbinsel. Wer die hebräische Kursivschrift, die den spanischen Handschriften nachgebildet ist, betrachtet, kann sich der Annahme kaum erwehren, daß der Setzer eine Zahl von Siegeln neben den einzelnen Buchstaben in seinem Kasten hatte, die er bald innerhalb der einzelnen Worte, bald als selbständige Worte verwandt hat. Auf die *Form* der hebräischen Buchstaben hat die Umgebung stark eingewirkt, so hat sie in der arabischen Umgebung in Spanien den Buchstaben eine mehr runde Form gegeben, die Buchstaben in Italien mehr der gotischen Schrift angepaßt; eine Beobachtung, die man auch schon in Handschriften machen kann.

Die hebräischen Frühdrucke haben das Schicksal ihrer Verfasser und ihrer Verfertiger erlitten, sie sind über den Erdball zerstreut. In den öffentlichen Bibliotheken zu Parma, Oxford, London, Berlin, München, Frankfurt und St. Petersburg sind einzelne von ihnen zu finden. Sie alle an einen Ort zusammenzubringen, liegt heute außer dem Bereiche der Möglichkeit, so möge es wenigstens in Zukunft vergönnt sein, sie im Bilde festzuhalten und ihre genauere Beschaffenheit der Nachwelt zu überliefern.

²¹ Über ihn vgl. C. B. 2883. H. B. IX, 80.

²² Bei ihm ist *Zacutus, Abraham, Almenach perpetuum* . . . 1496 gedruckt, vgl. Graesse s. v. Zacuti Rabbi Abraham. Ein Exemplar dieses Buches ist nach Catalogo VIII, Giuseppe Martini, Via S. Giustana 6, Lucca 1901. Nr. 206 für 1500 Fr. käuflich.

A. ITALIEN²³1. *Reggio di Calabria:*

I. Abraham ben Isak Garton

† 1475 Febr. 5. Salomo Jizchaki, Perusch ha-Tora [St. nr. 6927, 1. Pr. S. 500. (Parma)].

2. *Pieve di Sacco:*

I. Meschullam Cusi

1475 Juli 3. – 1478 Juni 29. Jacob ben Ascher, Arba Turim [St. 5500, 1. Pr. 7231. (Bodl.)].

3. *Mantua:*

I. a) Abraham Conat ben Salomo

1476 Juni 6.²⁴ Jacob ben Ascher, Tur Orach Chajjim [St. 5500, 20. Pr. 6902. (Breslau)²⁵].1477 Juli 25.²⁶ Jacob ben Ascher, Tur Jore Dea [St. 5500, 30. Pr. 6902 a. (Breslau)].*Undatiert.* Eldad Dani, Eldad [St. 4934, 1. Pr. 6903. (Br. M.)].*Undatiert.* Jehuda ben Jechiel, Nofet Zufim [St. 5724, 1. Pr. 6904. (Fr.)²⁷].*Undatiert.* Josef ben Gorion, Josippon [St. 6033, 1. Pr. 6905. (Berlin)²⁸].

b) Abraham Conat und Abraham Jedidja ha-Esrachi aus Köln

Undatiert. Levi ben Gerson, Perusch ha-Tora [St. 6138, 3. Pr. 6906. (Fr.)].

c) Estellina Conat

Undatiert. Jedaja Penini, Behinnat ha-Olam [St. 5670, 1. Pr. 6907. (Br. M.)].4. *Ferrara:*

I. Abraham ben Chajjim de Tintori

1477 Mai 16. Levi ben Gerson, Perusch al Job [St. 6138, 15. Pr. 5745. (Berlin)].

1477 Juni 25.²⁹ Jacob ben Ascher, Tur Jore Dea [St. 5500, 30. Pr. 5746. (Breslau)].5. *Bologna:*

I. Josef, Chajjim Mardochai und Chiskijja de Ventura

1477 Aug. 29. Tehillim mit Kimchis Kommentar [St. 1. Pr. 7330. (Breslau)³⁰].

²³ Erklärung der Zeichen: † bedeutet, daß kein anderes Exemplar als das in runder Klammer genannte bekannt ist. St. = Steinschneider Catalogus libr. hebr. in Bibl. Bodl. Pr. = Proctor, Early printed books in the Brit. Mus. Für die Angabe des Ortes, wo sich ein Exemplar findet, war entscheidend: 1. daß es ein vollständiges, resp. das vollständigste ist, das mir zu Gesicht gekommen ist; 2. daß der Fundort auf dem Kontinent liege; 3. daß die Bibliothek im Bücheraustausch mit öffentlichen deutschen Bibliotheken steht.

²⁴ H. 1883 = Pr. 6901 Jacob ben Ascher, Tur Orach Chajjim 1476 Mai existiert nicht.

²⁵ Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars (Saravalsche Sammlung).

²⁶ In Mantua nur Bl. 1–31 gedruckt, der Schluß in Ferrara bei Abraham ben Chajjim. Die Beweise Günzburgs, der dieses Werk als ersten hebr. Druck ansieht, sind nicht überzeugend.

²⁷ Fr. = Stadtbibliothek Frankfurt a. M.

²⁸ Königl. Bibliothek in Berlin.

²⁹ Vgl. Anm. 26.

³⁰ Der Druckort ist den Typen nach Bologna.

II. Abraham ben Chajjim de Tintori

1482 Januar 26. Pentateuch [St. 2. Pr. 6557. (Berlin)].

6. Soncino:

I. Josua Salomo ben Israel Natan Soncino

1483 Dezember 19. – 1484 Februar 2. Massechet Berachot [St. 1567. Pr. 7292. (Br. M.)].

1483 Dezember 19. – 1484 Februar 2. Massechet Beza [St. 1586. Pr. 7291. (Br. M.)].

1484 Januar 14. Salomo Ibn Gabirol, Mibchar ha-Peninim [St. 6916, 1. Pr. 7293. (Fr.)].

1484 Dezember 12. Jedaja Penini, Bechinnat ha-Olam [St. 5670, 2. Pr. 7204. (Fr.)].
Undatiert [cr. 1484–1485]. Abot mit Maimonides Kommentar [St. 1433. Pr. 7295. (Fr.)].

1485 Oktober 15. Nebiim Rischonim [St. 3. Pr. 7298. (Fr.)].

1485 Dezember 29. Josef Albo, Ikkarim [St. 5882, 1. Pr. 7300. (Berlin)].

1485 September – 1486 August 21. Machsor römischer Ritus, Teil I³¹ [St. 2576. Pr. 7297. (Fr.)].

† *Undatiert*. [cr. 1485?] Massechet Megilla [Pr. 7296. (Bodl.)³²].

† 1486 April 8. Tefillat Jachid [St. 2061. Pr. 7301. (New York) (?)].

Undatiert. [cr. 1486] Nebiim Achronim [St. 4. Pr. 7298. (Fr.)].

1487 Mai 16. Seder Tachanunim [St. 2920. Pr. 7303. (Br. M.)].

1487 Juni 6. Salomo Jizchaki, Perusch ha-Tora [St. 6927, 3. Pr. 7304. (Breslau)].

1488 Februar 23. Bibel [St. 7. Pr. 7305. (Karlsruhe)].

† *Undatiert* [cr. 1488]. Jedaja Penini, Bekaschot ha-Memmin [Petersburg, Asiat. Museum].

Undatiert [cr. 1488]. Massechet Ketubot und Gittin [St. 1705]³³.

† *Undatiert* [cr. 1489]. Massechet Sabbath [Dr. Merzbachersche Bibliothek, München].

† *Undatiert* [cr. 1489]. Massechet Baba Kamma und Baba Mezia³⁴ [St. Suppl. C. B. 241 (Dr. Merzbachersche Bibliothek, München)].

1489 Januar 13. Massechet Chullin [St. 1626. (Parma)].

1489 Juli 22. Massechet Nidda [St. 1801. Pr. 7307. (Br. M.)].

II. Gerson ben Moses Soncino

1488 Dezember 19. Moses aus Coucy, Sefer Mizwot Gadol [St. 6453, 2. Pr. 7306. (Fr.)].

1490 März 27. Moses ben Maimon, Mischne Tora [St. 6513, 2. Pr. 7308. (Fr.)].

Undatiert [cr. 1490]. Isak Sahula, Maschal ha-Kadmoni³⁵ [St. 5408, 1. Pr. 7309. (Br. M.)].

³¹ Teil II ist in Casalmaggiore vollendet.

³² Habe ich in Oxford nicht gesehen und ist nur nach Proctors Angaben hier aufgenommen.

³³ Nur aus Zitat bekannt; über Gittin vgl. *Rabbinowicz Maamar*, . . ., S. 22.

³⁴ Massechet Baba Mezia nur aus Zitat bekannt; vgl. über diese Drucke *Rabbinowicz Maamar*, . . ., S. 13.

³⁵ Die einzige mit Holzschnitten versehene hebräische Inkunabel.

III. Salomo ben Moses Soncino

Undatiert [cr. 1490]. Jacob ben Ascher, Turim [St. 5500, 2. Pr. 7302. (Fr.)].

IV. Ohne Angabe des Druckers und des Jahres

Undatiert [cr. 1495]. Machsor römischer Ritus, 2. Ausgabe [St. 2577. Pr. 7441. (Bodl.)].

† *Undatiert* [cr. 1495]. Tefillot deutscher Ritus [St. 2387. (Br. M.)].

† *Undatiert* [cr. 1495]. Selichot deutscher Ritus [St. 2829. (Br. M.)].

7. Casalmaggiore:

I. Josua Salomo ben Israel Natan Soncino

1486 Aug. 21. Machsor römischer Ritus, Teil II [St. 2576. Pr. 7297. (Fr.)³⁶].

8. Neapel:

I. Josef ben Jacob aus Gunzenhausen

1486 September 8. Ketubim, Teil II (Job-Chronik mit Kommentaren) [St. 5. Pr. 6726. (Fr.)].

Undatiert [cr. 1486]. Mischle mit Immanuels Kommentar [St. 1066. Pr. 6727. (Fr.)].

1487 März 28. Tehillim mit Kimchis Kommentar [St. 6. Pr. 6728. (Breslau)].

1488 Mai 3. Abraham Ibn Esra, Perusch ha-Tora [St. 4221, 1. Pr. 6729. (Fr.)].

1488 August 8. Makre Dardeke [St. 3953. Pr. 6730. (Berlin)].

1489 August. Kalonymos ben Kalonymos, Eben Bochan [St. 6068, 1. Pr. 6731. (Berlin)].

1489 November 18. Bechai ben Josef, Chobot ha-Lebabot [St. 4526, 1. Pr. 6732. (Fr.)].

1490 Januar 23. Moses ben Nachman, Schaar ha-Gemul [St. 6532, 55. Pr. 6733. (Berlin)].

1490 Juli 2. Moses ben Nachman, Perusch ha-Tora [St. 6532, 50. Pr. 6741. (Fr.)].

1490 Aug.-September. David Kimchi, Scheraschim [St. 4821, 43. Pr. 6734. (Berlin)].

1491 Februar 11. David Kimchi, Scheraschim [St. 4821, 44. (Fr.)].

II. Josua Salomo ben Israel Natan Soncino

† 1490 Dezember 12. Tehillim, Mischle, Job [St. 9. (Parma)³⁷].

1491. Pentateuch [St. 11. (Stuttgart)].

Undatiert [cr. 1491]. Bibel [St. 1006. Pr. 6740. (Br. M.)].

1492 Mai 8. Mischna [St. 1982. Pr. 6739. (Fr.)].

III. Asriel ben Josef [ben Jacob Gunzenhäuser]

1491 November 9. Avicenna, Kanon [St. 4486, 1. Pr. 6736. (Amsterdam, Univ.-Bibl.)].

1492 Juli. Bechai ben Ascher, Perusch ha-Tora [St. 4525, 1. Pr. 6737. (Amsterdam, Univ.-Bibl.)].

IV. Unbekannte Drucker

Undatiert [cr. 1490]. Kol Bo [St. 3589. Pr. 7437. (Berlin)].

Undatiert. [cr. 1492]. Jacob Landau, Agur [St. 5564, 1. Pr. 6735. (Fr.)].

1492 Februar 28. Petach Debarai [St. 4020. (Parma)].

³⁶ Vgl. oben Soncino 1485 September.

³⁷ Ist vielleicht nicht mehr vorhanden.

9. *Brescia:*

I. Gerson ben Moses Soncino

1491 Oktober 30. Immanuel ben Salomo, Machberot [St. 5269, 1. Pr. 7021. (Fr.)].

1492 Januar 23. Pentateuch [St. 12. Pr. 7022. (Br. M.)].

1493 November 24. Pentateuch [St. 15. Pr. 7023. (Br. M.)].

1493 Dezember 16. Tehillim [St. 16. (Florenz)].

1449 Mai 24–31. Bibel [St. 17. Pr. 7024 (Berlin)].

† *Undatiert*. Tefillot [St. 2384. Pr. 7025. (Bodl.)].

† *Undatiert* [cr. 1490?]. Tefillot [St. 2386. (Br. M.)³⁸].

10. *Barco:*

I. Gerson ben Moses Soncino

1497 September 15. Selichot [St. 2830. Pr. 7329. (Br. M.)].

1497 November 16. Massechet Synhedrin [St. 1914 u. Add. S. LXXVII. (Br. M.)].

11. *Rom?*

I. Salomo ben Jehuda und Obadia ben Moses

Undatiert [vor 1480]. Moses ben Maimon, Mischne Tora [St. 6513, 1. Pr. 7340. (München)].

II. Obadia, Manasse und Benjamin aus Rom

Undatiert [vor 1480]. Moses ben Nachman, Perusch ha-Tora [St. 6532, 48. Pr. 7341. (Straßburg)].

Undatiert [vor 1480]. Salomo Jizchaki, Perusch ha-Tora [St. 6927, 2. Pr. 7343. (Bodl.)].

Undatiert [vor 1480]. Natan ben Jechiel, Aruch [St. 6632, 1. Pr. 7342. (Breslau)].

III. Moses ben Schealtiel

Undatiert. Moses ben Maimon, Mischne Tora (Buch 1–3) [St. 6513, 9. Pr. 7339. (Fr.)].

IV. Unbekannte Drucker

Undatiert [vor 1480]. Moses ben Maimon, More Nebuchim [St. 6513, 100. Pr. 7435. (Fr.)].

Undatiert [vor 1480]. Salomo Ibn Adret, Teschubot [St. 6891, 24. Pr. 7433. (Fr.)].

Undatiert [vor 1480]. Moses aus Coucy, Sefer Mizwot Gadol [St. 6453, 1. Pr. 7434. (Breslau)].

Undatiert [vor 1480]. Levi ben Gerson, Perusch al Daniel [St. 6138, 19. Pr. 7432. (Breslau)].

Undatiert [vor 1480]. David Kimchi, Scheraschim [St. 4821, 42. (Amsterdam, Rabbinerseminar)].

12. *Ohne Angabe des Ortes, Jahres und Druckers, dem Schnitt der Typen nach italienische Inkunabeln:*

† *Undatiert*. Psalmen [St. 1059. Pr. 7436. (Karlsruhe)].

† *Undatiert*. Moses ben Maimon, Mischne Tora [(Rev. Dr. Gaster). (London)].

³⁸ Vgl. *Zedner*, S. 458 [1490?].

B. SPANIEN UND PORTUGAL

a) Spanien

1. Guadalaxara:

I. Salomo Ibn Alkabiz ben Moses

1482. David Kimchi, Perusch al Nebiim Achronim [St. 4821, 5. Pr. 9586. (Breslau)].
 † *Undatiert* [cr. 1482]. Jacob ben Ascher, Tur Eben ha-Eser [St. 5500, 36. Pr. 9587. (Bodl.)].

2. Ixar (Hijar):

I. Elieser Alantansi ben Abraham

1485 August. Jacob ben Ascher, Tur Orach Chajjim [St. 5500, 21. Pr. 9599. (Fr)].
 1487. Jacob ben Ascher, Tur Jore Dea [St. 5500, 31. Pr. 9600. (Fr.)].
 1490. Pentateuch [St. 8. Pr. 9601. (Br. M.)].

3. Zamora:

I. Samuel ben Musa und Immanuel

† 1492 [oder 1487]. Salomo Jizchaki, Perusch ha-Tora [St. 6927, 4. Pr. S. 708. (Breslau)³⁹].

b) Portugal

1. Faro:

I. Gedruckt für Don Samuel Gacon

† 1487 Juni 30. Pentateuch [St. 1072. Pr. 9832. (Br. M.)].

2. Lissabon:

I. Elieser Toledano

1489 Juli. Moses ben Nachman, Perusch ha-Tora [St. 6532, 49. Pr. 9833. (Fr.)].
 1489 November 25. David Abudrahim, Sefer Abudrahim [St. 4784, 1. Pr. 9834. (Fr.)].
 1491 Juli-August. Pentateuch [St. 10. Pr. 9835. (Berlin)].
 1492. Jesaja und Jirmijja [St. 13. Pr. 9836. (Bodl.)].
Undatiert [cr. 1490]. Jeschna Levi ben Josef, Halichot Olam [St. 5817, 1. Pr. 9838. (Br. M.)].
 † *Undatiert* [cr. 1490]. Jacob ben Ascher, Tur Orach Chajjim [Straalen S. 98. Pr. 9837. (Br. M.)⁴⁰].
Undatiert [cr. 1492]. Mischle mit Kimchis Commentar [St. 1067. (Fr.)].

³⁹ In dem Nachwort wird es als drittes dort entstandenes Druckwerk bezeichnet.

⁴⁰ Der Druckort und das Druckjahr sind höchst fraglich. Unrichtig ist Straalens Angabe S. 143: Machsor Catalonien. Spanien cr. 1500, es ist vielmehr ed. Salonichi 1526, die vollständig in der vortrefflichen Privatbibliothek des Herrn Rechtsanwalt Elkan Adler (London) sich findet, die roten Blätter enthält auch Rev. Gasters Exemplar. Über Straalens irrtümlische Angabe Massechet Kidduschin Spanien 1485 vgl. oben Anm. 13.

3. Leiria:

I. Abraham d'Ortas ben Samuel

1492 Juli 25. Mischle [St. 14. Pr. 9840. (Br. M)].

1494. Nebiim Rischonim [St. 18. ⁴¹].

† 1495 Juni 2. Jacob ben Ascher, Tur Orach Chajjim [(Fr.)].

4. Ohne Angabe des Ortes, Jahres und Druckers (nur durch einzelne Blätter bekannt):

Undatiert. Moses ben Maimon, Mischne Tora [(Dr. Eugen Mittwoch, Berlin)].

ARON FREIMANN

- 1871 5. August in Filehne, Posen, geboren.
- 1890–1896 Historische und orientalistische Studien an der Universität und jüdische am Rabbinerseminar in Berlin.
- 1896 *Geschichte der israelitischen Gemeinde Ostrowo*. Ostrowo, 26 S.
- 1896 Dr. phil. Erlangen.
- 1897 Herausgeber: *Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen*. Berlin, 38 S.
- 1898 Wissenschaftlicher Hilfsarbeiter an der Stadtbibliothek Frankfurt a. M.
- 1900–1922 Herausgeber der *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, IV–XXIV.
- * 1902 *Über hebräische Inkunabeln*. In: *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 19, 108–117.
- 1904–1933 Oberbibliothekar der Stadt- (und Universitäts-)bibliothek Frankfurt/M. und Direktor der jüdischen Abteilung.
- 1906 *Stammtafeln der Freiherrlichen Familie von Rothschild*, Frankfurt/M., 3, 74 S. 1 Tafel.
- 1909–1934 Vizepräsident des Vereins Mekije Nirdamim.
- 1912 Herausgeber: *Injane Schabbtai Zwi*. Berlin, 150 S.
- 1919 Ernennung zum Honorarprofessor.
- 1921–1931 Herausgeber: *Azulai's Ma'gal Tov Haschalem*. Jerusalem, 220 S.
- 1924–1931 *Thesaurus Typographiae Hebraicae Saeculi XV*. Berlin, Teil I–VIII.
- 1925 *Aus dem Stammbaum der Familien Ettliger-Freimann-Horowitz*.
- 1929 *Frankfort* (Community Series, Jewish Publication Society) I. Krauer and Aron Freimann. Philadelphia, 285 S.
- 1929–1937 Mitherausgeber: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*.
- 1932 Herausgeber: *Katalog der Judaica. Stadtbibliothek Frankfurt*. Frankfurt/M., 646 S.
- 1938 Auswanderung nach Amerika.
- 1938–1948 Forschungsauftrag vom Jewish Theological Seminary of America (New York) und von der New York Public Library, Jewish Division.

⁴¹ Es ist kein Exemplar bekannt.

- 1946 *A Gazetteer of Hebrew Printing*. With a foreword by Joshua Bloch.
New York, 86 S.
- 1948 6. Juni in New York gestorben.

Bibliographie: Festschrift für Aron Freimann zum 60. Geburtstage.
Berlin 1935, 5–16, 176 + 172 + 43 Nummern.

EIN GANG DURCH DIE BIBLIOTHEKEN ITALIENS*

Zu einem Gang durch die Bibliotheken Italiens habe ich Sie einzuladen mir erlaubt; ich will Ihr Begleiter sein auf Ihren Wanderungen durch die herrlichen Räume, in welchen neben anderen alten Handschriften auf Pergament und Papier, zu den verschiedensten Literaturgebieten gehörig, auch die schriftlichen Denkmäler des jüdischen Geistes aufbewahrt werden.

Mit Recht wird Italien als das Vaterland der jüdischen Handschriften bezeichnet, denn abgesehen davon, daß noch gegenwärtig mehrere tausend Handschriften in den dortigen Bibliotheken vorhanden sind, befindet sich eine vielleicht ebenso große Anzahl aus dem Besitze von Privatleuten Italiens in den Bibliotheken Deutschlands, Hollands, Frankreichs, vorzüglich aber Englands.

Wenn wir nach den Gründen forschen, warum gerade jenem, allerdings auch für verschiedene andere Richtungen der Geistestätigkeit klassisch gebliebenen Lande eine so außerordentliche Zahl von jüdischen Handschriften angehören¹, so kommen wir zu folgenden Ergebnissen: Die aus der pyrenäischen Halbinsel vertriebenen Juden haben besonders in Italien eine Zufluchtsstätte gefunden, und somit dorthin ihre Werke aus der jüdischen Literatur gebracht.

Ferner hat die *Inquisition* die Bibliotheken bereichert. Sie nahm den Juden das Leben, und denen, die sie leben ließ, nahm sie Ehre und Vermögen, auch die Bücher, aus denen sie Trost und Erhebung hätten schöpfen können. Die schwarzen Männer konfiszierten die Handschriften und brachten sie in die Klöster, deren Insassen nur in geringem Maße für die biblischen Studien empfänglich waren, aber desto mehr für *Kabbalistisches* sich interessierten. Hierauf verwendeten auch Fürsten und Grafen nicht unbedeutende Summen, kauften diesbezügliche Werke und brachten sie in ihre Sammlungen.

Auch *Apostaten* trugen zur Bereicherung der Bibliotheken bei; sie mußten nämlich bei ihrem Übertritte den Klöstern ihre jüdischen Werke überlassen.

Aber auch in Italien selbst hat die jüdische Wissenschaft von jeher ihre sorgsamten Pfleger und eifrigen Verehrer gefunden, die entweder *selbst*

* Ein Vortrag, Berlin 1877 = Gesammelte Schriften, I. 3–28. – [Unter Weglassung der meisten Anmerkungen]

¹ Vgl. auch *Zunz*, Die hebräischen Handschriften in Italien, S. 4.

Werke verfaßten oder durch *Kopisten* Abschriften von den Werken anderer anfertigen ließen oder endlich *durch Übersetzer* dafür Sorge trugen, daß Werke, welche dem eigentlich religiösen Charakter der jüdischen Literatur nicht angehören (vor allem aus dem Gebiete der Medizin, Astronomie und Astrologie), ins Hebräische übersetzt wurden.

Diese Gründe und noch manche andere Umstände haben dazu beigetragen, daß Italien die Bezeichnung einer Heimatstätte für jüdische Schriftdenkmäler mit Recht beanspruchen darf.

Wenn ich nach diesen einleitenden Worten nunmehr beginne, manche Einzelheiten aus diesem Geistesreichtum hervorzuheben, so wird dies doch den Inhalt der Handschriften selbst fast gar nicht betreffen. Ich geleite Sie zu den Handschriften, nicht, um Ihnen *aus* ihnen dies oder jenes vorzuführen, sondern um Ihnen *über* sie mancherlei mitzuteilen. Wenn ich hierbei etwas redselig erscheinen sollte, so wollen Sie gefälligst bedenken, daß es einem jeden Cicerone um nichts anderes zu tun ist, als die Zufriedenheit der Gesellschaft, die seiner Führung sich anvertraut hat, zu erwerben. So wird es auch mein eifriges Bestreben sein, Ihrem Vertrauen, das Sie mir entgegenbringen, gerecht werden zu können – und, gelingt mir dies, so werde ich hierin meinen reichsten Lohn finden.

Wir versetzen uns im Geiste zuvörderst nach *Rom*, der sogenannten ewigen Stadt, welche aus dem alten Heidentum Ruinen von Tempeln und Säulen, aus dem mittelalterlichen Christentum Kirchen und Heiligenbilder, aus dem wirklich ewigen Judentum aber – das renovierte Siegestor des Titus gehört den Juden nicht an – die Zeugnisse des jüdischen unüberwindlichen Geistes in Tausenden von alten Rollen und Pergamenten aufzuweisen hat. Wir lenken vor allem unsere Schritte nach dem *Vatikan*, dessen grandiose Erscheinung Sie nicht aufhalten darf, mir zu dem eigentlichen Ziele unserer Wanderung, die nach einer weiten Höhe führt, zu folgen. Wir wollen daher nicht auf die stürmende Glocke achten, die dicht an vom hohen Turme der Peterskirche die Gläubigen – wieviele Ungläubige sind aber hierunter? – einladet, in die ungeheuren Räume einzutreten und zur Anbetung sich niederzuwerfen. Wir schreiten rechts den daneben sich erhebenden Aufgang hinan, dürfen aber nicht verfehlen, zuvor dem in mittelalterlichem Kostüm aufgestellten Schweizerposten das Losungswort „*alla bibliotheca*“ gehorsamst zuzurufen, um uns keinem Hindernisse auszusetzen. Wir steigen die Treppe hinan, wir durchheilen die langen Gänge, an deren Wänden und Decken die Geschichte buchstäblich in Lapidarstil erscheint; denn sie sind mit tausenden und abermals tausenden Inschriften auf Steinen und Ziegeln bedeckt, welche bei den Ausgrabungen in den verschiedenen Jahrhunderten zu Tage gefördert und hier, in der *Galeria lapidaria*, eingemauert worden sind. Ihr hat unser berühmter Landsmann Mommsen zum größten Teile das Material für seine unvergleichliche römische Geschichte entnommen und die Ergebnisse verwertet. Es scheint fast eine ganze Reise, bevor wir den Korridor, welcher

nicht weniger als 27' breit und 2131' lang ist, bis zum Eingang in die Bibliothek, die unser Ziel bildet, zurückgelegt haben. Sie werden beim Eintritt in das kleine, nur durch einige Gemälde an der Wand gezierte, sonst aber ganz schmucklose und einfache Vorzimmer überrascht. Sie fühlen sich enttäuscht – und es ist wahr, bei einer Anzahl von 11 000 Zimmern und Sälen, welche in dem Vatikan vorhanden sein sollen, hat man nur dieses kleine, unbedeutende Zimmer ausfindig machen können, durch das alle Gäste für die Besichtigung der dahinter liegenden Sammlungen und Museen geführt werden, ohne Rücksicht auf die Gelehrten, welche an den wenigen kleinen Tischen sich niederlassen können, um in fieberhafter Aufregung, da nur wenige Tage im Monate und wenige Stunden an einem solchen Tage für die Benutzung gestattet sind, die kurze Spanne Zeit für die Untersuchung dieses oder jenes wichtigen Codex auszunutzen. Erscheint da nicht jede noch so geringe Störung als ein Verbrechen, begangen gegen den Gelehrten, der aus weiter Ferne hergewandert ist, unter so vielen Opfern der Wissenschaft einen Dienst zu leisten? Alles in diesem kleinen Zimmer ist dazu angetan, um die Unbequemlichkeit in der Benutzung zu erhöhen – man will der Wissenschaft nicht insonders förderlich sein. Ich machte einem der Custoden Vorstellungen hierüber, und ich hörte von ihm, daß in Pio Nono wirklich einmal ein menschliches Fühlen sich regte, um Verbesserungen einzuführen; allein, setzte jener Kleriker hinzu, die politischen Ereignisse hatten inzwischen den Heiligen Vater überrascht und ließen ihn hieran nicht mehr denken². Zum Glücke erscheinen wir heute im Vatikan, um die grandiosen Sammlungen zu besichtigen, nicht, um eine Handschrift für eine wissenschaftliche Untersuchung zu verlangen – und die Gelegenheit wird uns leicht, eintreten zu dürfen in den großen auf 6 Pfeilern ruhenden Saal, der 226' lang, 49' breit, 29' hoch ist, und den Pius IX. mit Marmorfußboden schmücken ließ. An den Wänden und um die Pfeiler stehen in 46 höchst elegant verzierten Marmorschränken die Handschriften, von denen gegenwärtig nur die hebräischen unser Interesse erregen. Wir lassen daher jene berühmten Handschriften, z. B. den Palimpsest der Republik von Cicero, Autographien von Petrarca, von Tasso u. v. anderen ganz unbeachtet; wir eilen, uns einen der Schränke öffnen zu lassen – und was bietet sich unseren Augen dar? Thorarollen in ungewöhnlicher Länge, auf braunem Pergament, unbekleidet und unge-

² Diese Klage, die in dem am 28. Januar 1876 gehaltenen Vortrag ausgedrückt worden ist, kann ich am Tage der Drucklegung, dem 1. Juli 1877, etwas gemildert wiedergeben. Bei meiner zweiten Anwesenheit in Rom (Februar – März d. J.) war Kardinal Antonelli bereits tot, und der Oberbibliothekar Kardinal Pitra konnte nunmehr dem auch von ihm längst gefühlten Bedürfnis nach Verbesserung der bisherigen Gewohnheiten bei der Benutzung der Bibliothek einigermaßen Rechnung tragen. Die täglichen Arbeitsstunden sind jetzt auf 4 vermehrt und die zahlreichen Ferientage vermindert; vor allem aber erfreut man sich jetzt der größten Zuvorkommenheit seitens eines neuen Bibliothekars, des Paters Bollig, welcher als Professor der orientalischen Sprachen einen ausgezeichneten Ruf genießt.

schmückt daliegend. – Sie blicken hinein und finden, daß diese und jene Rolle zu schwer und zu ungelentk für denjenigen, der sie zeigen oder öffnen will, in 2 Hälften geteilt worden ist. Ihr jüdisches Herz ist von Wehmut ergriffen, die heilige Thora so zu sehen und es fällt Ihnen unwillkürlich die Wahrheit jenes Ausspruches ein (Sohar Abschn. גשׂא): הכל תלוי במזל אפילו: „ס״ת שבהיכל „Alles hänge vom Glücke ab, dem selbst eine Thorarolle im Tempel unterworfen sei.“ Doch lassen Sie sich in echt jüdischer Weise von mir trösten. Diese große Thorarolle hier ist eine im orientalischen Kriege eroberte Trophäe, die den Juden weggenommen worden ist. Die rohe Soldateska pflegte sonst aus solchen Rollen Sandalen für ihre Fußbekleidung zu schneiden, hier finden Sie wenigstens eine Begnadigung, welche der Sieger dem Heiligtum hat zuteil werden lassen, indem er es unversehrt den Geistlichen für ihre Sammlungen zugeführt hat.

Aber auch Ihr deutsches Nationalgefühl soll in Anspruch genommen werden. Hier sehen Sie viele hebräische Handschriften, welche ursprünglich der deutschen Heimat, und zwar Heidelberg, angehörten. In dem Unglücksjahr 1391 hatten die Juden am Rhein und Neckar viele Verfolgungen zu erleiden. Ruprecht II. vertrieb sie, nachdem er ihnen, wie es damals üblich war, ihr Eigentum genommen. Die ihnen entrissenen Handschriften von bedeutendem Werte wurden der erst 5 Jahre vorher gegründeten Universität Heidelberg geschenkt. Im 30jährigen Kriege nun wurden diese hebr. Handschriften mit anderen Schätzen Heidelbergs nach Rom geschleppt, wo sie nunmehr einen großen Teil der hebräischen Sammlung bilden. Sie sehen hier 287 hebr. Handschriften, darunter kostbare Bibel- und Talmud-Codices und viele Unica, die aus der berühmten pfälzischen Bibliothek, ursprünglich allerdings zum großen Teile aus dem Besitze jener leidensvollen Märtyrer, stammen. Ich will Ihre Aufmerksamkeit auf eine Auffälligkeit lenken, die sicherlich zugleich Ihr Staunen und Bedauern hervorrufen wird. Sie sehen da eine Handschrift, deren Vorderseite den Stempel der Palatina, der Heidelberger Bibliothek, trägt, unter diesem aber finden Sie einen zweiten, roten Stempel, den der französischen Republik. Wie erklärt sich dies? In folgender Weise: Im Frieden von Tolentino, 1797, wurde bedungen, daß der Papst 500 Handschriften, nach Auswahl französischer Kommissarien, aus dem Vatikan an Frankreich abtrete, hierunter waren auch hebräische Handschriften aus der Palatina, die nun neben ihren Heidelberger Kolleginnen, nämlich anderen orientalischen Codices, in Paris von 1797 bis 1815 lagen. Als aber die Besieger Napoleons im letztgenannten Jahre alle von den Franzosen in früheren Kriegen geraubten Kostbarkeiten der Wissenschaft und Kunst zurückforderten, da war der Papst einer der ersten, der auch seine verlorenen Schätze reklamierte. Aber auch die Universität Heidelberg trat auf und machte geltend, daß die römische Regierung, wenn sie zurückfordern will, billig auch zurückgeben muß, und die preussische Regierung unterstützte tatkräftig und erfolgreich diese Forderung Heidelbergs. Wäh-

rend nun später diese bewirkte, daß der Papst noch von Rom aus 890 Handschriften durch Vermittlung Friedrich Wilhelms III. an Heidelberg zurückgab, wollte die französische Regierung die in Paris lagernden Schätze nicht gutwillig herausgeben, bis preußische Grenadiere einschritten und *Wilken*, als Prorektor der Heidelberger Universität, eine Anzahl von Handschriften in Gemeinschaft mit den römischen Kommissarien sondieren und dann in Empfang nehmen konnte. Da hatte man aber keine Zeit eifrig zu vergleichen und zu prüfen, vielleicht auch kein Verständnis dafür – und siehe da! die darunter befindlichen hebräischen Handschriften der Heidelberger Universität, welche ihr zur Verfügung standen, ließ sie sich aus Versehen wieder entgehen. Sie wanderten mit anderen der römischen Regierung zugesprochenen Handschriften wieder nach Rom zurück, wo man sich nicht wenig darüber lustig machen mochte, daß sich deutsche Gelehrte so blamieren konnten. Jetzt prangen diese Handschriften mit den anderen in den Schränken der Vaticana, bis ihnen einst die rechte Stunde der Erlösung schlagen wird, und ich habe nach meiner Rückkehr von Italien in meinem Bericht an den Herrn Kultusminister nicht unterlassen können, auf die Schuld hinzuweisen, die hier noch der Wissenschaft abzutragen wäre. Sie muß bis zu dem Tage der Abrechnung mit dem „Gefangenen des Vatikans“ im Gedächtnisse festgehalten werden, damit man dann verlange, daß auch diese Schuld richtig und pünktlich eingelöst werde. Es wird allerdings schwer sein, den der Palatina angehörenden Teil genau zu ermitteln; denn wieviele ist nicht inzwischen aus der Vaticana in den Besitz anderer gebracht worden?

Dies mag auch den Gründer der Laurentianischen Bibliothek in Florenz veranlaßt haben, jedes Buch an eine Kette zu legen, die Bücher nicht in Schränken aufzubewahren, sondern an Bänke zu schließen. Da sieht man denn nicht allein Handschriften, welche einen so großen Umfang haben, daß 2 oder 3 erwachsene Menschen Hand anlegen müssen, um sie fortzutragen, sondern auch kleine Handschriften in Duodez- oder Sedez-Format, denen eine lange, eiserne Kette nachklirrt.

In dem schönen Florenz haben Sie hervorragende Gelegenheit, kunstvolle Leistungen jüdischer Kopisten zu bewundern. Sie überzeugen sich hier, daß zur mittelalterlichen Handschriftenmalerei auch die Juden nicht uninteressante Beiträge geliefert haben. Sie können sogar einen Stufengang kalligraphischer Ornamente wahrnehmen, in denen sich die technische Geschicklichkeit mit künstlerischer Phantasie verbindet, bis zu kecken historischen Skizzen und ausgeführten charakterhaften Gemälden, für die namentlich der bunte Inhalt der Machsorim den Stoff sowie die breiten Ränder der Pergamente den Raum hergeben mußten. In unseren Druckausgaben haben sich nur zwei geringe Reste jener Malerei erhalten: Die Bilder des Zodiakalkreises im Tal- und Geschem-Gebet (die der 1235 blühende R. Meier aus Rothenburg als andachtstörend und daher für unzulässig erklärte) und die drolligen Figuren in der Pessach-Hagada. Aus den Handschriften dagegen

läßt sich eine ganze reichhaltige Sammlung von dergleichen Malereien gewinnen. So sind die *Bibelhandschriften* sehr oft mit figurierter *Massorah* versehen, was in den meisten Fällen der Deutlichkeit der einzelnen Angaben oder Zusammenstellungen vielen Abbruch getan hat. In Figuren von Tieren, Pflanzen und dgl. wird die *Massorah* künstlich dargestellt, so daß die Lineamente aus lauter hebräischen Buchstaben bestehen, allerdings in so kleiner Schrift, daß man sie mit unbewaffnetem Auge kaum entziffern kann. Von dieser Minuskelschrift erhalten Sie eine Vorstellung, wenn Sie den Kreis oder das Achteck auf dem Vorderblatte mancher Handschriften betrachten, wo Sie in dem kleinen Raum den wörtlichen Inhalt des ganzen Buches des Hohenliedes oder gar der Psalmen aufgezeichnet finden. In dem Auslagekasten erblicken Sie oft Handschriften mit prächtigen, buntfarbigen Initialen, reich mit Gold geschmückt und mit dünner Seidengaze belegt, damit die dick aufgetragene Goldlage beim Zusammenschlagen nicht leide. Von Florentiner Kunst zeugt auch die *Kalligraphie* vieler Handschriften, die Ihre Bewunderung erregen muß; die Schönheit, die Egalität und die Akkuratheit in den Schriftzügen überzeugen Sie, welche kunstgeübte Hand und welches scharfsichtige Auge manche unserer mittelalterlichen Brüder besaßen. Ich zeige Ihnen nur Cod. 29 aus Plut. II, enthaltend Rietis מֵעוֹן הַשׁוֹאֲלִים, Gabirols כְּתָר מַלְכוּת, Esobis קִעְרַת כֶּסֶף, die beiden ersten Piecen zugleich mit italienischer Übersetzung, der Text vokalisiert, die Schrift wie gestochen.

In Bologna sehen Sie eine weltberühmte Handschrift: den *Kanon* des Avicenna in hebräischer Übersetzung, die von Mose b. Maimon nach dem arabischen, vom Sultan empfangenen Original in Ägypten 1186 angefertigt sein soll. Die Titelvignette enthält die schönsten farbigen Pittoresken; in den Text sind verschiedene Abbildungen eingestreut, in denen die Kranken nach den verschiedenen Stadien der Krankheit dargestellt werden. Hier steht der Arzt am Bette des Kranken, ihm den Puls fühlend, dort wird dem Kranken Arznei eingeflößt, in einem dritten Bilde wird ein Sterbender von der frommen Bruderschaft umgeben, alle Bilder in so feiner korrekter Ausführung als wäre es mit dem Grabstichel geschehen.

In der Casanatense in Rom können Sie eine kleine, aber sehr zierlich geschriebene Bibel auf Pergament (1456 in Florenz vollendet) sehen, welche vorne eine reich ausgestattete Titelvignette trägt, deren Bild einem anderen nichtjüdischen Werke jener Zeit entlehnt ist. Es werden Adam und Eva am Baume der Erkenntnis, ganz in der Gestalt vor dem Falle, dargestellt, und aus den Zweigen blickt ein allerliebstes Kindergesicht. Dasselbe Bild, in derselben Weise ausgeführt, nur mit dem aus den Zweigen blickenden Kopf der Schlange hat das aus 32 Blättern mit 66 Darstellungen bestehende Büchlein, im Jahre 1480 von Gerhart Lell zu Gouda in Holland gedruckt, aus dem sich ein Faksimile des erwähnten Bildes bei Falkenstein, *Geschichte der Buchdruckerkunst*, S. 66, mitgeteilt findet.

In einem kleinen Psalter, mit dem Kommentar des Abraham b. Esra, ist

der Anfang eines jeden Kapitels mit herrlichen Pittoresken, aus Zeichnungen von Köpfen, Tieren, Figuren bestehend, häufig auch dem Inhalt des Kapitels entsprechend, verziert, so z. B. die verschiedenen Instrumente in den Psalmen, Saul vor der Höhle, ferner die weinenden Exulanten usw.

Unter den reichen Goldverzierungen, welche ein Pentateuch-Kommentar in Parma aus dem Jahre 1494 hat, verrät besonders das Bild beim Beginne des fünften Buches, welches Moses darstellt, wie er dem Volke die Thora vorträgt, einen künstlerischen Gedanken.

Den im Jahre 1256 verfaßten philosophisch-mystischen Pentateuch-Kommentar des Natan b. Samuel läßt der Schreiber Elia b. David (1381) in Cod. de Rossi n. 1149 von einem Manne präsentieren, der mit seinem Barte und seinen langen Schnabelschuhen einen vorzüglichen Beitrag für die reichhaltige Sammlung aus jener Zeit in der „Kostümkunde von Weiss“ abgeben würde.

Von den Hagadas zum Pessach-Abende, die ebenso reiche Beiträge zur Kostümkunde des Mittelalters bieten, empfehle ich Ihrer Aufmerksamkeit die des Machsors mit reich vergoldeten Initialen bei de Rossi (Cod. 653). Da erblicken Sie einen Mann beim Aufsuchen des Gesäuerten mit Licht und Federwisch in der Hand, verschiedene Personen zum Nachtmahle, zwei Männer, die auf einer Stange die Seder-Decke tragen u. m. A. Hier wäre auch einmal die deutsche Kunst vertreten; denn das Werk ist in Ulm i. J. 1450, im Jubeljahr, wie die hebräische Nachschrift besagt, vollendet. Doch ist ein anderer Teil des Machsors 1453 in Treviso geschrieben worden, und mögen die malerischen Verzierungen diesem Schreiber angehören.

In einer Handschrift des Jore-Deah wird die verschiedene Prozedur des Schlachtens und Untersuchens der inneren Körperteile veranschaulicht. – Eine Eben-Eser Handschrift in Parma v. J. 1441 eröffnet den ersten Inhalt mit dem Ornamente des ersten Wortes יהי, bestehend in je einem Pferde auf jeder Seite mit reitenden Knaben darauf, die eine Balancierstange festhalten. – In einer Handschrift der *Ambrosiana* in Mailand sind in zierlicher Weise die zwei Tafeln mit dem Zehnwort umrahmt, Abbildungen vom Schofar und anderen synagogalen Requisiten gegeben. – Zu dem ersten Inhalt einer anderen Handschrift daselbst – sie enthält Gabirols, Bachjas und Moses b. Esras philosophische Werke – passen die possierlichen Figuren von Hähnen, Affen und Hunden nicht, mit denen vielleicht der Schreiber eine Abwechslung in den Gefühlen hervorrufen wollte, um nach der ernst und trübe stimmenden Lektüre die Lachlust des Lesers zu erregen. – In einem Raschi-Codex der Mailänder Bibliothek v. J. 1401 bietet der Text nicht allein verschiedene Figuren, sondern auch die Merkwürdigkeit, daß jedes Schlagwort in demselben koloriert und mit einer Linear-Einrahmung versehen ist. – In der Vaticana befinden sich Bibelkommentarien, in denen am Rande des Wochenabschnittes אצ״ו unser Stammvater Jakob in rotem Kolorit dargestellt wird, mit dem Wanderstabe in der Hand, darunter die

Worte יעקב ברח. – Wenig Geschicklichkeit verrät das Brustbild in einer Machsor-Handschrift in der Vaticana v. J. 1395; es stellt den in jener Gemeinde fungierenden Chasan Abram Murel am Betpult dar – mehr einer Karrikatur als einem wirklichen Bilde ähnlich. Ein anderes deutsches Machsor, das in Turin sich befindet, hat im Neujahrsgebete die Abbildung des Schofar Blasenden.

Eine besondere Meisterschaft offenbaren viele Abschreiber in der Art, wie sie die verschiedenen Texte auf einer jeden Seite zu arrangieren verstehen. So kann ich Ihnen aus der *Casanatense* eine Handschrift vorführen, welche sich in dieser Beziehung auszeichnet. Sie bietet auf *jeder* Seite gleichzeitig den Text des Pentateuch, des Targum, des Raschi-Kommentars und der Psalmen, auf oben, unten und die Mitte verteilt, an den Rändern die Mas-sorah. Bei dem 73. Psalm tritt das Hohelied hinzu, bei dem 78. Koheleth, bei dem 89. Ruth, bei dem 97. Echa, bei dem 105. Esther. Bei dem Abschnitt בא enden die Psalmen und das Buch Hiob beginnt. Bei dem Abschnitt משפטים tritt Daniel hinzu, bei כי תשא das Buch Esra, bei ויקרא die Sprüche Salomos, bei מצורע die Bücher der Chronik, bei פנחס endlich die Haph-taroth. Voran geht ein genauer Index, der die Seitenzahl für die einzelnen Anfänge zum leichteren Aufsuchen angibt.

Cod. 116 in der *Ambrosiana*, ein starker Folioband, hat auf jeder Seite fünf verschiedene Texte, nämlich die Hilchoth gedoloth, die Pentateuch-Kommentare des ibn Esra, Chaskuni, Recanati und den More. Nach Blatt 31 beginnt der Text des Pentateuch, dazu Onkelos, Raschi, Jesaja Tranis Bemerkungen, Glossarium aus dem Parchon, Natan b. Samuels Kommentare. Nach dem Schlusse des More tritt Traktat Derech Erez ein.

Für eine solche schwierige Arbeit pflegte der Abschreiber beim Beginn die Hilfe Gottes anzurufen.

Sehr oft beginnt er sein Werk mit einem frommen Aufblick zu Gott; ל'ק'י sind gewöhnlich die ersten Buchstaben, mit denen die Arbeit eröffnet wird, als Abkürzung von לישועתך קויתי ד'. „Auf deine Hilfe harre ich, Ewiger!“ Eine andere Formel lautet ע'מ'י ע'ש'י d. h. עושה שמים וארץ. „Meine Hilfe von dem Ewigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde.“ Oder ב'ה'נ'ו'א, d. h. נעשה ונצליח אמן. „Im Namen Gottes wollen wir es tun, daß es uns gelinge, Amen.“ Aus späterer Zeit stammt die einleitende Formel כטוב גרא, mit *gutem Glück*. Am Schlusse nach vollendeter Arbeit drückt sich der Dank ebenfalls in verschiedener Weise aus. Die Stelle aus Jes. 40, 29 גותן ליעף כח, mit dem vorgesetzten ברוך in das Frühgebet aufgenommen, wird bereits von Abraham ibn Esra im Kommentar zu den Psalmen C. 89 V. 52 als ein bei den Schreibern seiner Zeit gebräuchliches Finale angegeben. Später, und öfters mit Hinzufügung von רבה ירבה ולאין אונים עצמה ירבה ist sie in abgekürzter Gestalt als ב'נ'ל'ד' ו'א'ע'י' übliche Schlußformel geworden.

Eine andere Formel ist הסופר לא יוזק (der Schreiber möge nicht geschä-

diget werden), sich auf die Worte חזק ונתחזק aus Samuel II, 10, 12 reimend. Häufig wird auch der Leser in den Wunsch einbezogen und es heißt חזק הכותב ויאמץ הקורא oder חזק הכותב לא יזק והקורא יחזק. Haben zwei Anteil an der Herstellung der Handschrift, z. B. bei einer Bibel, wo der eine (הכותב oder הכותב) den Text geschrieben, der andere (הנקדן) die Vokale gesetzt, wird dieser zweifache Wunsch treu geteilt.

Ein Schreiber fühlte das Bedürfnis, den Reim noch weiter zu führen, und er fügte hinzu היושב בנינוק, d. i. jene Stadt in Medien, wo nach dem Midrasch in Genesis Rabba C. 33 R. Akiba gepredigt hat.

Seit dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts wird bei deutschen Abschreibern dieselbe Formel mit dem Zusatz יעלה חמור בסולם bezeichnet, oft noch mit dem Zusatz אשר יעקב אבינו חלם („bis ein Esel die Leiter ersteigt“ und „von der unser Stammvater Jakob geträumt hat“), ergänzt. Die Phrase stammt aus einem Midrasch, wo zu den vier Unmöglichkeiten auch gehört: „Wenn ein Esel die Leiter ersteigen wird, so wirst Du auch Weisheit bei Narren finden.“ Es soll also mit dieser Unmöglichkeit eine unbegrenzte Zeitdauer für die ungetrübte Kraft des Abschreibers gewünscht werden.

In zwei Handschriften – die eine sehen Sie in Turin, die andere in Mailand –, ist am Schluß eine Leiter abgebildet, an deren Sprossen unten ein Esel vergebens versucht, höher zu steigen. – Bei einem späteren Zusatz, in welchem die Jakobsleiter erwähnt wird, lag es nahe, die Beziehung auf Jakob noch zu erweitern. Man schrieb daher ער שיעלה חמור אבי שכם, so daß Chamor, der Zeitgenosse Jakobs, gemeint sein soll. Andere setzten für „Esel“ פירד oder פירדה (Maulesel), פיל (Elefant), גמל (Kamel), אריה (Löwe), דג (Fisch), פרה (Kuh), שור (Ochs), oder mehrere dieser Tiere zugleich. Ja, einem Schreiber fiel es sogar ein, „bis mein Werk die Leiter ersteigt“ zu wünschen, und ein anderer fügte sogar seinen eigenen Namen ein.

Nach dieser Formel des Abschreibers erblickt man in vielen Handschriften seit dem 16. Jahrhundert einen gelben Fleck, ähnlich jenem Abzeichen am jüdischen Gewande, nämlich die vergilbte Bemerkung des von der Inquisition bestellten Zensors, daß er die Handschrift gesehen und nach den Gesetzen der Zensur gereinigt, d. h. die anstößigen Stellen gestrichen und mit Druckerschwärze bis zur Unkenntlichkeit der Schrift überzogen habe. Zu diesem erbärmlichen Geschäfte wurden gewöhnlich Apostaten verwendet; unter ihnen wird Sie besonders Domenico Jeruschalmi interessieren, der seine verräterischen Spuren in mehrere Handschriften der *Ambrosiana* in Mailand zeichnet, wobei sich das Tragikomische ereignet, daß, weil er wahrscheinlich den sonst in lateinischer Sprache abgefaßten Zensur-Vermerk nicht schreiben kann, er dafür hebräisch bescheinigt חקרתי וזיקקתי הספר הזה אני דומיניקו ירושלמי כראוי. Die unleserliche Hand, welche seine späteren lateinischen Vermerke zeigen, beweisen seine geringen Fortschritte im Schreiben.

Da aber die Juden oft die von der Zensur gestrichenen Wörter oder Sätze wiederherstellten, so mußten sie sich nicht selten am Schluß des Werkes

durch eigenhändige Unterschrift zu einer Geldstrafe von 100 Skudi verpflichtet, wenn sie die geübte Zensur wieder beseitigen sollten. In der Vaticana zu Rom wird ein ganzes Buch ספר הזקוק oder Canon purificationis aufbewahrt, in welchem eine vollständige Anleitung für die von dem Inquisitions-Tribunal bestellten Zensoren, die von den Juden bezahlt werden mußten, gegeben wird, damit sie aus den hebräischen Büchern alle Ausdrücke, welche entweder direkt oder indirekt der christlichen Anschauung entgegengesetzt sind, streichen, ganze Blätter und Bogen zu diesem Zwecke tilgen, wenn die Streichung von einzelnen Stellen dem Zwecke nicht genügen sollte. Ja, der ganze Traktat Aboda Sara, der von dem Verbot des Götzendienstes und dem Heidentum handelt, wurde von dem in Basel gedruckten Talmud ganz ausgeschlossen.

Eine Geschichte der Zensur, die sich aus den einzelnen Verstümmelungen zu konstruieren hätte und einer Darstellung noch harrt, würde sehr interessant sein. Ich will Ihnen nur einen Beitrag hierfür vorführen.

Im Talmud, Traktat *Jebamoth* Bl. 63 sagt Rabbi Elasar, daß jeder Mensch (כל אדם), der nicht in den Ehestand trete, kein Mensch sei, d. h. seine Menschenwürde verliere. Denn es heißt in der Schrift: Gott schuf Mann und Weib, und (dann) nannte er ihre Namen *Mensch*. Der im Zölibat lebende Mönch Marco Marino, welcher die Baseler Talmud-Ausgabe zensierte, fand daran Anstoß und setzte dafür „jeder Jude“ (כל יהודי); ebenso änderte er aus demselben Grunde *Pesachim* 113 b שאין לו אשה in יהודי שאין לו אשה.

Der Zensurzwang, der in der Gegenwart nur noch in dem russischen Reiche geübt wird, hat in dortigen Druckwerken viele solcher Ungeheuerlichkeiten erzeugt. So werden dort alle Stellen, worin יון vorkommt, (Griechentum, das den heutigen Russen zugleich als Prototyp gilt), besonders berücksichtigt. Wenn im Talmud (*Sota* 49 b) לשון יונית und חכמת יונית, griechische Sprache und Weisheit, unterschieden werden, so galt dies dem unwissenden Zensor in Slavita als Anstoß und er setzte dafür לשון עכו"ם und חכמת עכו"ם. Witzig bemerkte jemand, in solcher Konsequenz müßten auch die Schriftstellen יון מצולה (Psalm 40, 3 und 69, 3 in der Bedeutung von *Schlamm*) in ähnlicher Weise geändert werden. Hat ja derselbe Zensor die Stelle im Talmud מין קטניות gestrichen (eine *Art* von Erbsen) und dafür קטניות עכו"ם gesetzt, weil er an anderen Stellen, wo מין als Bezeichnung für Häretiker vorkommt, dafür עכו"ם zu setzen die Instruktion hatte.

Zur Zeit des Türkenkrieges im Jahre 1830 wurde aus Haß gegen die Türken jede Stelle, worin die Bezeichnung גוי vorkommt, nicht mit עכו"ם, sondern mit ישמעאל vertauscht. Da kam es denn, daß ein unwissender Zensor in dem Gebete ישראל שומר die Strophe שארית שמור קדוש גוי שומר ישראל שומר ישמעאל קדוש ואל יאבד גוי קדוש zu ändern befahl קדוש שמור ואל ישמעאל קדוש ואל יאבד ישמעאל קדוש und so unbewußter Weise die

verräterische Tat übte, Segen statt Fluch auf das Haupt des Feindes vom Himmel zu erfliehen.

Aber nicht allein die Zensur verewigte in den Handschriften ihre Schandtaten, sondern auch die Soldateska, die nicht selten Spuren des scheußlichsten Vandalismus in den Handschriften zurückließ. Hier zeigt sich Ihnen eine Handschrift mit Spuren von Schwerterstichen, oder durch Messer verstümmelt, ja sogar mit deutlichen Blutspuren. Eine Träne entquillt Ihrem Auge und, denken Sie der vielen Scheiterhaufen, die zur Verbrennung der jüdischen Heiligtümer angezündet wurden, so müssen Sie unwillkürlich meinen, daß es wie von unseren Vorfahren, so auch von deren schriftlichen Denkmälern heißen kann באנו כאש וכמים: Wir sind in Feuer und Wasser geraten. Und doch ist's wahr:

Der Feind schoß Pfeile, Feuer, Gift,
In nie gestilltem Streite,
Wir retteten die Gottesschrift –
Sonst alles ward zur Beute.

Wenn die *Namen* der Verfasser und Schreiber in literarhistorischer Beziehung unser Interesse erregen, so sind manche unter ihnen, die außerdem noch eine besondere Teilnahme erwecken, und zwar durch das Schicksal, unter welchem sie ihr Geistesprodukt zu Stande brachten. So wird bei einem Gebete des Mose b. Abraham Rose (1413) bemerkt, daß er es während einer Festungshaft von 3 Monaten und 3 Tagen, in der er schmachten mußte, verfaßt habe.

Jirmija Nomiko b. Mose, der fleißige Schreiber eines Sammelwerkes in der Vaticana (1453), erzählt am Schlusse einer Schrift, daß er sie im Gefängnis vollendet habe, wobei er versichert, daß seine Feinde ihn ohne jede Schuld seinerseits ins Gefängnis gebracht haben, Gott möge ihn noch in den Stand setzen, sich an seinen Feinden zu rächen. – „Im finsternen Grabe des Gefängnisses“, erzählt der Verfasser des handschriftlich vorhandenen Werkes ארון העדות, Jehuda b. Joseph Korsani (1365), habe er dieses Buch geschrieben, um seine Leiden zu vergessen. Er füllt die Einleitung der Schrift mit seiner Lebens- und Leidensgeschichte aus, und unterläßt hierbei nicht, sich selbst anzuklagen, daß er infolge seines schlechten Lebenswandels sein ganzes Vermögen verpraßt habe und dadurch ins Gefängnis gekommen sei.

Nicht minder interessant sind die Schicksale derjenigen Handschriften, deren Nachschriften die vielfachen Wanderungen angeben, welche die Werke durch Verkauf oder bei Erbregulierungen genommen haben.

Hierbei erfahren wir auch oft die Preise, die solche Handschriften in den verschiedenen Zeiten brachten. Einige dieser Nachschriften sind um so interessanter, als *Wattenbach* in seinem Werke über das Schriftwesen im Mittelalter die aus jüdischen Quellen zu schöpfenden Daten ganz unberücksichtigt gelassen hat.

Ein Pergamentband in Quart, welchen die *Derossiana* besitzt, enthält die Kommentare Raschis und Joseph Karas zu den Propheten, gehörte ursprünglich Menachem b. Salomo, später den Erben Salomos aus Coulvain, von denen die Handschrift 1525 zu Schuldverrechnungen an Rafael in Carpi aus Vieux kam, von ihm an Rafael Jehuda יעלה aus Coulvain. Nach einem älteren Vermerk verpfändete Aaron b. Daniel b. Aaron die Handschrift nebst einer Hagada, von seinem Vater geschrieben, bei dem נריב Samuel b. Mose b. Nathan für 15 Denare (am 8. Ab 5090); später, am Freitag, 22. Ellul 5092, verkaufte sie der erwähnte Aron für 1 Goldflorin an Aron b. Jehuda b. Elia, den Heiligen, der sie eigentlich für Jekutiel b. Isaac b. Elia, den Heiligen, kaufte. – Ein anderer Vermerk besagt, daß Benjamin b. Isaak in Padua die Handschrift am 29. Tammus 5151 an Menachem b. Salomo aus Fermo (wahrscheinlich der oben zuerst erwähnte Besitzer) verkaufte, und zwar zusammen mit einem Siddur, worin die Gebete und die Jozeroth von Pessach, für 7 Dukaten. Als Zeugen fungierten bei diesem Verkauf Benjamin b. Jehuda und Abraham b. Jehuda aus אורטן.

Noch ein zweites Beispiel: Eine prachtvolle Pergament-Handschrift in Folio, ebenfalls der *Derossiana* angehörig, die prophetischen Bücher nebst der Massora, letztere am 13. Ellul 5111 beendet, enthaltend, ursprünglich in einem Band, wurde später in 3 Teile zerlegt. Mose Isaac b. Josua b. Jekutiel der Arzt kaufte sie von Baruch b. Salomo קוטו am Donnerstag 3. Kislew 5165.

Am 20. Ab (15. Aug.) 5190 verkaufte sie Mose Isaak b. Josua an Jechiel b. Abraham. Zeugen sind Menachem b. Moses aus Recanate und Mordechai b. Benjamin aus Camerino.

Am 23. Mai 5237 verkaufte sie Sabbati b. Mose aus Norcia (מנורצ'י) an Elieser b. Elia. Den Vermerk schreibt Mose b. Daniel aus Fermo, als Zeugen werden genannt Sabbati b. Jechiel, der Arzt aus Tivoli, und Jakob b. Menachem, der Arzt aus la Ripa (מלריפא). Am 6. August 5237 verkaufte sie Elieser b. Elia an die Erben Benjamins. Als Zeuge unterschreibt Saul Levi b. Abraham Levi. Am 2. Ijar 5259 kam die Handschrift bei einer Teilung an Jehuda b. Binjamin. Am 14. Juni 5310 unter der Herrschaft des Fürsten Guido Baldo verkaufte sie Jehuda b. Eliab aus Salmona, in Urbino mit seiner Familie wohnhaft, zur Zeit des Verkaufes aber in Pesaro weilend, um dort im Hause des Menachem aus Foligny zu studieren, an Meschullam b. Secharja aus Volterra.

Eine besondere Beachtung verdienen die verschiedenen Notierungen, welche die Handschriften zum öfteren am Schluß oder auf dem Deckel derselben enthalten. Es sind in ihnen nicht selten wertvolle Beiträge zur Geschichte, besonders für die Kultur- und Literaturgeschichte aufbewahrt. Dazu gehören nicht allein die Namen und Daten der Verfasser, der Schreiber und der Besitzer, die Angabe des Preises, womit letztere die ersteren honoriert haben – der freie Raum am Schluß diente auch zum Memorial für die verschiedensten

Tatsachen und Ereignisse. Es werden Geburtstage notiert, für sie Sprüche und Verslein in Rätselform gegeben, seltener findet man Sterbetage verzeichnet. Ein *Stammbaum*, den das Vorderblatt des cod. de Rossi 764 enthält und der die Genealogie bis auf Rabbenu Gerschom, das Licht des Exils genannt, hinaufführt, habe ich in meinem Magazin für jüdische Geschichte und Literatur Jahrgang II n. I mitgeteilt. – In einer Talmud-Handschrift der *Vaticana*, welche zu der aus Heidelberg weggeführten Bibliothek stammt (siehe oben S. 582 u. 583), sind die von deutschen Bauern im 14. Jahrhundert geleisteten Spanndienste in jüdischer Schrift angegeben. In anderen Handschriften werden nicht allein ausgeliehene Bücher, sondern auch Kapitalien und Zinsen verzeichnet, sogar zur Aufnahme des Waschzettels muß manche Handschrift dienen oder zu Rezepten für allerlei, für Sicherung gegen Schwerterstich, gegen den bösen Blick und auch für einen schönen Blick. Auch Dämonenbeschwörungen und Liebesergüsse fehlen da nicht. So hört man eine alte Stimme aus dem Vorderblatt einer Pergament-Handschrift in der *Ambrosiana* klagen: „Wo soll ich hin, wo soll ich her? Wo soll ich mich hinkehren? Ich bin einzünt, mein Herz, das brennt, ich kann's nit loswerden, da späht die Herz allerliebste mein, die ich hab auf dieser Erden.“

Aber nicht allein die Wunden des inneren Herzens, sondern auch körperliche Wunden werden behandelt. Für sie sind sogar ganz besondere Schriften verfaßt; auf dem Vorderblatt einer Tosefot-Handschrift in *Parma* (Cod. 23) wird als probates Mittel folgende Beschwörungsformel mitgeteilt: „Im Namen des Ewigen Gottes Israels (hebräisch), ass wenig muß N. N. (פּלוּנִי) schaden sein פּאַע, was man nennt (שְׁקוּרִיז) Wund, ass wenig ass da tut dem Schöpfer (בּוֹרֵא) der Achtbar (דַּעַר אַחַבִּיר) seins Wunde“, dreimal zu wiederholen und jedes Mal hierbei die Wunde auszudrücken.

Auch förmlich protokollarisch aufgenommene Gelübde und Schwüre, nie mehr dem Spiel sich ergeben zu wollen, fehlen nicht. – Heil- und Färbemittel werden in Fülle geboten; bei einem Tinten-Rezept versichert der Schreiber, daß von Rom bis Paris eine schönere Tinte nicht zu finden sei, wie man an der Schrift erkenne, zu der er diese empfohlene Tinte verwendet habe. – Man vermißt auch nicht Mitteilungen über Kometenerscheinungen, Naturereignisse und Wundergeschichten der verschiedensten Art. Eine Schluß-Notiz in einer Handschrift der *Angelica* berichtet, daß im Jahre 1224, am 4. Omerstage, roter Staub vom Himmel fiel. – Im Jahre 1180 schwoll der Tiber so fürchterlich an, daß das Wasser in alle 5 Tore der Stadt drang. 1236 und 1238 vertrockneten alle Esrogim-Bäume um Rom, so daß keine einzige Frucht zum Fest sich fand, außer, was man von auswärts her brachte. Im Jahre 1240, am Freitag, 6. Siwan, verfinsterte sich die Sonne und die Sterne des Himmels wurden am Tage sichtbar. Am 15. Tammus 1247, zu Anfang der Nacht des Donnerstag, ging mit dem Monde eine große Veränderung vor; zuerst verfinsterte er sich, dann wurde er ganz rot, nur ein kleiner Teil von ihm blieb leuchtend, die Röte aber hielt eine ganze Stunde an.

Eine Handschrift in der *Ambrosiana*, aus Portugal stammend, berichtet von einem Erdbeben, das 1356 Sevilla heimsuchte, Mauern und Häuser zerstörte, wobei die vergoldeten Äpfel von der höchsten Spitze des Domes zur Erde fielen. Auch in Lissabon und in anderen Städten des Landes richtete das Erdbeben arge Verwüstungen an.

Eine Handschrift in *Bologna* verzeichnet am Schluß eines Machsor nach Namen und Zahl die Opfer, welche die Pest im 16. Jahrhundert auf der Insel Candia unter der jüdischen Bevölkerung gefordert hatte.

So gewähren uns die hebräischen Handschriften aus den verschiedenen Jahrhunderten vielfache Belehrung und Erkenntnis für das Gebiet der jüdischen Wissenschaft, die in ihren Ergebnissen uns immer mehr für jene große Handschrift empfänglich machen möge, die seit Jahrtausenden mit der Schrift und dem Griffel (הכתב והמכתב) des göttlichen Meisters niedergeschrieben, dasjenige enthält, was angehört „als ewiges, unveräußerliches Erbgut der Gemeinde Jakobs“.

ABRAHAM (ADOLF) BERLINER

- 1833 Am 2. Mai in Obersitzko, Posen, geboren.
 1858–1865 Lehrer und Prediger in Arnswalde.
 1865–1873 Leiter der Gesellschaft für Talmudstudium „Chebrat Schass“ in Berlin.
 1866 *Raschi, Commentar zum Pentateuch* (2. umgearbeitete Aufl. 1905).
 1866 Ehrendoktorat der Universität Leipzig.
 1873–1915 Dozent für jüdische Geschichte und Literatur am Rabbiner-Seminar in Berlin.
 Studienreisen nach Italien, Paris, Oxford, Leiden.
 1871 *Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter*. Berlin, VIII, 61 S. (Neubearbeitete 2. Aufl. 1900. Neu hrsg. von Ismar Elbogen. Berlin 1937, 103 S.)
 1872 *Pletat Sofrim: Beiträge zur jüdischen Schriftauslegung im Mittelalter*. Breslau, 56, 56 S.
 1874–1875 Herausgeber des *Magazin für jüdische Geschichte und Literatur*.
 1875 *Die Massorah zum Targum Onkelos. Ediert und kommentiert*. Rabbinerseminar. Berlin. Jahres-Bericht. (= Seminar Berlin). Sonderabdruck: Leipzig 1877, 143 S.
 1876–1893 Herausgeber des *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, gemeinsam mit David Hoffmann.
 1876 *Migdal Chananel: Über Leben und Schriften R. Chananel's in Kai-ruan*. Leipzig, XXII, 52 S.
 * 1877 *Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens*. Berlin, 34 S.
 1879 *Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch*. Seminar Berlin, 89 S.
 1881 *Hebräische Grabinschriften in Italien*. Frankfurt/M., 110 S.

- 1883 *Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch.* Seminar Berlin, 71 S.
- 1884 *Targum Onkelos. Herausgegeben und erläutert.* Berlin, 2 Teile.
- 1885 Erneuerer der Gesellschaft Mekize Nirdamim.
- 1887 *Professor Paul de Lagarde, nach seiner Natur gezeichnet.* Berlin, 32 S.
- 1891 *Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate.* Frankfurt/M., 65 S.
- 1893 *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart.* Frankfurt/M., Bd. I, II, 1.2.
- 1896 *Über den Einfluß des ersten hebräischen Buchdrucks auf den Cultus und die Cultur der Juden.* Seminar Berlin, 49 S.
- 1898 *Aus meiner Bibliothek. Ein Beitrag zur Bibliographie und Typographie.* Frankfurt/M., VI, 77, XXXV S.
- 1903 *Beiträge zur Geschichte der Raschikommentare.* Seminar Berlin, 51 S.
- 1903 Ernennung zum Honorarprofessor.
- 1909 *Der Einheitsgesang.* Seminar Berlin, 31 S.
- 1909–1912 *Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche.* Berlin, 2 Bde.
- 1913 *Gesammelte Schriften. I: Italien.* Frankfurt/M., 239 S.
- 1914 *Religionsgespräch gehalten am Kurfürstlichen Hofe zu Hannover 1704.* Nach einer hebr. Handschrift herausgegeben und übersetzt. Berlin, 19, XXXII S.
- 1915 Am 21. April in Berlin gestorben.
- 1945–1949 *Ausgewählte Schriften.* [Hebräisch.] Übersetzt, mit Anmerkungen und Verbesserungen von Abraham Meir Habermann. Jerusalem, 2 Bde.

Bibliographie: A. Freimann, Bibliographie der Schriften und Aufsätze des Dr. A. B.
In: *Festschrift zum 70. Geburtstage A. B.s*, Berlin 1903, 25 S.

JÜDISCHE MÄRTYRER IM CHRISTLICHEN KALENDER *

Im Kalender der römisch-katholischen Kirche hat der erste August eine zweifache Bedeutung, obwohl in den gewöhnlichen Kalendern nur eine der beiden Bedeutungen verzeichnet ist. Der genannte Tag heißt Petri Kettenfeier, zur Erinnerung an die Ketten des Apostels Petrus, sowie an die Einweihung der Kirche, welche im Jahre 442 in Rom durch die Kaiserin Eudoxia zur Aufbewahrung jener Ketten gegründet wurde. Diese Kirche, die noch jetzt San Pietro in vincoli heißt, birgt seit der Mitte des 16. Jahrhunderts ein weltberühmtes Kunstwerk in ihren Mauern. Dort ist nämlich, als Hauptschmuck des Grabdenkmals Julius II. Michelangelos Moses zu sehen. Durch dieses Meisterwerk wurde die Kirche San Pietro in vincoli zu einem der vornehmsten Heiligtümer der menschlichen Kultur, zu welchem auch der jüdische Gläubige seine Schritte hinlenkt, um mit Andacht vor dem Bilde des großen Lehrers Israels zu stehen, wie es ein gottbegeisterter Genius mit wunderbarer Kraft und mit einer in die Tiefen der Seele dringenden Kunst gestaltet hat.

Aber dieselbe Kirche, in der das Werk Michelangelos den Begründer der Religion Israels verherrlicht, hütet auch ein anspruchsloseres, aber bei weitem älteres Kunstdenkmal, an welches sich eine der ruhmvollsten Erinnerungen der späteren Geschichte des Judentums knüpft. Im Jahre 1876 stieß man bei Ausgrabungen, die unter den Stufen des Haupttors in San Pietro in vincoli bewerkstelligt wurden, auf einen in sieben Abteilungen geteilten Sarkophag aus Marmor, der seiner Arbeit und seiner Ornamentik nach dem 4. oder 5. Jahrhundert angehört und gemäß der auf ihm zu lesenden Inschriften die irdischen Reste der sieben heiligen makkabäischen Brüder einschließt. Die Geschichte hat es verzeichnet, daß dieser nach der Vergessenheit vieler Jahrhunderte so unerwarteterweise wieder ans Tageslicht gekommene Sarkophag gerade tausend Jahre vor dem Meisterwerke Michelangelos in die Kirche San Pietro in vincoli gelangt ist. Den Heiligen aber, deren Reliquien er birgt, verdankt der erste August seine zweite Bedeutung. Der Kalender der römischen Kirche bezeichnet diese so¹: *Commemoratio Sanctorum Machabaeorum Martyrum* (Gedächtnis der heiligen makkabäischen Märtyrer). Und in

* Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur, IV, 1901, 70–85.

¹ *Nicolaus Nilles*, *Kalendarium normale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Oeniponti (Innsbruck) 1898, I. Bd., 17.

dem offiziellen Verzeichnis der Heiligen und Märtyrer, in dem im Jahre 1584 durch den Papst Gregor XIII. herausgegebenen Martyrologium Romanum² lesen wir unter dem ersten August die folgende, aus alten Quellen stammende Angabe: „In Rom auf dem Esquilinus die Einweihung der Kirche San Pietro in vincoli; in Antiochien das Leiden der sieben heiligen makkabäischen Brüder und ihrer Mutter unter dem Könige Antiochus Epiphanes. Ihre Reste wurden nach Rom gebracht und in demselben Tempel beigesetzt.“

Durch die Entdeckung des alten Sarkophags wurden die makkabäischen Heiligen zum Gegenstande neuen Interesses. Neuestens hat kein Geringerer als der Kardinal Rampolla, der päpstliche Staatssekretär, eine eingehende Studie über den Kultus dieser Heiligen und die Geschichte ihrer Reliquien veröffentlicht³. Diese Studie ergänzt auf sehr wertvolle Weise die Daten, welche im 18. Jahrhundert das große Werk der berühmten Bollandisten über die Heiligen des ersten August geboten hat⁴.

Die Makkabäer des christlichen Kalenders sind natürlich auch für uns von Interesse. Wir feiern zwar die Siege der Makkabäer, und an diesen ihnen geweihten Tagen tritt neben dem Gedächtnis ihres Triumphes in den Hintergrund die Erinnerung an das Leiden der Märtyrer, das dem Siege vorausgegangen war und ihn vorbereitete. Aber die von der christlichen Kirche als heilige Märtyrer Gefeierten waren in erster Reihe unsere Märtyrer, sie haben für den Glauben Israels gelitten, für ihn ihr Leben geopfert. Darum ziemt es sich, daß wir auch ihnen unsere Aufmerksamkeit widmen. Auf welche Weise gelangten die jüdischen Märtyrer unter die Heiligen des christlichen Kalenders; und warum wurde der erste August zum Tage dieser Heiligen? Diese beiden Fragen will ich im folgenden kurz beantworten.

I

Die makkabäischen Brüder, deren Andenken im christlichen Kalender an den ersten August geknüpft ist, sind nicht identisch mit jenen Brüdern, die, als die wahren Inhaber dieses Namens, denselben für ewige Zeiten in die Geschichte des jüdischen Volkes, ja der Menschheit eingegraben haben. Be-

² Martyrologium Romanum Gregorii XIII. Editio novissima, Roma 1890, 111: Romae in Exquiliis dedicatio sancti Petri ad Vincula. Antiochiae passio sanctorum septem fratrum Machabaeorum cum matre sua, qui passi sunt sub Antiocho Epiphane Rege. Eorum reliquiae Romam translatae in eadum Ecclesia sancti Petri ad Vincula conditae fuerunt. Ebenso bei *Nilles*, aaO I, 405.

³ Italienisch in der Zeitschrift *Bessarione* (1897); französisch in der *Revue de l'Art chrétien*, Jahrg. 1899 (290–305, 377–392, 457–465): *Martyre et sépulture des Machabées*. Auf der auch in besonderer französischer Ausgabe erschienenen Abhandlung Rampollas beruht der Aufsatz von Dr. *Max Maas* in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 44. Jahrg., 145–158.

⁴ *Acta Sanctorum Augusti*, t. I (1733): De SS. Martyribus Eleazaro sene, septem fratribus Macchabaeis et horum Matre Antiochiae in Syria.

kanntlich bekam zuerst Juda, der Sohn des Mattathias den Beinamen Makkabi (Makkabäer), und zwar, wie man annimmt, weil er wie ein Hammer die Feinde niederschlug. Nach ihm nannte man seine Brüder, sowie die ganze Familie der Hasmonäer: die Makkabäer. Auch die Geschichtswerke, in denen die Taten der hasmonäischen Helden und Fürsten erzählt werden, nannte man die Bücher der Makkabäer. In einem dieser Werke, dem zweiten Makkabäerbuche, lesen wir, ohne Nennung ihrer Namen, von jenen Märtyrern, welche die Kirche als die makkabäischen Brüder verehrt. Dieses Buch beleuchtet nämlich die grausamen Verfolgungen des Antiochus Epiphanes und die treue Anhänglichkeit des jüdischen Volkes an den väterlichen Glauben durch zwei Beispiele⁵. Es zeigt uns zuerst Eleazar, den greisen Schriftgelehrten, der ohne zu wanken die größten Qualen erleidet und mit seinem Tode den Jünglingen ein ermutigendes Beispiel bietet. Und es zeigt dann das Märtyrertum der sieben Brüder und ihrer Mutter, die einander aneifernd dem Befehle des Tyrannen trotzen und die auch der qualvollste Tod in ihrem Glauben nicht erschüttern kann.

Diese Episode der syrischen Verfolgungen spielte sich nicht in Palästina, sondern wahrscheinlich in Antiochien ab, in der Residenzstadt des königlichen Verfolgers, unter persönlicher Mitwirkung des Königs⁶. Diesem Umstande kann man es zuschreiben, daß gerade diese beiden Fälle der Blutzugenschaft berühmt wurden unter all den zahllosen Martyrien, welche die erbarmungslose Religionsverfolgung des Antiochus hervorgerufen hat und unter denen die Chronik jener traurigen Zeiten sonst kein einziges besonders hervorhebt. Es gibt keine ernste Ursache zu zweifeln, daß die Erzählungen von Eleazar und von den sieben Brüdern auf geschichtlicher Grundlage beruhen. Der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches fand sie in jenem Quellenwerke vor, aus dem er, wie er selbst sagt, nur Auszüge gibt, im Geschichtswerke des Jason von Kyrene; dieser aber lebte nur einige Jahrzehnte nach den erzählten Begebenheiten.

Zu einem späteren, ebenfalls griechisch geschriebenen Werke, das als viertes Makkabäerbuch bekannt ist, lieferte zum größten Teile das Martyrium Eleazars und der sieben Brüder den Stoff. In diesem Werke, das man früher fälschlich dem Geschichtsschreiber Flavius zugeschrieben hat, beweist ein philosophisch gebildeter griechischer Jude in rednerischer Form die These, daß die menschliche Vernunft über die menschlichen Triebe Herrin ist, und er baut seinen Beweis auf den im zweiten Makkabäerbuche erzählten Martyrien auf. Die Reden der Märtyrer bilden den eigentlichen Inhalt des Werkes. Schließlich verherrlicht der Verfasser seine Helden mit folgenden Worten, zunächst die Mutter der sieben Jünglinge apostrophierend⁷: „Wenn es uns möglich wäre, wie auf einem Gemälde die Geschichte dieser Frömmigkeit zu

⁵ II. Makkab. 6, 18–7, 42.

⁶ *Rampolla*, aaO, 202 ff. Vgl. *Grätz*, Geschichte der Juden, II B., 317.

⁷ IV. Makkab. 17, 7–10.

malen, würde dann nicht ein Schauer alle die ergreifen, die eine Mutter von sieben Kindern um der Frömmigkeit willen die mannigfachsten Qualen erdulden sähen? Ja es wäre auch in der Ordnung, auf eben dieses Grabgemälde auch folgende Worte zum Gedächtnis für die Volksgenossen zu schreiben: Hier sind bestattet ein greiser Priester, ein greises Weib und sieben Knaben durch die Gewalt eines Tyrannen, der willens war, der Hebräer Verfassung zu vernichten. Sie haben das Volk gerettet, zu Gott aufblickend und den Folterqualen bis in den Tod standhaltend.“

Der Verfasser des vierten Makkabäerbuches fügte diese hypothetische Grabschrift um der rednerischen Wirkung willen an den Schluß seines Buches. Aber es kam eine Zeit, da in Antiochien eine wirkliche Grabschrift das Grab der gepriesenen Märtyrer bezeichnete. Es ist nicht wahrscheinlich, daß innerhalb der Judenheit von Antiochien das Gedächtnis der Stelle, an der man die Märtyrer beigesetzt hat, wirklich sich erhalten habe; aber später muß sich irgendwann das Gedächtnis der Märtyrer belebt haben und mit einer bestimmten Örtlichkeit des von den Juden bewohnten Teiles der Stadt verknüpft worden sein, die man für die Stätte ihres Grabes hielt. Wie das Licht der Geschichte zuerst auf diese Grabstätte fällt, ist sie bereits von der Pietät der Bekenner des Christentums umgeben. Im vierten Jahrhundert erhebt sich über dem Grabe der ungenannten Brüder, die jetzt schon Makkabäer heißen, eine christliche Basilika, die an der Stelle einer ehemaligen Synagoge erbaut war⁸. Die Makkabäer hatten damals bereits ihren Tag, und an diesem Tage preist Johannes Chrysostomus mit der ganzen Macht seiner Beredsamkeit das Gedächtnis der jüdischen Märtyrer⁹. Den Ursprung dieses Kultus der makkabäischen Heiligen kennen wir nicht. Aber wir dürfen annehmen, daß schon von alten Zeiten her mit jener alten Synagoge, an deren Stelle die mit dem Namen der Makkabäer bezeichnete Basilika gebaut wurde, das Andenken der Märtyrer verknüpft war und daß unter den antiochenischen Christen, die zum Teil aus der jüdischen Gemeinde hervorgegangen waren, durch die Wirkung der Makkabäerbücher das Gedächtnis der Märtyrer lebendig wurde und sich festigte, bis sich endlich ein wahrhafter Kultus daraus entwickelte. Und so wurde den Märtyrern des makkabäischen Zeitalters anfangs in Antiochien, bald aber auch anderwärts, im Osten wie im Westen eine besondere Verehrung unter den Heiligen der christlichen Kirche zuteil. Fand doch der christliche Gläubige in seinen heiligen Schriften – denn auch das zweite Makkabäerbuch gehörte zu ihnen – die Geschichte jener ersten Märtyrer, die als wahres Muster der Erzählungen betrachtet werden können, in welchen man die Leiden und die Standhaftigkeit der Blutzengen des neuen Glaubens verherrlichte.

Aber die Aufnahme der jüdischen Märtyrer unter die christlichen Heiligen geschah nicht ohne Widerspruch. Ein Zeitgenosse des Johannes Chryso-

⁸ S. *Rampolla*, 381 ff.

⁹ *Acta Sanctorum* aaO Cap. I., § 19, 20; *Rampolla*, 303.

stomus, Gregor von Nazianz sagt in einer Predigt über die Makkabäer¹⁰, daß diese, „obwohl sie von vielen nicht geehrt werden, weil sie vor Christus gelitten haben, dennoch würdig sind, von jedem in Ehren gehalten zu werden, weil sie für die Beobachtung der angestammten Gesetze große Seelenkraft bewährt haben.“ Und Hieronymus, der in Modëin die Gräber der wirklichen Makkabäer sah, wundert sich darüber, daß auch in Antiochien die Gräber der Makkabäer gezeigt werden¹¹. Er hatte also keine bestimmte Kenntnis von dem antiochenischen Kultus der makkabäischen Märtyrer. Aber zu seiner Zeit hatte sich dieser Kultus bereits in den westlichen Provinzen des römischen Reiches festgesetzt. Ambrosius, der berühmte Bischof von Mailand, erwähnt in einem im Jahre 388 an den Kaiser Theodosius geschriebenen Briefe, daß einige Geistliche, einen alten Brauch befolgend, unter Absingung von Psalmen zum Feste der makkabäischen Märtyrer gingen¹². Und in Afrika hält Augustinus, die große Säule der lateinischen Kirche, am Makkabäertage eine Festrede, in welcher er unter anderem sagt¹³: „Diesen Tag hat uns zum Feste der Ruhm der Makkabäer geweiht. Als ihre wunderbaren Leiden verlesen wurden, da haben wir dieselben nicht nur gehört, sondern gleichsam vor uns gesehen.“ Dann fährt er, wie um die Feier der jüdischen Märtyrer zu rechtfertigen, fort: „Die Makkabäer sind die Märtyrer Christi. Denn nicht unpassenderweise, sondern auf die entsprechendste Art feiern zumeist die Christen ihren Tag und ihr Fest. Was dieser Art verstanden die Juden zu feiern?¹⁴ Man erwähnt, daß die heiligen Makkabäer eine Basilika in Antiochien haben, also gerade in jener Stadt, die den Namen des Verfolgers trägt. Diese Basilika befindet sich im Besitz der Christen, Christen haben sie auch erbaut.“ Theophil endlich, der Patriarch von Alexandrien, äußert sich in einem Briefe des Jahres 404 auf folgende Weise: „Die Makkabäer werden in den christlichen Kirchen des ganzen Erdkreises mit Lobpreisungen verkündigt.“¹⁵

Zugleich mit den sieben Märtyrer-Brüdern verehrte man auch ihre Mutter und nennt sie Macchabea (die Makkabäerin). In den syrischen Quellen heißt sie Schemûni, ursprünglich Aschmûnith, was nichts anderes ist, als: Hasmonäerin, denn Makkabäer und Hasmonäer sind Benennungen derselben Familie¹⁶. Bei den Gläubigen griechischer Zunge verwandelt sich der

¹⁰ Acta Sanctorum ib. § 18, *Rampolla*, ib. Die Rede „Oratio in laudem Macchabaeorum“ wurde vor 373 gehalten, und zwar im cappadocischen Antiochien.

¹¹ *Rampolla*, 296. Die Äußerung des Hieronymus (Ed. Vallarsi III, 250) lautet: Modëin vicus juxta Diospolin (= Lydda), unde fuerunt Macchabaei, quorum hodieque ibidem sepulcra monstrantur; satis itaque miror quomodo Antiochiae eorum reliquias ostendent, aut quo hoc certo auctore sit creditum.

¹² *Rampolla*, 301: psalmos canentes ex consuetudine usque veteri pergebant ad celebritatem Macchabaeorum Martyrum.

¹³ Acta Sanctorum ib. § 24. *Rampolla*, 301.

¹⁴ Quid tale Judaei celebrare noverant?

¹⁵ *Rampolla*, 301: Totiusque orbis in Ecclesiis Christi laudibus praedicantur.

¹⁶ Über den Namen Schemûni und seine Varianten s. *Rampolla* 304. Der Name

Name Schemûni zu einem wirklichen Eigennamen; die griechischen Quellen nennen die Mutter der Makkabäer Salomone¹⁷. Die Legende nannte in ihrer weiteren Entwicklung auch die Brüder mit Namen¹⁸. In einer Gestalt entlehnt die Legende die Namen den eigentlichen makkabäischen Brüdern, indem sie die makkabäischen Märtyrer mit den makkabäischen Helden in verwandtschaftlichem Zusammenhang bringt¹⁹. Dasselbe Verfahren befolgte ein Dichter der Neuzeit, Otto Ludwig, der in seinem bekannten Drama²⁰ die Geschichte der Siege der Makkabäer mit der Legende von den Märtyrer-Brüdern ineinanderwebt und zur Hauptgestalt der Tragödie die heldenmütige fromme Mutter macht, die bei ihm Lea heißt und Gattin des Mattathias, Priester von Modëin ist und deren Söhne teils auf dem Schlachtfeld, teils als Märtyrer dem Unterdrücker ihres Volkes und ihres Glaubens entgegentreten. Auch den alten Eleazar hat die Legende in engere Verknüpfung mit den Märtyrer-Brüdern gebracht, indem sie ihn bald ihren Erzieher, bald ihren Vater sein läßt²¹.

Die Basilika der makkabäischen Märtyrer stürzte bei einem großen Erdbeben, das um die Mitte des 6. Jahrhunderts Antiochien verwüstete, in Trümmer. Ihren Sarkophag brachte man nach Konstantinopel, von wo er nicht lange darauf, unter dem Papste Pelagius I. nach Rom gelangte, und zwar in dieselbe Kirche, deren Einweihung man an dem den Makkabäern gewidmeten Tage, dem ersten August, feierte²².

ist bisher meines Wissens nicht erklärt worden. Seine ursprüngliche Gestalt, Aschmûnith, findet sich in dem arabischen Werk eines anonymen christlichen Autors, der auf Grund alter Quellen die Basilika der Makkabäer in Antiochien als die Kirche der heiligen Aschmûnith bezeichnet und von dieser sowie von ihren sieben Söhnen spricht (*Rampolla* 319). Offenbar ist das Wort nichts anderes als das hebräische Chaschmonith, was mit Maccabaea gleichbedeutend ist. In *Payne Smiths* großem syrischen Wörterbuch (Col. 4213) finde ich, obgleich nur mit einem Beispiel, das Wort Schemunaja verzeichnet, das mit „Hasmonaeus“ erklärt wird.

¹⁷ S. *Rampolla*, 304. Auch die Form Salomonis findet sich, die dem ursprünglichen Aschmunith näher steht.

¹⁸ Zwei solche Namenslisten in Acta Sanctorum, § 2. Griechisch bei Nilles, I. 230.

¹⁹ Aus Bar Bahlûls Wörterbuch zitiert *Payne Smith* (Col. 2147) eine Stelle folgenden Inhaltes: Der Vater der sieben makkabäischen Brüder und Mattathias waren Brüder. Nachdem jene den Märtyrertod erlitten hatten, fügten die fünf Söhne des Mattathias die Namen von fünf ihrer ruhmvoll gestorbenen Vettern als Beinamen zu ihren eigenen Namen; und das sind die Beinamen, die wir im I. Buch der Makkabäer (2, 2) neben den Namen der Söhne des Mattathias verzeichnet finden.

²⁰ Die Makkabäer, Trauerspiel in fünf Aufzügen. – Außer den Söhnen des Mattathias, die Otto Ludwig unter ihrem geschichtlichen Namen auftreten läßt, gibt er ihm noch zwei Söhne: Joarim und Benjamin. So erhält er die Siebenzahl der makkabäischen Märtyrer.

²¹ S. *Rampolla*, 464. Die letztere Auffassung steht mit den ursprünglichen Quellen über die makkabäischen Märtyrer in Widerspruch.

²² *Rampolla*, 458.

II

Auf dem Boden der griechisch redenden Judenheit ist die literarische Verherrlichung des Martyriums der sieben Brüder, im zweiten und vierten Makkabäerbuche, erwachsen. Aber auch in der großen Masse der Judenheit, in Palästina und Babylonien, wo nach dem endgültigen Aufhören des jüdischen Staates sich Israel auf alter traditioneller Grundlage zu neuem Leben organisierte, blieb das Andenken des wunderbaren Martyriums der sieben Brüder lebendig. Nur daß man es von der Geschichte der makkabäischen Siege loslöste. Das Gedächtnis der Märtyrer des makkabäischen Zeitalters verschmolz mit den trauervollen Erinnerungen, die sich an die letzten Kämpfe gegen die römischen Unterdrücker knüpften. Die Stelle des Antiochus Epiphanes nimmt der Kaiser ein, und der Tod der sieben Brüder wird mit den Nachrichten und Legenden in Verbindung gebracht, die sich auf die Zerstörung Jerusalems und auf den letzten großen Kampf gegen Hadrian beziehen. In solchem Zusammenhang lesen wir die Erzählung vom Martyrium der sieben Brüder im babylonischen Talmud²³. Dort geht ihr der Ausspruch eines berühmten Amora des 3. Jahrhunderts²⁴ voraus, wonach die Psalmworte²⁵: „um deinetwillen wurden wir alle Tage getötet“, eine Anspielung auf den Tod der sieben Brüder und ihrer Mutter enthalten. Und im palästinensischen Midrasch knüpfte man die Erzählung von den Märtyrer-Brüdern an die Worte der Klagelieder: Ob dieser weine ich?²⁶ Die babylonische und die palästinensische Erzählung haben dieselbe Grundlage, nur daß die letztere ausführlicher ist und auch den Namen der Mutter der Märtyrer kennt: Mirjam, die Tochter Tanchums²⁷. Vielleicht hat eine wirkliche, in die Epoche der syrischen Verfolgungen reichende Überlieferung den Namen bewahrt. Aber wahrscheinlicher ist es, daß die Tradition den Namen einer späteren Frau, die ein ähnliches Schicksal erlitten hatte, in die Legende von den sieben Brüdern einfügte²⁸. Übrigens gleicht die Erzählung des

²³ *Gittin*, 57 b.

²⁴ Jehuda b. Jechezkel, der Gründer der Schule von Pumbeditha.

²⁵ Psalm 44, 23.

²⁶ *Echa rabbathi* zu 1, 16. Kürzer, zum Teil mit neuen Zügen, die den Einfluß des zweiten Makkabäerbuches zeigen, in *Pesikta rabbathi*, Kap. 43 (180 b). – Die Version in *Elija rabba* Kap. 30 stammt aus *Echa rabbathi*; der Kaiser heißt dort Hadrian. Im Midrasch der zehn Gebote (*Beth-Hammidrash* I, 70) bildet der Talmud die Grundlage der Erzählung.

²⁷ In der gewöhnlichen Ausgabe des *Echa rabbathi* ist Tanchum irrtümlich zu Nachtum („Bäcker“) geworden. S. Zeitschrift d. Dtsch. Morgenl. Gesellsch. LIII, 694.

²⁸ Mirjam, die Tochter Tanchums, kommt noch in einer anderen Erzählung an der angeführten Stelle des *Echa rabbathi* vor, ebenfalls als Beispiel frommer Gesinnung, die sie bei einem unbedeutenden Vorfall bewährt. – Im *Maasijoth*-Buch, das Gaster ediert hat (im Jahresbericht des Judith-Montefiore-College in Ramsgate für 1896), findet sich unter Nr. 57 (35) in gekürzter Form die Erzählung von der Märtyrerin und ihren sieben Söhnen (nach *Echa rabbathi*); sie heißt dort die „fromme Mirjam“. Im *Josippon* (Kap. 19) ist das Martyrium im richtigen Zusammenhang, auf

Talmud und Midraschs vielfach der Erzählung der griechischen Quelle. Hier wie dort legt jeder einzelne Bruder ein Glaubensbekenntnis ab, bevor er in den Tod geht. Nur daß sie es in der griechischen Quelle mit wortreicher und mannigfaltiger Beredsamkeit tun, während in den hebräischen Quellen jedem Bruder je ein Bibelvers in den Mund gelegt ist, mit dem er die Einheit Gottes bekennt. Hier wie dort eifert die Mutter ihre Kinder an, eher zu sterben, als dem Befehl des Tyrannen zu gehorchen. Hier wie dort will der Tyrann den jüngsten Bruder retten und durch freundliches Zureden von der Befolgung des durch die Brüder gegebenen Beispiels abhalten. In der einen der griechischen Quellen weist die Mutter auf das Beispiel Abrahams, des seinen Sohn aufzuopfern bereiten Vaters, und Isaaks, des freudig gehorchenden Sohnes, hin²⁹; in der hebräischen Quelle nimmt die Mutter von dem letzten Sohne mit folgenden Worten Abschied³⁰: „Mein Sohn, verzage nicht! Du gehst zu Deinen Brüdern und wirst mit ihnen im Schoße Abrahams, unseres Vaters, sein; sage ihm in meinem Namen: Du hast nur einen Altar errichtet, um Deinen Sohn zu opfern, aber es war nur eine Versuchung und Du mußtest ihn nicht in Wirklichkeit opfern; ich hingegen habe sieben Altäre errichtet und alle meine sieben Söhne Gott zum Opfer dargebracht.“

Trotz dieser Ähnlichkeit braucht man nicht anzunehmen, daß die im Talmud und Midrasch zu lesende Erzählung aus der griechischen Quelle geflossen ist. Beide beruhen auf derselben Grundlage, der mündlichen Überlieferung³¹. Aber während diese Überlieferung im zweiten und dann im vierten Makkabäerbuche schon frühe literarische Gestalt gewonnen hat und den geschichtlichen Zusammenhang der Märtyrer-Brüder mit den syrischen Verfolgungen beibehielt, gewöhnte man sich in den Schulen und Synagogen

Grund des zweiten Makkabäerbuches, erzählt. Die Mutter heißt dort Channa. Das beruht darauf, daß ihr am Schluß der Erzählung der Psalm Channas, der Mutter Samuels (I. Samuel, 2), mit entsprechender Verwendung seiner einzelnen Sätze, in den Mund gelegt ist. Dem Josippon entnahm die Erzählung die Chronik Jerachmels, die von Caster in englischer Übersetzung ediert wurde (The Chronicle of Jerahmel, London 1899, 263–267).

²⁹ IV. Makkab. 16, 20 (vgl. 14, 20; 15, 28).

³⁰ Echa rabbathi aaO. In den „Maasijoth“ sagt sie es jedem einzelnen, ebenso im Talmud.

³¹ Auf solcher gemeinsamen traditionellen Grundlage beruht die Angabe des Talmuds, daß die Mutter, nachdem ihre Söhne den Märtyrertod gestorben waren, freiwillig aus dem Leben geschieden sei, indem sie sich vom Dach herabstürzte. In Echa rabbathi wird, wie um den Selbstmord zu rechtfertigen, hinzugefügt, daß die Frau in ihrem Schmerz wahnsinnig geworden sei. Die späteren Quellen (Pesikta rabbathi, Maasijoth) beseitigen den Selbstmord; nach ihren Söhnen wird auch die Mutter getötet. Den Selbstmord der Mutter erwähnt aber auch das IV. Makkabäerbuch (17, 1), und zwar, nach Freudenthals richtiger Annahme (Die Flavii Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, 79), auf Grund einer älteren Quelle. Das II. Makkabäerbuch verhüllt den Selbstmord der Mutter in der kurzen Angabe (7, 41): Zuletzt nach den Söhnen fand auch die Mutter ihr Ende.

Palästinas und Babyloniens daran, die Geschichte der Märtyrer mit den auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels bezüglichen Überlieferungen in Zusammenhang zu bringen. Zugleich mit diesen Überlieferungen wurde an den Trauertagen des Monats Ab in den Versammlungen Israels die Erzählung von dem Martyrium der sieben Brüder vernehmbar. Auch in der Judenschaft Antiochiens, die mit dem Mutterlande Palästina in engem Verkehr stand, wurde im Monat Ab das Gedächtnis der Märtyrer-Brüder lebendig; nur daß in Antiochien, als an dem Schauplatze des Martyriums, wohl auch Lokaltradition das Gedächtnis verstärkte und die Kenntnis des ursprünglichen geschichtlichen Hintergrundes des Martyriums der sieben Brüder nicht verlorenging. Als nachher bei den antiochenischen Christen, die zum Teil jüdischer Herkunft waren, unter der Wirkung der Makkabäerbücher sich die Ehrung des Gedächtnisses der Märtyrer-Brüder zu größerer Bedeutung erhob und sich an ihr ein dem Geiste der Kirche entsprechender Kultus entwickelte, da verband man diesen Kultus, gestützt auf den Gebrauch der Synagogen, mit dem Monat Ab; und so wurde der erste Ab, d. i. der erste August, zum Tage der makkabäischen Märtyrer³². Auch der jüdische Ritus beginnt die Trauer des neunten Ab bereits mit dem ersten Tage des Monats. Ein sehr beachtenswerter Umstand ist es, daß in dem Ritus der koptischen Kirche nicht der erste, sondern der achte August den Makkabäern gewidmet ist³³. Der achte August aber entspricht dem achten Ab, an dessen Abende in den Synagogen die Klagelieder und trauervollen Reminiszenzen vernehmbar werden. Wer weiß, ob nicht der koptische Ritus den ursprünglichen Tag der kirchlichen Feier der Makkabäer bewahrt hat, der sich so dem jüdischen Trauertage genau angeschlossen hätte³⁴. Derselbe koptische Ritus widmet noch einen Tag den makkabäischen Blutzegen: den fünf- undzwanzigsten Dezember³⁵. Offenbar machte sich auch hierin der Einfluß des jüdischen Ritus geltend: den ersten Tag des jüdischen Makkabäerfestes machte man zum Tage der den Namen der Makkabäer tragenden Märtyrer.

Im jüdischen Ritus hat das Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter keine Spur zurückgelassen. Nur ein alter Dichter, Joseph b. Salomon aus Carcassonne, widmet ihm in seiner für den Chanukka-Sabath verfaßten liturgischen Dichtung einige Strophen und bringt es so gewissermaßen in seinen ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang zurück³⁶. Aber es gibt

³² Tanchuma, der große paläst. Agadist des ausgehenden vierten Jahrhunderts, kam auch nach Antiochien und disputierte dort mit Vertretern des Christentums (Genesis rabba Kap. 19).

³³ Nilles, aaO II, 723.

³⁴ Die antiochenischen Christen nahmen an den jüdischen Festen teil, wie wir aus den Predigten des Johannes Chrysostomus wissen: S. Grätz, Geschichte der Juden IV, 306.

³⁵ Nilles II, 712.

³⁶ S. die Dichtung in Baers großem Gebetbuch (Seder Abodath Jisrael, 624–632).

eine jüdische Gemeinschaft, in deren Schoße die Geschichte der sieben Brüder größere Bedeutung erlangte. Bei den Juden Bocharas in Mittelasien, deren Muttersprache das Persische ist, bildete die ergreifende Erzählung von den sieben Brüdern, wie es scheint, die Lieblingslektüre der Trauertage des Monats Ab. Und sowie man in der griechischen Periode die Rhetorik der hellenistischen Philosophie in den Mund der jungen Märtyrer und ihrer Mutter legte, ebenso erstand bei den die Dichtkunst liebenden und pflegenden Juden Bocharas ein Schriftsteller, der die Märtyrer-Brüder und ihre Mutter in der Sprache Firdosis und mit den wirkungsvollen Wendungen und Bildern der persischen Poesie reden ließ. Am Ende des siebzehnten Jahres verfaßte Joseph b. Isaak, den man auch Jussuf Jehudi (Joseph der Jude) nannte – denn er war auch in nichtjüdischen Kreisen als Dichter geschätzt – eine größere Dichtung unter dem Titel: Die sieben Brüder³⁷. Die Reden der sieben Märtyrer und ihrer Mutter bilden den hauptsächlichlichen Inhalt des Werkes. Ein geringer Teil der Reden, sowie die dieselben verknüpfenden Erzählungen sind in Prosa geschrieben, das übrige in Versen. Hier und da finden sich einzelne hebräische Sätze in dem interessanten Werke, welches vermutlich zur öffentlichen Verlesung und zwar an dem Trauertage der Zerstörung Jerusalems und des Tempels bestimmt war.

In derjenigen Handschrift der Dichtung, welche ich benutzte, leitet den den zweiten Bruder betreffenden Teil folgende Weisung in hebräischer Sprache ein: „Über den Zweiten, laut zu sagen.“³⁸ Im Schlußabschnitt erwähnt der Dichter, daß er „am Mittwoch, dem achten Ab, das Schreibrohr niedergelegt habe.“ Er beendete also seine Dichtung am Vorabend des neunten Ab. Ihre Grundlage bildet die oben erwähnte Stelle des Midrasch zu den Klageliedern und demgemäß sind die in ihr verherrlichten Märtyrer die Opfer der römischen Verfolgung³⁹. Die persische Dichtung des jüdisch-bocharischen Dichters Joseph erfreut sich bis heute großer Beliebtheit.

Sie erhielt sich unter den Juden Bocharas in zahlreichen Handschriften und erschien im Jahre 1884 in Jerusalem auch im Drucke. Wer weiß, ob nicht die bocharischen Juden einer uralten Sitte folgten, wenn sie in den Trauertagen des Ab gerade die Geschichte der sieben Märtyrer lasen, und ob nicht diese Sitte ein Nachklang jener Verehrung ist, mit welcher einst in Antiochien im Monat Ab das Gedächtnis der Märtyrer-Brüder belebt wurde

Darüber s. *Zunz*, Literaturgesch. d. synagogalen Poesie, 123. Der Dichter lebte im XI. Jahrhundert.

³⁷ Persisch: Heft Birâderân, oder: Heft Dâderân. Hebräisch: Schibea Achim. Über das Gedicht und seinen Verfasser s. meine Mitteilungen in *Z. d. D. M. G.* LIII, 395.

³⁸ *Al ha-schēni bekôl rām.*

³⁹ Die Mutter heißt Marjam bath Nachum (= Tanchum); der Tyrann Kaiser, d. h. Kaiser. In den von Gaster edierten Maasijoth (s. oben) heißt der Tyrann „Kesar ha-melech“ (der König Kesar); das den Kaisertitel bezeichnende Wort ist also zum Eigennamen geworden.

und aus welcher die Bedeutung des ersten August im christlichen Kalender hervorgegangen ist?

Der griechische Mythos kennt eine ergreifende Gestalt, die der Mutter der makkabäischen Märtyrer ähnlich ist: es ist Niobe, die unglückliche Tochter des Tantalus, vor deren Augen ihre Kinder, sieben Söhne und sieben Töchter, sterben. Alle werden von den sicher treffenden Pfeilen Apollons und der Artemis getötet; und Niobe, nachdem sie den entsetzlichsten Schmerz des Mutterherzens vielfach erlitten hatte, erstarrt zu Stein.

Aber welcher Gegensatz zwischen der Makkabäermutter und Niobe! Niobe strafte der Zorn erbarmungsloser Götter, weil sie in prahlerischer Rede ihren mütterlichen Hochmut geäußert hatte. Die Mutter der makkabäischen Märtyrer opferte, im Vertrauen auf den erbarmenden Gott, mit der Demut einer gläubigen Seele ihre mütterlichen Empfindungen und eifert selbst ihre Kinder zum qualvollen Tode an. Niobe und ihre Kinder werden von den Göttern getötet; die makkabäischen Brüder und ihre Mutter lassen sich freiwillig für ihren Gott töten. Verzweiflung umgibt den Tod der Niobiden, Hoffnungslosigkeit gesellt sich zum Schmerze ihrer Mutter; Glaube und Hoffnung haben bis zu Ende eine Stätte im Herzen dieser Märtyrer-Brüder und lindern den Schmerz ihrer Mutter. Die zu Stein erstarrte Niobe ist das Sinnbild des der Vernichtung geweihten Heidentums; die in ihrem Schmerz Gott bekennende und Gott preisende Märtyrer-Mutter ist das Symbol des Glaubens und des Schicksals Israels.

Wie oft wiederholte sich in unserer Geschichte das erhebende Beispiel der zugleich mit ihren Kindern den Märtyrertod erduldenen Mutter! Und wieviele jüdische Mütter erduldeten mit ihren Kindern ein Leben, das oft qualvoller war als der Tod, sie aneifernd zur Treue und zur unerschütterlichen Liebe zu ihrer Religion! Die Epoche der Makkabäer, in der Israel zum ersten Male den Verfolgern seines Glaubens entgegentrat, stellt zwei Bilder vor unsere Augen: die Heldenbrüder, die ihr Vater zur Tatkraft und zu entschlossenem Kampfe anfeuert; und die Märtyrer-Brüder, in deren Seele das Wort der Mutter die Kraft zum Dulden und zum Leiden lebendig hält. Diese beiden Bilder zusammen zeigen die Größe und den Ruhm jener Epoche. Märtyrer und Helden haben Israel und seine Religion gerettet.

WILHELM BACHER

- 1850 Am 12. Januar in Liptó-Szent-Miklós, Ungarn, geboren. Sohn des hebräischen Schriftstellers Simon B.
1863–67 Gymnasium und Talmudhochschule in Preßburg.
1867 Orientalistische Studien an der Universität in Budapest.

- 1868–76 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität in Breslau.
- 1870 Dr. phil. Leipzig.
- 1871 *Nizâmî's Leben und Werke und der zweite Teil des Nizâmî'schen Alexanderbuches*. Leipzig, VIII, 129, 39 (pers.) S. (1873 ins Englische übersetzt).
- 1876 Rabbiner in Szegedin.
- 1877–1913 Professor an der Landesrabbinerschule in Budapest. Seit 1909 Rektor.
- 1878 *Die Agada der babylonischen Amoräer*. XVI, 151 S. (2. Aufl. 1913). Landesrabbinerschule. Budapest. Jahresbericht. (= Rabbinerschule, Budapest.)
- 1879 *Muslicheddin Sa'dî's Aphorismen und Sinngedichte*. Zum ersten Male herausgegeben und übersetzt. Straßburg, LXXIV, 200 S.
- 1881 *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*. 192 S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch erschienen.
- 1884 *Die Agada der Tannaiten, I*. Straßburg, VI, 457 S. Vorher in Fortsetzungen in MGWJ 1882–83 erschienen.
- 1885 *Leben und Werke des Abulwalid Merwân Ibn Ganâh und die Quellen seiner Schrifterklärung*. 40 S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch erschienen.
- 1888 *Sepher Sikkaron. Grammatik der hebräischen Sprache von R. Joseph Kimchi*. Zum ersten Male herausgegeben. Berlin, Mekize Nirdamim, XVII, 76 S.
- 1889 *Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwân Ibn Ganâh*. VI, 114 S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch erschienen.
- 1890 *Die Agada der Tannaiten, II*. Straßburg, VIII, 578 S.
- 1892 *Die Agada der palästinensischen Amoräer, I*. Straßburg, XVI, 587 S.
- 1892 *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni*. VIII, 156 S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch erschienen.
- 1892 *Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert. Die jüdische Bibelexegese vom Anfang des 10. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*. In: Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur, II. 121–235, 239–339.
- 1894–97 *Sepher Haschoraschim. Wurzelbuch der hebr. Sprache von Abulwalid Merwân Ibn Ganâh. Aus dem Arabischen ins Hebräische übertragen von Jehuda Ibn Tibbon*. Zum ersten Male herausgegeben mit Einleitung und Register. Berlin, XLII, 552 S.
- 1896 *Die Agada der palästinensischen Amoräer, II*. Straßburg, VIII, 545 S.
- 1896 *Die Bibelexegese Moses Maimûnis*. XV, 176 S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1899 *Die Agada der palästinensischen Amoräer, III*, Straßburg, XII, 804 S.
- 1899 *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung*, Leipzig, VIII, 207 S.
- 1900 *Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem 14. Jahrhundert*, IV, 135, 76 (hebr.) S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch herausgegeben.

- * 1901 *Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender*. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, IV, 70–85.
- 1902 *Die Agada der Tannaiten und Amoräer*. Bibelstellenregister. Straßburg, VIII, 94 S.
- 1903 *Aus dem Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis*. IV, 146, 38 (hebr.-arab.) S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1905 *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Leipzig, VI, 258 S.
- 1907–08 *Zwei jüdisch-persische Dichter. Schahin und Imrani*. 4, 206 S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1910 *Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens*. 100, 50 (hebr.) S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1913 *Die Prooemien der alten jüdischen Homilie*. Leipzig, IV, 126 S.
- 1913 Am 25. Dezember in Budapest gestorben.
- 1914 *Rabbanan, die Gelehrten der Tradition*. 104 S. Rabbinerschule, Budapest. Auch ungarisch herausgegeben.
- 1914 *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*. Leipzig, XI, 704 S.

Bibliographie: Ludwig Blau, *Bibliographie der Schriften W. B.s*, Frankfurt 1910, D. Friedman, *Nachtrag (1910–1914)*, Frankfurt 1928, zusammen 751 Nummern.

MORITZ STEINSCHNEIDER

DIE ARABISCHE LITERATUR DER JUDEN*

Einleitung

I

Die Kulturgeschichte der Juden ist darum so schwierig, so wenig durchgeführt, zum Teil streitig, weil es ihr an einem angemessenen Maßstab fehlt, an einem Seitenstück. Europäische Gesetzgebung hat allerdings ein solches an einem diametralen Gegenstück gefunden: sie versetzt Juden und *Zigeuner* in dasselbe Kapitel von den Heimatlosen. Hingegen ist die Behandlung der Juden ein Maßstab für die Kultur der Völker und Religionen geworden¹; dasselbe gilt von der Kultur der Juden, die von ihrer Teilnahme an den Bestrebungen ihrer Umgebung abhing, also wiederum von ihrer Stellung im Staat oder Land. Hieraus ergibt sich eine andere, noch schwierigere Aufgabe für den Forscher, namentlich auf unserem Spezialgebiet, auf welchem so wenig Vorarbeiten zu Gebote stehen. Es wäre zunächst die Kultur der Araber, d. h. der Bewohner der islamischen Länder, wo das Arabische vorherrschte, zu skizzieren, der Anteil der Juden zu untersuchen, ja auch das Resultat mit dem auf dem Boden christlicher Länder gewonnenen zu vergleichen. Die *Literatur* ist allerdings nur ein Teil, vielleicht richtiger eine Seite der Kultur, die sich in jener abspiegelt, aber eine nach den erwähnten Gesichtspunkten ausgeführte Vorstudie ergäbe eine „Einleitung“, die selbst eine kritische Geschichte der arabischen Literatur der Juden an Umfang überragen müßte. Welchen Anforderungen hätte der Verfasser eines solchen Werkes zu genügen! Ich habe eine längere Zeit hindurch wiederholt eine „Einleitung in die arabische Literatur der Juden“ in der Veitel Heine Ephraimschen Lehranstalt gelesen; das Kollegienheft in englischer Bearbeitung bildet den II. Teil von *An Introduction to the Arabic Literature of the Jews*; der I. Teil behandelt fast ausschließlich die arabischen Namen der Juden (*Jewish Quart. Review*, t. IX–XIII. 1897–1901). Diese Einleitung sollte Studierende mit

* Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt/M. 1902. XII–LI [unter Weglassung der meisten Anmerkungen].

¹ Im Islam plünderte nur der beduinische Prophet Muhammed, in Europa waren Judenhetzen und Plünderungen Zwillinge. Der Islam kennt den angeblichen Ritualmord nicht. Ritualer Genuß von Blut hatte auch nur einen Sinn im Abendmahl der Judenchristen; diesen allein galt die alte Beschuldigung, wie Biesenthal (Corvé) erwiesen hat.

dem Thema, dessen Quellen und den bisherigen wichtigsten Resultaten bekannt machen, so daß sie für den Fall eigener Weiterforschungen den richtigen Weg beschreiten. Die gegenwärtige Einleitung hätte eigentlich nur über Entstehung und Einrichtung des Buches zu berichten. Ich habe aber geglaubt, *Gesichtspunkte* für jene weitere Aufgabe hier gruppieren und exemplifizieren zu dürfen, insofern dieses Buch zur Lösung der Aufgabe beitragen soll.

II

Die Beziehungen der Nationalitäten zueinander geben sich vorzugsweise in der Sprache kund; sie ist es ja auch, worin wir die allein sicheren Geschichtsquellen finden; Denkmäler ohne Inschriften existieren für die Geschichte der umhergetriebenen Juden wohl überhaupt nicht. Nach Entstehung des Islam *sprachen* die Juden, abgesehen von äußerst wenigen in Palästina, nirgends althebräisch, oder das talmudische Gemisch mit Chaldäisch, wofür es keinen technischen Ausdruck gibt. Diskussive *Schriften*, namentlich systematische, in diesem Dialekt entstanden vielleicht schon unter Einfluß arabischer Wissenschaftlichkeit, welche sich durch Übersetzungen aus dem Griechischen entwickelte². Über den etwaigen Zusammenhang der letzteren mit der Einführung des *literarischen* Gebrauchs des Arabischen seitens der Juden fehlen bestimmte Nachrichten, und in solchen Fragen darf man nicht aus einzelnen Fällen allgemeine Schlüsse ziehen; die jüdische Literatur bietet vermöge der eigentümlichen Schicksale ihrer Vertreter mehr Ausnahmen als jede andere.

Aus dem Gebrauch der arabischen Sprache in *Leben* und *Schrift* ist vorzugsweise die tatsächliche Annäherung der Juden an ihre Umgebung zu erkennen; die einzige Quelle für beides ist die Literatur, sowohl die muslimische als die jüdische. Am Ende des 10. Jh. scheinen Juden an öffentlichen Disputationen in Bagdad teilgenommen zu haben. Selbst im Westen finden wir arabische Namen für Einrichtungen, Ämter u. dgl., wie Gemeinde (גמאעה), span. Aljama, Vorsteher (מוקדם) usw. (Introd. § 22, XII, 404); selbst Arten hebräischer Schrift wurden mit Namen von arabischen bezeichnet und diese Bezeichnungen wieder ins Hebräische übersetzt. Ein besonderes Kapitel bieten die *Namen* von Personen, sowohl von Individuen (Vor-namen) als von Familien; mehr als 800 sind in der Introd. alphabetisch geordnet, und schon nach 2 Jahren hätte ich ungefähr 20 nachzutragen. Die Kritik stößt hier auf Fragen, die nur mit Rücksicht auf das ganze Kapitel zu entscheiden sind. Für Benutzer des vorliegenden Buches, welche die eigentümlichen Verhältnisse arabischer Namen nicht kennen, entnehme ich aus § 6 ff. der Introd. das für meine Anordnung Nötigste.

² Meine von der Académie des Inscriptions gekrönte Preisschrift: „Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen“ erschien in deutscher Bearbeitung zerstückelt, nur 24 vollständige Abzüge, Leipzig 1897.

Einige arabische Namen entsprechen in der Bedeutung hebräischen, und man ist nicht immer sicher, welcher von beiden Namen erst als Übersetzung Eingang fand, z. B. מכאריך = מכורך, מכשר = מבשר. – Arabische Umgestaltungen biblischer Namen sind מלימאן, דאוד, הרון, מוסי, יעקוב, אסחק, אברהים (ישעיה) שעיא. Die Araber nennen, wie wir, einen Mann nur in nicht angemessener Weise mit seinem eigentlichen Vornamen, sie gebrauchen einen Beinamen (*Kunja, Lakab*), der: a) mit *abu* (Vater) oder *ibn* (Sohn) zusammengesetzt ist; im ersten Fall folgt der Name eines (gewöhnlich des erstgeborenen) Sohnes, oder bei biblischen (und sonst bekannter Persönlichkeiten) deren Sohnes Namen, z. B. abu Ja'kub Is'hak, abu Ajjub Suleiman, weil im Koran auf Suleiman Ajjub folgt. Anstatt eines Eigennamens folgt manchmal ein Wort, welches eine Eigenschaft bezeichnet, z. B. abu'l-Fadhâil (Vater der Vorzüge). Auf *ibn* folgt in der Regel der Name des Vaters oder des Ahns; zwischen den Namen von Sohn und Vater wird gewöhnlich *ibn* in *ben* verkürzt.

b) Ein nomen relativum, fast immer auf *i* (*ijj*) ausgehend, ist entweder von einem Ort (Land, Stadt) abgeleitet, z. B. Sabti (aus Ceuta), Ischbili (aus Sevilla), oder von einem Vornamen, z. B. Maimuni (Maimonides = *ibn* Maimun), oder vom Namen einer Sekte, Partei u. dgl.; ein alphabetisches Verzeichnis von *gentilicia* und *patronymica*, s. Introd. § 17, X, 126.

c) Ehrentitel fanden nur spät und spärlich bei den orientalischen Juden Eingang, um bald außer Gebrauch zu kommen (etwa 11.–13. Jh.?), z. B. Schams (al-Din), Sonne (der Religion). Ähnliche Titulaturen und hervorhebende Bezeichnungen, wie arabisch *אלימאן*, hebr. יחיד הדור (s. S. 185 A. 1, vgl. Jew. Qu. VIII, 544, XI, 522, Gesch. Lit. S. 51), könnten auch unabhängig voneinander entstanden sein; Überschwenglichkeit und Untertänigkeit sind nicht bloß orientalisch oder byzantinisch³.

Auch in der Übersetzung *biblischer* Namen, namentlich bei Saadia und den Karäern, erkennt man fremden Einfluß. Wenn die Araber in Spanien Gegenden und Orte einfach nach denen benannten, die ihre Heimat gewesen waren, – es soll ja die Landesverteilung mit Rücksicht auf die Heimat der Eroberer stattgefunden haben: so adoptierten die Juden die geographischen Benennungen der Araber, z. B. מלימאן, Toledo, wenn sie nicht – vielleicht schon vor der Einnahme durch die Araber – palästinensische Namen übertragen hatten, während in neuerer Zeit Kolonien durch „Neu“ (New) unterschieden werden.

Wir erkennen aber auch arabische *Sitten* und Gebräuche teils aus direkten Mitteilungen, teils aus Vermutungen. So schreibt Maimonides an Menachem, Dajjan in Alexandrien: Wenn Eure Gelehrten nach Spanien kommen und uns nach einer Pollution baden sehen und sprechen: „Ihr habt Reinheit von

³ Zunz hat „Ausdrücke für Bescheidenheit“ bei hebr. Autoren gesammelt; sie benutzen biblische und talmudische Phrasen. In Deutschland hat man noch im 18. Jh. gezeichnet: „Ich ersterbe“.

den Ismaeliten gelernt“, usw. – Der Gebrauch des Vortragens von Fackeln bei Hochzeiten ist arabisch. Saadia Gaon ergänzt das jüdische Erbrecht und behandelt es in der Weise der muhammedanischen Rechtsgelehrten. Wenn die Juden in christlichen Ländern den Zeugeneid leisteten, aber nicht in islamitischen, so kann allerdings nur jenes als fremder Einfluß auf die als konservativ gepriesenen dortigen Juden gelten. Charakteristisch ist das Eindringen des Arabischen in den *Kultus* (Introd. § 22, XI, 485), nicht bloß in der Rezitation von übersetzten Bibelstücken, sondern auch in Abfassung und Übersetzung von Hymnen, teilweise gedichtet unter Einfluß arabischer Poesie. Die arabische Bibelauslegung, Homilie und Predigt fanden frühzeitig in den Synagogen Eingang und Nachahmung (s. unten VII), ohne daß auch nur eine Spur von Opposition sich erhalten hätte, während die Einführung der Predigt in richtigem Hochdeutsch anstatt des Jargons zu Anfang des 19. Jh. in „frommen“ Kreisen für einen Bruch mit Tradition und Autorität galt. Man ahnte die Macht der Sprache im Reiche des Geistes. Der arabische Name der Kanzel *Almanbar* ist aber noch heute im „*Almemor*“ der deutschen Synagogen erhalten.

III

Der Boden, auf welchem Muslimen und Juden am häufigsten und leichtesten einander nähertraten, war der der *Wissenschaft und Literatur*. „In jenem ungetrübten Verkehr der Wissenschaft geschah es, daß die Araber mit heißer Wißbegier sich anfangs an die Griechen und Juden anschlossen, um bald die Lehrer derselben zu werden. Die Juden besonders suchten überall, im Morgenland, in Spanien und in Nordafrika den Unterricht der Araber in Philosophie, Poesie und Grammatik usw.“ Ein moderner Antisemit ist als Historiker überliberal: „Die Araber unterhielten überall Schulen, und allenthalben wurden die Erzeugnisse der arabischen Literatur kopiert. Die Leitung ihrer Schulen vertrauten sie mit edler Liberalität Nestorianern und Juden an“ (J. G. Findel, *Schriften über Freimaurerei*, Leipz. 1892 S. 80). Unter den mir bekannten arabischen Juden findet sich kein offizieller Schullehrer. Hingegen gehört die Abweisung nichtmuslimischer Schüler zu den seltensten Ausnahmen. Der „Führer“ des Maimonides, meint Schemtob Palquera, fiel in die Hände von Leuten, die nicht gewohnt sind, wissenschaftliche Werke zu lesen und es nicht gelernt haben, denn die meisten wissenschaftlichen Werke sind in arabischer Sprache verfaßt; wer daher jenes Buch im Original liest, wird sich nicht so irren, wie derjenige, der es in der hebr. Übersetzung liest, usw.

Die Juden studierten wissenschaftliche Werke der Araber, namentlich über Medizin, Mathematik, Philosophie, arabische Sprachkunde, sie lasen auch die Schöpfungen arabischer Dicht- und Redekunst; Gedichte der Araber zitieren z. B. Jehuda ibn Koreisch, Jona ibn Ganach, Gabirol (seine Zitate

sind in der hebr. Übersetzung der Ethik ersetzt, jetzt in der Ausgabe des Originals 1901 zugänglich), Josef ibn Aknin, Moses ibn Esra, Tanchum Jeruschalmi; die Makamen des frivolen 'Hariri wurden (um 1200) von Charisi, dem Übersetzer des „Führers“ von Maimonides, ins Hebräische übersetzt und nachgeahmt. Maimonides (zu Abot I, 17, More I, 2) äußert sich über das Singen arabischer Lieder bei Hochzeiten und Festlichkeiten dahin, es komme nur auf den Inhalt, nicht auf die Sprache an, im unangemessenen Liede in heiliger Sprache komme noch eine Profanation derselben hinzu; über einen Unterschied des Verf. schweigt er; man weiß nicht, ob auch Lieder von Muslimen gesungen wurden. Arabische Poesie und Rhetorik wirkten am lebhaftesten auf jüdische Talente und fanden eine weitgehende anhaltende Nachahmung im Hebräischen (unten XII). Der semitische Vers ist bekanntlich ein selbstwertiges Glied einer Kette, oder, nach dem stereotypen Bilde, eine Perle der Halsschnur; er ist oft eine selbständige Sentenz, sehr geeignet zum „geflügelten Worte“, ja zum *Sprichwort*. Die Beliebtheit des letzteren bei Arabern ist durch Sancho Pansa verkörpert, die Hebräer hatten eine Sammlung der ältesten Sprüche unter dem Namen Salomos in die Reihe der heiligen Bücher gestellt, von wo aus sie in Wort und Schrift der Juden einen Wiederklang fanden, neben den nahestehenden Psalmen. Biblische Sentenzen sind meist wörtlich übersetzt in einzelnen, auf Muhammed selbst zurückgeführten Sprüchen der „Sunna“, und eine größere Reihe von Stellen im Koran ergibt sich für den Bibelkenner als Reminiszenz, welche auf verschiedene Weise zu erklären ist. Bei der Verwandtschaft der Sprachen, der Bilder und gewisser Anschauungen ist es manchmal zweifelhaft, ob ein Spruch dem Inhalt nach ursprünglich den Juden oder Arabern angehöre. Nichts natürlicher als die Anwendung echt arabischer Sprichwörter seitens der Juden in arabischen und hebräischen Schriften; z. B. bei Jehuda ha-Levi (Cusari I, 93): groß ist der, dessen Sünden (Mängel) gezählt werden. Ein Sprichwort wird in arab. Sprache zitiert im Alphabet des Ben Sira, ein anderes bei Palquera. Ausdrückliche Anführung von Sprichwörtern der Araber in hebräischen Schriften des Mittelalters aus gewissen Kreisen sind keine Seltenheit, z. B. חכם הערב bei Jehuda ibn Tibbon über Achtung der Frauen: „Es achtet sie nur ein Achtenswerter und verachtet sie nur ein Verachtenswerter.“ Als Beispiel von Ausdruck desselben Gedankens in verschiedener Form diene eine Phrase und eine Sentenz über Vererbung von Sitten und Vorzügen.

Die Belesenheit der Juden in der arabischen Literatur wurde eine indirekte, als die bedeutendsten Schriften derselben auf dem Gebiete der Philosophie, der Medizin, der Mathematik und populärer Erzählungen – mit merkwürdiger Ausnahme von 1001 Nacht – ins Hebräische übersetzt und kommentiert wurden, darunter einzelne, deren Original noch nicht aufgefunden ist. So dürfte denn manches zur Literaturgeschichte und Kritik arabischen Schrifttums aus jüdischen Quellen zu holen sein. Eine bedauerliche Lücke in diesem geistigen Verkehr bildet das Gebiet der *Geschichte*, vielleicht weil die

Juden selbst unter den Arabern nicht so viel von Kalamitäten zu erzählen hatten, deren Schilderung fast ausschließlich das Gebiet der Geschichte in den Ländern christlicher Oberherrschaft vertritt; anderseits ermangelten die Chroniken der Araber der geistigen Anregung; Maimonides (Ende Einleit. zu Glaubensart. nach Übers. Poc. p. 164) äußert sich darüber: „libri isti qui reperiuntur apud Arabes, historici scil. et de rebus gestis regum Arabumque genealogiis et cantilenarum [libri] cum ejusmodi aliis, in quibus neque ulla est scientia, nec utilitas ad corpus redundans, verum *mera temporis jactura*“. Sein älterer Zeitgenosse, Samuel ibn Abbas, erzählt, wie er von Märchen zu Diwanen und Chroniken und so zum Glauben an Muhammed gekommen sei, während er den Juden Leichtgläubigkeit vorwirft.

Eine prinzipielle Opposition gegen arabische Sprache und deren exegetische Anwendung findet sich in arabischen Ländern nur in der reaktionären Sekte der Karäer, bei Pseudo-Salmon und Pseudo-Nissi (Introd. XII, 487). Man könnte anderweitig die Karäer jüdische „Methodisten“ nennen, insofern sie bald die arabische Theologie (Kalam, d. h. System, Methode, Prinzipien) adoptierten, in praktischen Dingen aber, wie sonst eifrige Sektierer, zu größerer Starrheit und Strenge neigten. – Ein Ghetto für Wissenschaft können nur beschränkte oder fanatische Männer selbst errichten; der Islam hatte für tributäre Ungläubige auch kein gesetzliches räumliches Ghetto; man verkehrte viel und bekehrte wenig, trotz der polemischen Literatur, unter den mehr als 200 mit Namen bekannten Autoren in diesem Buche finden sich etwa 8 als Juden geborene *Muslimen*: Abd Allah b. Salam (oder Sallam?), Abd al-‘Hakk, abu’l-Barakat, Harun b. Musa, Ja‘kub ibn Killis, Jusuf b. Ahmed ibn Chisdai (vielleicht schon als Muslim geboren), Sa‘id b. al-Hasan, Samuel ibn Abbas.

IV

Treten wir dem jüdischen Schrifttum unter den Arabern näher, so stoßen wir auf allerhand Fragen, welche hier nur berührt sein sollen. Vor allem ist die *Originalsprache* nicht bloß der nur aus Zitaten bekannten, sondern auch von hebräisch erhaltenen Schriften mitunter zweifelhaft. Grätz glaubte eine arab. Schrift פֶּדָסָךְ (Summe, Compendium) dem Stifter des Karaismus *Anan* zuschreiben zu sollen, der, nach allem, was sonst bekannt ist, überhaupt nur den aramäischen Dialekt oder das Hebräische verwendete. Ich habe den Karäer *Sahl b. Mazliach* nicht aufgenommen, weil mir kein sicheres Zitat einer arabischen Schrift bekannt war; zweifelhaft ist die Originalität wie die Autorschaft einiger alten karaitischen Anonyma; über *Dunasch b. Librat* s. Jew. Qu. XIV, 148, ZfHB. VI, 160. Im Westen finden wir Autoren, die ihre eigenen arabischen Schriften hebräisch übersetzten, wie Jehuda b. Salomo Kohen und Jakob b. Isak al-Corsono. – Der Anteil des *Karaismus* an der Einführung des Arabischen in die religiösen Schriften ist noch nicht

zu präzisieren, da wir zu wenig davon aus ältester Zeit kennen; doch gehört von dem uns Bekannten das Wichtigste dem Arabischen an (s. § 37 ff.), obwohl wir eine Opposition dagegen hervorzuheben hatten (oben S. 614). Jüngere Behauptungen dürfen nicht ohne weiteres als Beweise gelten. Olaus Celsius (Diss. de Hist. Linguae et eruditionis Arab. p. 140) bemerkt, daß auch Juden in Ägypten das Arabische unverdrossen pflegten (*impigre excoluerunt*), so daß der reisende Karait Samuel [b. David] berichtet וְגַם סַפְרֵי וְגַם סַפְרֵי חֲכָמֵי הַקְרָאִים הִרְבָּה כָּלֵם בְּלִשׁוֹן עֵרֵבִי; im 17. Jh. kennt man keinen arabisch schreibenden Karaiten; Samuel meint die alten Schriften, von deren Abfassung Jehuda Poki, der selbst arabisch verstand, Elia Baschiatschi und Mordechai b. Nisan, K. 7 sprechen.

V

Wir knüpfen hieran einige Bemerkungen über *Verbreitung, Alter, Dauer* und *Umfang* der arabischen Literatur der Juden.

Delitzsch (Zur Gesch. d. jüd. Poesie 140) bemerkt, daß die jüdisch-arabische Literatur so alt sei als die national-arabische; Gutachten der Gaonim und große wissenschaftliche Werke seien arabisch abgefaßt. Allerdings gab es in der Blütezeit der arabischen Dichtkunst auch in Arabien vor Muhammed Dichter jüdischen Stammes, über deren Judentum sie selbst keine Auskunft geben (s. § 1–10); eine „Literatur“ im eigentlichen Sinne des Wortes bilden jene Gedichte nicht, selbst wenn die Dichter sie niederschrieben. Jedenfalls ist zwischen jener Kultur und dem wahrscheinlich erst spät im 8. Jh. beginnenden schriftlichen Gebrauch des Arabischen kein innerer oder äußerer Zusammenhang. Jene Dichtkunst war eine naturwüchsige, ihrer Schwester ebenbürtige, aus gemeinschaftlichen Lebensverhältnissen hervorgegangene; die eigentliche Literatur war zunächst ein Erzeugnis wissenschaftlichen Verkehrs im Zentrum arabischer höherer Bildung und jüdischer Autorität. „Die ersten Wörterbücher, astronomischen und medizinischen Schriften der arabischen Periode, so wie die ersten arabischen Schriftübertragungen gingen von Babylon aus“. Es dürften wohl die *Gaonim*, die Rektoren der höheren Schulen, deren Autorität im jüdischen Gesetze sich allmählich über Nordafrika bis nach Spanien hin ausdehnte, das Beispiel gegeben oder ein solches bald sanktioniert haben, welches nur unter den Gegnern dieser Autorität eine, auch hier isolierte, Opposition finden konnte. Der „Vater“ der hebräischen Übersetzer, Jehuda ibn Tibbon, bemerkt in seiner Vorrede zu Bechai: „Die vielen Gaonim im Exil der Herrschaft Ismaels in Babylon und in Palästina wie in Persien sprechen arabisch, und alle Gemeinden Israels in jenen Ländern sprechen dieselbe Sprache. Sie erklärten Bücher der heiligen Schrift, die Ordnungen der Mischna und des Talmuds in arabischer Sprache; dasselbe taten sie auch in den meisten ihrer Werke und in den Antworten auf an sie gerichtete Fragen, weil alles Volk jene Sprache verstand.“ Unter den Gaonim

tritt hier *Saadia* hervor, den Abraham ibn Esra als „Haupt der Redner an allen Orten“ bezeichnet. In der Tat war er der einzige in seiner Zeit, dessen arabische Schriften auf allen Gebieten, mit Ausnahme der von Religion ganz unabhängigen Medizin, teils im Original erhalten, durch Benutzung und Kritik der Nachfolger bekannt wurden, teils in hebräischen Übersetzungen seit dem 12. Jh. die weiteste Verbreitung fanden. Aber gerade eine so intensive und umfassende Tätigkeit weist auf minderwertige Anfänge hin; ja selbst der offenbar ihm vorangehende David b. Merwan steht schon auf einer literarischen Stufe, zu der Anfänger sich in der Regel nicht emporschwingen. Die ersten Schritte einer neuen Kultur werden fast überall von späteren überholt und hinterlassen nur schwache Spuren, welche unsere Spürlust reizen, die aber sehr selten befriedigt wird.

VI

Besser sind wir natürlich über das uns näherliegende *Versiegen* jener Literaturquellen unterrichtet. Mit den Arabern wurde auch ihre Sprache aus Europa gedrängt, wo die „heilige Sprache“ den literarischen Verkehr der Juden in Gesetz und Recht durch talmudische Formeln, in Wissenschaft und Dichtung durch die arabistischen Phrasen und Formen vermittelte, während die neue Kultur der aus dem Lateinischen zur Selbständigkeit erwachsenen Sprachen auch in das Ghetto drang, im Reiche der Muslimen hingegen das Arabische dem von ihm reichlich befruchteten Persischen und Tartarischen (Türkischen) große Gebiete des Schrifttums abtreten mußte. Die Juden, welche dort noch hin und wieder in der Neuzeit arabisch schreiben, sind von den alten Lehrern des Abendlandes zu Schülern desselben herabgekommen, aber nicht gleich der Wurfschaufel (Abot V, 18) das Korn sichtigend. Ihre Schriften reflektieren die junge Kabbala Palästinas mit der obligaten Begleitung abergläubischer Afterwissenschaften, oder ergehen sich in weit ausgespannenen kasuistischen Fragen und ritualen Bestimmungen. In christlichen Ländern sind Juden, welche vor dem 19. Jh. die arabische Sprache erlernen, eine große Seltenheit, meist durch besondere Umstände veranlaßt.

Ich weiß nicht mehr, von wem der berühmte Ausspruch herrührt: „Es gibt keine Absurdität, die nicht schon ein Philosoph behauptet hat“; er gilt auch von Polemikern über Religion. Alphonsus bonihominis (eine problematische Persönlichkeit, 1339, s. Cat. Bodleiana p. 2440) läßt sich folgendermaßen vernehmen: „inter Judaeos multum gloriantur illi, qui Arabicarum obtinent peritiam litterarum: tum quia illae litterae sunt in antiquorum philosophorum libris satis copiosae: tum quia in eis, utpote Judaeis notis paucis, scribunt confidentius *secreta sua*, quae volunt ab aliis occultari.“ Daher soll auch der angeblich Christ gewordene *Samuel Maroccanus* seinen (wahrscheinlich fingierten) Brief an einen Isak arabisch geschrieben haben (CB. 2439/40).

Der Gebrauch des Arabischen erstreckte sich auf *Sizilien*, welches die arabische Kultur wie eine zurückkehrende Überschwemmung beflutet hatte; Abraham Abulafia (1290) wundert sich, daß dort romanisch (רומניש), griechisch und sogar arabisch gesprochen werde. In *Toledo* sprachen die Juden und führten ihre Gemeindebücher noch unter christlicher Herrschaft in arabischer Sprache (Introd. § 22 p. 483).

Die Barbarei, welcher die Juden des Orients allmählich anheimfielen, die Unruhen, welche Asien in Aufregung erhielten, hätten, nach Munk (zu Tanchum p. 8), wahrscheinlich das Andenken mancher orientalischen Gelehrsamkeit nach Maimonides bis auf die Namen selbst vertilgt, die Reste von Tanchum Jeruschalmis Schriften hätten wir einem Zufall zu verdanken. Ich meine, die Epoche sei weniger direkt durch äußere Ereignisse als vielmehr durch innere Motive zu erklären. Maimonides hatte in den Hauptgebieten jüdischer Studien einen Bau errichtet, an welchem „die Kärner“ zu tun hatten; in Philologie und Exegese hatte das Abendland den Orient überflügelt, wie uns Tanchum selbst beweist. – In Kairo hatte man die unbrauchbar gewordenen Reste von Manuskripten aller Art mit der bekannten Pietät für alles mit hebräischen Buchstaben Geschriebene durch Jahrhunderte (10.–15.?) an einem Orte bewahrt, der jetzt als „Geniza“ (גניזה) bekannt ist. Eine dunkle Kunde von literarischen Schätzen in Ägypten drang schon vor mindestens 50 Jahren nach Europa, auch zu mir. Die Pietät ergab sich allmählich auch als merkantilische Quelle, und nach ihrer Ausbeutung als eine wissenschaftliche. Aufsehen erregten die von Schechter vor einigen Jahren geholten Fragmente, jetzt in der Universitätsbibliothek zu Cambridge mit T.-S. (Taylor-Schechter) bezeichnet. Die „Crème“ scheint lange vorher der tendenziöse Fälscher Abr. Firkowitsch abgeschöpft und in der Petersburger Bibliothek verwertet zu haben, von wo wir noch immer auf Harkavys Gaben angewiesen sind, leider zum Teil in hebräischen Zeitschriften und Sammlungen, wofür es keine regelmäßige Bezugsquelle gibt. Aus der Geniza flossen einige Stücke in den Sammelheften von S. A. Wertheimer, der auch einzelnes (zum Teil nach seinem Abdruck) der Bodleiana überließ. Zuletzt hat auch der eifrige Sammler E. N. Adler in London manches für seine Bibliothek in liberaler Weise erhalten. Man hätte hier wohl etwas Bedeutendes für arabische Schriften nach Maimonides erwarten sollen; es ist aber bis jetzt nichts derart bekannt geworden.

Zur richtigen Stellung der Autorschaft der Fragmente sowie der unverhältnismäßig vielen *Anonyma* wird erst ein eingehendes Studium ihrer Ideen führen; für die Auffassung von Bibel und Midrasch bleibt Maimonides als epochebildend und indirekt ein „Führer“ auch in diesen literargeschichtlichen Fragen.

Bei dieser Gelegenheit mögen auch einige mit den *Schicksalen* der Bücher zusammenhängende Umstände zur Sprache kommen. Die Bücherliebhaberei der Araber darf als bekannt vorausgesetzt werden; ihre *Bibliotheken*, mit

Lehrhäusern verbunden, oder Privaten angehörend, sind ja auch durch Krieg und Fanatismus hinreichend vernichtet worden. Die Juden wetteiferten mit den Muslimen in der Erwerbung und hätten dieselben, ohne Mißgeschick, in der Erhaltung durch die bereits erwähnte Pietät übertroffen. Eine Formel der Verfluchung des Buchdiebes findet sich in arabischen, syrischen und hebräischen Bandschriften, wo zuerst? – Über *Preise* arabischer Werke von Juden habe ich nichts notiert; Preise von „Almanzor“ [Razi an al-Man‘sur] und Averroës gibt Zunz, *Zur Geschichte*, 211 a, 213 d.

VII

Dem Umfang unserer Literatur entspricht auch, in Anbetracht der Bedeutung des Inhalts, die *Mannigfaltigkeit* der Schriften; zur Beleuchtung derselben und zur Benutzung für andere Zwecke folge hier eine Zusammenstellung von Autoren auf verschiedenen Gebieten aus dem Mittelalter, meist in chronologischer Reihenfolge, welche einen klassifizierten Index nicht vollständig vertreten soll.

A. *Poesie*: Dichter und Dichterinnen des 6.–7. Jh., ungefähr ein Dutzend, Chefez al-Kuti, ibn Alphange, Abraham ibn al-Fakhkhar, Abraham ibn Sahl, Elias ibn al-Mudawwar, Ismail und seine Tochter Kasmuna, Josef ibn Hasan, Moses ibn Tobi. – Liturgische Dichtung s. Register II. – *Poetik und Rhetorik*: Moses ibn Esra. – Arab. Kommentare zu hebräischer Poesie, z. B. zum תרשיש. – Eine Erklärung schwieriger Ausdrücke bei arabischen Poeten verfaßte Salomo ibn Ja‘isch (gest. 1345).

B. *Sprachkunde* (Grammatik, Lexikographie). Vor 60 Jahren schrieb Duker (*Literaturblatt* IV, 169): „Die meisten dieser grammatischen Schriftsteller (bis zur Zeit Hai Gaons) schrieben in arabischer Sprache, weil sie in Ländern lebten, wo diese herrschend war, usw. Diese ganze arabisch-hebräische Literatur ist für uns so gut wie verloren; . . . (die Bücher) sind viel zu selten, um gehörig benutzt werden zu können.“ Das hat sich teilweise geändert, namentlich durch Zugänglichkeit jüngerer Schriften, worin ältere angeführt sind. Autoren sind: Saadia Gaon, Jehuda b. Alan, Jakob der Pilger, Anonymus aus Jerusalem, Dunasch b. Tamim, Jehuda ibn Koreisch, beide für Sprachvergleichung eintretend, Hai Gaon, der Karait abu‘l-Faradj Harun, Jehuda Chajjug, der Begründer der Theorie der dreibuchst. Wurzeln, Jona ibn Ganach, der geniale Ausbauer jener Theorie, Samuel ha-Nagid, Isak ibn Jaschusch, Moses ibn Gikatilia, Jehuda ibn Bal‘am, David ibn Hagar (Hadjar), Levi ibn al-Tabban, (Isak) ibn Barun (alle vor Mitte des 12. Jh.), Tanchum Jeruschalmi, Saadia ibn Danan.

C. *Exegese* (auch Homiletik): Saadia Gaon, Ja‘hja al-Katib, Ahron Kohen, Samuel b. Chofni, Moses ibn Gikatilia, Jehuda ibn Bal‘am, Maimun, Abraham Maimuni, abu‘l-Barakat, Josef ibn Aknin, Tanchum Jeruschalmi,

Salomo ibn Ja'isch aus Sevilla. – *Homilien* verfaßten Isak Gaon, David Maimuni (?), Saadia b. David al-'Adeni, Ahron Garisch (?), Anonymus.

D. *Religionsphilosophie* (auch Philosophie, Dogmatik, Polemik): David al-Mukammaz (Mikma's?), Saadia Gaon, Isak Israeli, Dunasch b. Tamim, Samuel b. Chofni, Josef Kirkisani, Karait, Josef ibn Zaddik, Moses ibn Esra, Jehuda ha-Levi, Abraham b. David, Maimonides, Samuel ha-Levi, Josef ibn Aknin, Jehuda b. Saadia, Jekutiel b. Ussiel, Jehuda b. Nissim. – *Polemik*: ibn Kusin, Samuel ibn Abbas, Abd al-Masi'h, Sa'd b. Man'sur, Ja'hja b. Ibrahim, Abd al-'Hakk al-Islami.

E. *Halacha*: ibn Ja'kub, der Übersetzer von Maimonides Komm. zur Mischna (Ordn. IV. Vorr.), belehrt uns: Die Haupterklärer, deren Werke auf uns gekommen sind, die Gaonim Saadia, Samuel b. Chofni, Scherira, Hai und viele Angesehene außer ihnen, verfaßten dieselben: Halachot, Kommentare und Bescheide (Gutachten), in arabischer Sprache, auch die Gaonim des Westens (מערב = Magrab, Nordafrika) und Spaniens; z. B. Rabbi Chanoch b. Moses erklärte den ganzen Talmud arabisch; Samuel ha-Levi [ha-Nagid] aus Granada, Isak Alfasi, Isak ibn Gajjath, Josef ha-Levi ibn Megas und viele andere verfaßten ihre meisten Erklärungen und Bescheide in arabischer Sprache, um es den Fragenden und Lernenden zu *erleichtern*; das letzte Wort ist für die Bedeutung des Arabischen innerhalb eines so spezifischen Studiums charakteristisch. – Zu den oben genannten kommen außer alten Verfassern von *Gutachten*: Dosa b. Saadia, Josef ibn Abitur (abi Thaur), Nissim b. Jakob, David ibn Hagar (Hadjar?), Jakob b. Samuel, Maimonides, Josef ibn Aknin, Salomo b. Jeschua Kohen, Chananel b. Samuel, Abraham b. Isak b. Meborach, Israel Israeli, Saadia b. al-'Adeni.

F. *Mathematik*, mit Einschluß von Astronomie und insbesondere Kalenderkunde (Introd. § 36, XIII, 106): Maschallah, Sahl b. Bischr, Saadia, Sind b. Ali, Dunasch b. Tamim (oder ein Anonymus), Bischr b. Pinchas, Hasan (Jekutiel ibn Hasan), Isak b. Baruch, ibn Simaweih, Maimonides, Saadia b. Jehuda, Josef ibn Wakkar, Josef ibn Nachmias, Abraham Sacut.

G. *Medizin* und Naturkunde: Masardjawei, Isak Israeli, Moses b. Elasar, Efraim, ibn Biklarisch, ibn Chisdai, abu'l-Barakat, David b. Salomo, abu'l-Ma'âli, ibn al-Nakid, Hibat Allah ibn Djami', Jakob b. Isak al-Ma'halli, Maimonides, Josef ibn Aknin, Jefet al-Barkamani, abu'l-Muna Kohen 'Attâr, Samuel ibn Wakkar, Isak b. Nissim, Josua Lorki, Scha'ban ibn Djani.

VIII

Mit der Sprache und dem Inhalt der Schriften von Muslimen gingen auch allerlei *Außerlichkeiten* in das arabische Schrifttum der Juden und von da in das hebräische über, z. B. Bezeichnungen von Autor und Werk, namentlich die vom Inhalt emanzipierten *Titel*, die man „symbolische“ genannt hat.

Ein solcher ist vielleicht schon מפתח אלקצא von Sahl (S. 18 n. 1), sicherer אלגוהרה von Ali b. Sahl (S. 32 n. 1), wahrscheinlich auch אלחכמה (S. 33 n. 10); hingegen stehen Saadias Bezeichnungen von Sprüche und Hiob (S. 57, 58 b, c) einer inhaltlichen näher. Hierher gehört die *Datierung* von profanen Schriften nach Muhammeds Flucht (*Hidjra*, 622 n. Chr.), welche wahrscheinlich im Orient als „Ära der Ismaeliten“ neben der herrschenden Seleuzidischen (312 oder 311 v. Chr.) oder Ära der Kontrakte (לשטרות, d. h. für alle autoritativen Dokumente erforderliche) zuerst nur für chronologische Berechnung Eingang fand. Gleichen Ursprungs ist die Eingangsformel במס אללה, welche die Muhammedaner auf Salomo zurückführen, das Lob Gottes und dafür אמה בער (hebr. אחר השבח u. dergl.). Gleichartige Formeln in Anfragen und Gutachten der Kadhi und Rabbiner stellt Goldziher nebeneinander (Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. LIII, 643–652, nach S. 650 wird פתוי für „Anfrage“ gebraucht, wie תשובה für שאלה ותשובה). Hingegen ist der Ursprung des zensorischen *Punktes* (über ungültige Buchstaben) wohl bei den Juden zu suchen, weil bei ihnen ein religiöses Motiv gegen das Radieren vorhanden war.

IX

Die Beschaffenheit des Arabischen in jüdischer Rede und Schrift harret noch einer selbständigen Behandlung von seiten eines Arabisten von Fach; doch fehlt es nicht an einzelnen Bemerkungen neuerer Editoren und an umfassenderen Studien. Von einem jüdischen auffallenden *Jargon*, der bei dem Werte, den die Araber auf ihre Sprache legen, Anlaß zu Rüge und Spott gegeben hätte, war bis jetzt nichts bekannt; was Goldziher kürzlich darüber mitgeteilt hat (Rev. Ét. Juives XLIII, 14), reduziert sich auf Vulgäres; wie sollte auch ein eigentlicher Sprachverderb ohne ein abgeschlossenes Ghetto, ohne Isolierung von der allgemeinen Bildung, sich entwickeln! Im alten Medina, mit seiner Sonderung nach Stämmen, mochte die Aussprache der Juden Eigentümlichkeiten darbieten. Leichter konnten in der schriftlichen Anwendung auf spezifisch jüdische Gegenstände Eigentümlichkeiten entstehen, z. B. ein arabischer Plural hebräischer Wörter, wie מחזור (von מחזור), סדאדיר (סדור), פואסיק, (פסוק), פראריש, (פרוש), דראשאט, (דרשה), oder sonstige Arabisierung, wie חזאנה für חזנות. — Anderes dürfte nur durch Anwendung hebräischer *Schrift* entstanden sein, worüber hier noch ein Wort zu sagen ist.

Hai Gaon erlaubt dem Kinderlehrer einer Synagoge den Unterricht in der arabischen Schrift und im Rechnen (!) nur zum Zwecke des Unterrichts in der Thora; nichtjüdische Kinder soll man fernhalten, solange es nicht zu Mißhelligkeiten führt⁴, – daraus ergibt sich wohl, daß Kinder von Mus-

⁴ Nichtjüdische Arme, Kranke sollen mit den jüdischen bedacht, Tote mit den jüdischen *begraben* werden מפני דרכי השלום.

limen in jüdische Schulen geschickt wurden! Dagegen empfiehlt Jehuda ibn Tibbon seinem Sohne die arabische Schrift, welcher mancher Jude seine hohe Stellung bei den Fürsten verdanke; Samuel ha-Nagid habe seiner Feder ein Dankgedicht gewidmet. Die Araber legen in der Tat auf die Schönschreibekunst großes Gewicht. Es kommen aber in bezug auf die Schrift verschiedene Momente in Betracht. Daß die Juden sich meist der hebräischen bedienten – worin Haneberg (Psalmenübersetz. des Saadia S. 386) eine Schwierigkeit für christliche Arabisten fand – erklärt sich schon aus der Gewohnheit und aus dem geringeren Bedürfnis diakritischer Zeichen. Dennoch hat Saadia Gaon, nach dem Zeugnis des ibn Esra, seine Bibelübersetzung nebst Kommentar in arabischen Schriftzeichen geschrieben. Von Maimonides erzählte man, er habe verboten, seinen Führer in arabischer Schrift zu verbreiten. – Schemtob b. Isak Tortosa (13. Jh.) umschreibt arab. Werke mit hebr. Lettern.

X

Kehren wir von der Schrift zur Sprache zurück. Von der Sorgfalt, womit einzelne sich derselben bedienten, ist ein Beispiel der Arzt Hibat Allah, der das Lexikon des Djauhari stets zur Hand hielt, Israel Israeli unterschied das Arabische in Dokumenten vom Vulgärarabischen. Eigentümlich und künstlich ist allerdings die Anwendung arabischer Wörter bei Saadia (und wohl nach ihm bei einigen Karäern) in Bibelübersetzungen; es sind das großenteils gewissermaßen *Hebraismen* zu mnemonischem Zwecke, welche schon ibn Bal'am im Pentateuchkommentar rügt. Andererseits bieten ältere Autoren den Arabisten Ergänzungen zu den Wörterbüchern der Araber, wie z. B. Jona ibn Ganach in Dozys „Supplém. aux Dictionn. arabes“ fleißig benutzt ist. Kürzlich hat J. Friedländer in seiner eingehenden Behandlung des Arabischen bei Maimonides auf Benutzung jüdischer Schriften seitens der Arabisten hingewiesen. Moses ibn Esra kann, nach Fleischers Privatmitteilung, nur von einem gründlichen Kenner des Arabischen auf der iberischen Halbinsel gewürdigt werden. – Inwieweit der Druck und die Unruhen in Mauritien auf die Eigentümlichkeit der bisher bekanntgewordenen, zum Teil gereimten Geistesprodukte eingewirkt haben, wäre noch zu untersuchen. Nach Maltzan (ZDMG. XXVII, 232) steht der Dialekt des *Magrab* überhaupt dem Arabiens näher als dem ägyptischen. Fleischer hat die magrabinische \aleph mit seinen maßgebenden Bemerkungen begleitet. H. Hirschfeld hat diesem Dialekt einen besonderen Artikel gewidmet: „Contribution to the study of the Jewish Arabic dialect of the Maghreb“ (Journ. R. As. Soc. 1891 p. 293–310); die daselbst edierten Stücke sind unter Anon. Abt. V verzeichnet. Aus den Vorbemerkungen hebe ich folgendes heraus. Die Haupt-eigentümlichkeit dieses Dialektes liegt im Wechsel verwandter Konsonanten und in kontrahierter Aussprache. Auch im Appendix finden sich einige allgemeine Bemerkungen.

XI

Neben der arabischen war die hebräische Sprache zwar nirgends ganz verdrängt, aber teilweise in den Hintergrund geschoben, so daß Gabirol (11. Jh.) in Spanien über Vernachlässigung des Studiums derselben klagen durfte (Dukes, Ehrensäulen 23, M. Sachs, Rel. Poesie 221). Dem ungeachtet findet man bei Maimonides und seinen Nachbetern als Axiom: „das Arabische ist verdorbenes Hebräisch“. Die Verwandtschaft beider Sprachen ward ebenso theoretisch ausgesprochen als praktisch in der Bibelauslegung angewendet. Saadia Gaon fragt zur Beurteilung eines arabischen Satzes nach dem entsprechenden hebräischen, mit Berufung auf den Talmud. Der zweifelhafte Kommentator des Buches Jezira (wahrscheinlich Dunasch) wollte ein Buch über die Verwandtschaft des Arabischen mit dem Hebräischen verfassen.

Wie auch das Verhältnis der Sprachen zueinander gedacht wurde, wenn überhaupt eine Betrachtung darüber sich aufdrängte, im Gebrauche vertrugen sie sich wie Schwestern, bei denen die Altersfrage nicht zu einem absoluten Vorrechte führt. Das Verhältnis gestaltet sich aber nicht selten noch enger: nicht bloß nebeneinander erscheinen sie, sondern auch ineinander übergehend, so daß bei dem Leser das Verständnis beider Sprachen vorausgesetzt wird. Den Anfang zu dieser Sprachgesellung bieten schon die hebräischen Bibeltexte arabischer Kommentare und Predigten. Der Karäer Jefet b. Ali geht in heftigen polemischen Stellen in seinem frommen Eifer [vielleicht auch aus Rücksicht auf muslimische Leser] aus der profanen Sprache in die heilige über. Die karaitischen *מקראות* und die bekanntesten Homilien der Rabbaniten enthalten hebräische Bestandteile, wie die einleitende *Captatio benevolentiae* (*רשות*), Text aus Bibel oder Talmud, Schlußgebet. Wo die Zitate überwiegen, scheint uns selbst in hebräischen Übersetzungen der Text ein Gemisch von Arabisch und Hebräisch, wie in den Schriften des Nissim b. Jakob (vgl. Schorr, Gg. V, 432) und in Josef ibn Aknins Abhandlung über Maße und Gewichte, wo die vom Vf. herangezogenen arab. Termini auch in der hebr. Übersetzung beibehalten werden mußten. – Hebräische Eulogien bei Namen von Lebenden und Toten und andere übliche Phrasen drängten sich auch in arabische Texte. – Eine noch weitergehende umgekehrte Erscheinung in der von der arabischen Literatur abhängigen hebräischen soll bald eingehend besprochen werden; hier sei zum Übergang auf die Einschlebung arabischer Zeilen in einer hebr. Polemik, auf Jehuda Charisis von Boré (1837) edierte Makame in hebräischer, aramäischer und arabischer Sprache, wie auf die, schon bei Jehuda ha-Levi vorkommenden Gedichte mit arabischen Schlüssen, und die vollständige Mischung beider Sprachen in den verschiedensten Formen bei Schibzi und seinen Zeitgenossen in Jemen hingewiesen.

XII

Die *Bedeutung* der arabischen Literatur für die wichtigsten Disziplinen der jüdischen Studien kann natürlich nur in den Spezialgeschichten der letzteren auseinandergesetzt werden; hier darf nur auf einige neue Leistungen und Beiträge hingewiesen werden. Für die Entwicklung der hebr. *Sprachkunde* und der damit engverbundenen *Exegese* hat Bacher grundlegende und größtenteils durchführende Darstellungen geliefert. In bezug auf *Philosophie*, insbesondere Religionsphilosophie, die bis auf Mendelssohn fast ausschließlich herrschte, sind die grundlegenden Schriften Munks (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1895) durch sachliche und persönliche Forschungen von D. Kaufmann (*Attribute, Sinne, Gabirol*) und anderen ergänzt und weiter ausgeführt worden.

Tief eingreifend und nachhaltig hat die arabische *Poesie* auf die hebräische seit dem 10. Jh. gewirkt. Diesen Einfluß behandelte schon Munk (*De la poésie hebr. après la Bible, Influence arabe*, in *Le Temps* 1835, 19. Jan., abgedr. mit deutscher Übersetz. in *L. Philippsohns Schul- und Predigt-Magazin* Jg. II, 1835); über reichere Mittel verfügt J. Goldziher unter der zu wenig verratenden Überschrift: „Bemerkungen zur neuhebräischen Poesie“ (*Jew. Qu.* XIV, 719–736). Die auf arabischem Grunde, vornehmlich in einer weltlichen Poesie, sich reich entwickelnde Kunst bildet ein besonderes Stromgebiet, das auch den Kultus und den Ritus nicht unbespült läßt; ihre heiligen Gesänge, die in dem frommen Jehuda ha-Levi den innigsten und schwungvollsten Ausdruck, in S. Heller den begabtesten Dolmetsch fanden, heben sich von den in christlichen Ländern vorherrschenden sog. „Pijjutim“ durch Sprachreinheit, Korrektheit und Formschönheit ab.

„Einfluß“ oder Einwirkung ist für das in seiner Art einzige Verhältnis zweier Literaturen nicht der gleichwertige Ausdruck, auf den es hier auch nicht ankommt. Wir hätten aber die verschiedenartigen Wirkungen weiter aufzusuchen, sie zu ordnen, einzuteilen und unter bezeichnende Schlagwörter zu bringen. Dazu gehört vor allem eine kenntnisvolle Belesenheit, deren ich mich nicht im entferntesten erfreue. Für meine Absicht genügt die Hervorhebung von äußerer Form mit ihrer Terminologie, Strophenbau, Anwendung von Redensarten und Bildern, Gedankengang usw.; in bezug auf letztere beweist Goldziher, daß vieles ohne Kenntnis der arabischen Muster geradezu unverständlich sei. Nachahmungen geben sich mitunter ausdrücklich als solche unter Angabe des Prototyps.

Die sichtbarste und schwerwiegende Umgestaltung der Form entstand durch Erfindung des arabistischen *Metrum*s und Strophenbaus. Die technischen Ausdrücke *מחזור*, *מסתנאב* drangen in die Ritualien; das künstliche *מושר* und *תוישר* ist mehr im Osten, sogar als Gedichtteil, bekannt. Jakob Roman brachte die Zahl der *Metra* auf 51, die er arabisch und italienisch benennt. Die Gattung von „Landstreicher-Makamen“ mit allen Künstlichkeiten, z. B.

ein Brief, der auch rückwärts zu lesen ist, Gedichte, worin ein Buchstabe nicht vorkommt, fand Gefallen. Hierher gehören auch Gedichte, worin zwei Gegenstände um den Vorrang streiten.

XIII

Der sprachliche Einfluß der jüdisch-arabischen Literatur auf die hebräisch-chaldäische im allgemeinen erforderte eine ausgedehnte Abhandlung, wenn alle Seiten von dem richtigen Gesichtspunkte aus in Betracht gezogen werden. Auch darüber können hier nur wenige Andeutungen Platz finden. Für die Anordnung eines Überblicks über so viele und mannigfaltige Gegenstände darf ich wohl die Nachsicht des Lesers erwarten.

An die hebräischen Zitate, Digressionen und Formeln in arabischen Texten anknüpfend, ist bereits (Ende XI) auf das umgekehrte Verhältnis hingewiesen worden. Allerdings war hier die Kenntnis des Arabischen nicht in dem Maße voranzusetzen, wie dort die des Hebräischen. Sonderbarerweise finden sich in Raschis Kommentaren arabische Worterklärungen neben provenzalischen oder altfranzösischen, welche bald mechanisch nachgeschrieben und nachgelesen, aber nicht verstanden wurden, wie noch heute chaldäische Bibelübersetzungen nach alter Vorschrift zwischen zweimaliger Rezitation des Textes eingeschoben werden, obwohl die Übersetzung weniger verständlich als der Text geworden ist. Josua Lorkis ediertes Schreiben an Salomon Levi enthält in einem Leydener Ms. das Zitat aus Aristoteles über Himmel und Welt arabisch, aber vom Kopisten elendlich zugerichtet. Ein arabischer Satz kommt in den Responsen des Isak Alfasi n. 122 vor. – Die arabischen Namen der Buchstaben werden angewendet, und die Unterscheidung ist durch Punkte hervorgehoben. Das arabische ابن für Abkömmling, oder Sohn, ist derart hebräisch geworden, daß Josef Caspi auf seine etymologische Verbindung des arab. mit dem hebr. אבן Stein (man denkt an „Stein und Bein“) einen Wert legt. Die arabische Schleifung des Alef durch Wa'sla erklärt die ganz isolierte Abbreviatur am Wortanfang ו' .

Das Arabische übte auf die Aussprache des Hebräischen einen Einfluß aus. Ob die schwache Aspiration des ה (wie ה) bei Karaiten hierhergehört? Selbst die Vokalisation des Targum in Mss. Jemens dürfte nach Hirschfeld (Jew. Qu. XIV, 767) auf Einwirkung des Arabischen zu setzen sein. Um auch ein Beispiel auf grammatischem Gebiete zu geben, sei bemerkt, daß Serachja b. Schealtiel zu Hiob 20, 11 erklärt, im Arabischen vertrete das femin. auch den plural, im Hebräischen sage man כל אחר (Eppenstein, Mtschr. 1902 S. 76). Diese syntaktische Ausnahme erklärt schon Samuel ibn Tibbon im Vorw. zum More. Ein Arabismus ist die Formel שמרהו צורו , in anderen Gegenden ישמרהו ; Zunz (Zur Geschichte 310) hat eine Anzahl von Eulogien der Lebenden und Verstorbenen nebst den üblichen Abkür-

zungen so gruppiert, daß sie als Kennzeichen des Landes, teilweise auch der Zeit, einer Schrift oder Inschrift dienen. Auf dem Gebiete der literarischen Formeln fehlt es überhaupt noch an einer Monographie, welche auch den fremden Ursprung so vieler „ismen“ zu erforschen hätte. Die Schlußformel „Nota bene“, in halachischen Schriften ורוק, lautet in wissenschaftlichen (זה) ורע, auch והבינהו, arab. פאפהם; die Anmerkung הערה ist das arab. תנביה. Auch die technischen Ausdrücke für Verfasser und Buch scheinen den arabischen nachgebildet: צאחב hebr. מעל; מחבר hebr. מולף; תאליף hebr. מאמר; מחברת, חבור; רסאלה (auch kleine Abhandlung) hebr. אגרת; selbst כתב Buch für ספר (auch Teil der Schriften über Pflichten) scheint nicht ohne Einfluß von כתאב eingeführt zu sein. Die Teile eines Buches heißen גזו hebr. חלק; מקאלה (Traktat, auch Abhandlung) hebr. מאמר; באב (Pforte, Abteilung) hebr. שער; פצל (Kapitel) hebr. פרק (wie alt ist diese Bezeichnung für die talmudischen Kapitel nach ihrer gegenwärtigen Einteilung?). Die Werktitel, die sich immer mehr von einer Inhaltsbezeichnung entfernen und zuletzt von der Bibelphrase beherrscht werden, entwickeln sich zuerst unter Einfluß der arabischen und bieten Analogien; sie gehen sogar in die für die Tradition sich ausgebende Kabbala über, z. B. רזא דרזין = סוד הסודות, arab. אלסראר, כשף אלסראר, schon ein dem Aristoteles untergeschobenes berühmtes Machwerk; גלי(א) א(Synh. 31 b, vgl. Dan. 2, 29) heißt erst eine um 1552 verfaßte Schrift in abweichenden, aus Palästina stammenden Mss., vgl. arab. אלסראר, כשף; zu מעיו החכמה, vgl. עיון ינבוע אלחכמה (עיון); תועליות (Levi b. Gerson) ist arab. פואיר. Selbst קשת ומגן (2 Chron. 17, 17, erst im 18. Jh.) hat wahrscheinlich eine alte Parallele. Das arab. ארגוזה behielt auch ein Übersetzer bei, ebenso אקראבאדין.

Einzelne Phrasen und Redewendungen lassen sich bis zum *Koran* hinauf verfolgen, z. B. Gott weiß und ist „Zeuge“, aber auch das rhetorische הלא תיארה, das in Josef Karos Schulchan Aruch gedrunken ist, gehört zu den demonstrativen Phrasen des *Koran*. – Diese vom Inhalt meist unbeeinflussten Einwirkungen der arabischen Denkweise auf den hebräischen *Stil* werden zu einem Merkzeichen von literarhistorischer Bedeutung auf einem Gebiete, das als eminent jüdisch anerkannt ist: „Jüngere Arabismen“ gehören zu den Merkmalen späterer Haggada. Sollten wir die hebräischen Arabismen, von denen bisher allerlei Muster ohne strenge Anordnung geboten sind, klassifizieren, so wären etwa zu unterscheiden: a) einfache Übersetzungen, wie z. B. Mathematik arab. תעאלים und ריאציה, hebr. לימודים und לימודיות, aber auch הרגליות und שמושיות, bei Josef b. Todros מחנכות, ja sogar חכמת הפרח. b) Anwendung hebräischer Wörter in ihrem arabischen Sinne, wie סבה und עלה für „Ursache“ im philosophischen Sinne. c) Anwendung von Verbalformen wie Hitpael für die arab. V. Form, arab. מתפלספה, hebr. מתפלספים; eigentlich müßte es auch hebr. מתדכרים für מתכלמון heißen, dann wäre der falschen Übersetzung und Erklärung (*loquentes*, Wortmacher) vorgebeugt gewesen. Syntaktischer Arabismus ist oben erwähnt. Hierher ge-

hört auch der Gebrauch von Präpositionen, wie ל u. dgl., was schon Samuel ibn Tibbon im Vorw. zur Übersetzung des More und im Glossar erwähnt. d) Phrasen, wovon oben Beispiele gegeben sind.

XIV

Geschichtliche Untersuchung ergibt, daß der hebräische Arabismus hauptsächlich durch die hebräischen *Übersetzungen* aus dem Arabischen eine solche Ausdehnung erhalten hat, daß eine Monographie mit Anführung der Quellen auch einen praktischen Zweck erfüllen würde, nämlich das richtige Verständnis derselben, welches oft den früheren, des Arabischen unkundigen Kommentatoren entgehen mußte. Aus der Übersetzungsliteratur, insbesondere der wissenschaftlichen, entwickelte sich nicht allein die hebräische Technologie, sondern auch der wissenschaftliche oder *diskussive* Stil überhaupt, soweit er nicht die Halacha betraf, daher לשון תכונה (ursprünglich „astronomische Redeweise“) genannt.

Das Bedürfnis, die neuen Spracherscheinungen zu erklären, machte sich frühzeitig geltend. Schon Samuel ibn Tibbon ergänzte nach einigen Jahren seine Übersetzung des More durch ein Lexidion der ungewöhnlichen Wörter. Ein Buch der Definitionen, hauptsächlich wissenschaftlicher Ausdrücke, verfaßte Ali b. Muhammed al-Djordjani (gest. 1413), welches mehrfach, auch von Flügel 1845 mit einem Anhang über Ausdrücke der 'Sufi von ibn 'Arabi (1218) ediert ist. Etwa um dieselbe Zeit verf. Menachem (Bonafoux) b. Abraham in Perpignan ein sehr ähnliches hebräisches „Buch der Definitionen“, welches Isak Satanow in der 2. Ausgabe mit Noten und neuen sachlich angemessenen Artikeln bereicherte. Eine neue Ausgabe müßte häufig die entsprechenden griechischen, syrischen und arabischen Termini beifügen. Ich habe seit 1840 Material für mittelalterliche hebr. Terminologie, neben andersartigem Material zur Kenntnis und Geschichte des Neuhebraismus, gesammelt, während es in der Literatur bis auf die neueste Zeit ohne Ausnahme nur sachliche Register gibt, nicht sprachliche Indices, welche den „Hebraismus“ eines Schriftstellers feststellen, wie z. B. die Herausgeber lateinischer Autoren die „Latinität“ registrieren. Ein solches Beispiel beabsichtigte ich, als ich mit Fr. Delitzsch die Religionsphilosophie des Karäers Ahron b. Elia herausgab (1841), allein das Buch war schon so umfangreich geworden, meine Arbeit mußte zu einem hebr. „Realindex“ zur Auffindung sämtlicher Materien und der „wichtigsten erläuterten Termen aus den Gebieten der Philosophie, Dogmatik und biblischen Geschichte“ zusammenschrumpfen. D. Cassel gab zur Ausgabe des Kusari (1853 S. 438) einen „Index philologicus“, über ungefähr 180 Wörter, worunter 18 arabische. In einer Anzeige dieses Buches (Lb. II n. 20 ff.) besprach ich (III n. 15) insbesondere „Arabismen“, u. zw. 1. Arabische Wurzeln, 2. Arab. Formen, 3. Arab. Ideenver-

bindung, 4 A. Hebräische arabisierende Formen, 4 B. Hebr. arabisierende Formation. Reiches und verschiedenartiges Material zur Geschichte des Hebräischen, insbesondere der Terminologie und Phraseologie in der arabistischen Periode bietet das III. Register von Hebr. Übersetzungen S. 1036–45 (über 1500 Wörter jeder Art). Mit notwendiger Übergehung einzelner Beiträge auf diesem Gebiete sei noch J. Goldenthals Grundzüge und Beiträge zu einem sprachvergleichenden rabbinisch-philosophischen Wörterbuche in Abhandl. der Wiener Akademie 1850 S. 419–53 (fol.) erwähnt.

XV

Wenn oben (I) im allgemeinen von dem Eindringen der arabischen Sprache in Leben und Literatur der Juden die Rede war, so soll hier ergänzend etwas über einzelne arabische *Wörter*, die sich in hebräischen Quellen finden, bemerkt werden. In allen Sprachen finden sich sogenannte *Fremdwörter*, die durch häufigen Gebrauch allmählich das Bürgerrecht erlangen und oft durch eine mehr oder weniger merkliche Umänderung den fremden Ursprung verleugnen, so daß nur Etymologen oder Philologen ihn zu finden verstehen. In unserer Zeit sind auch künstliche Versuche von Nationalisierung auf dem Gebiete der Sprache gemacht worden, z. B. die Einschaltung von e in die Verbalendung *iren*, damit der Deutsche vergesse, wem er eigentlich das entlehene Wort schuldig sei. Dergleichen machte sich im Hebräischen, bei der Verwandtschaft mit dem Arabischen, sehr einfach oder leicht. Solche Wörter erkennt der Forscher als „Arabismen“. Hier kommen aber ausschließlich arabische Wörter in Betracht, welche nicht einmal als Fremdwörter des Neuhebraismus angesehen werden können, sogar meist ausdrücklich als arabisch angeführt werden, namentlich als Original einer Übersetzung, auch neben derselben, oder zur sachlichen und sprachlichen Erklärung eines hebr. Wortes, insbesondere in der heil. Schrift, so daß wir solche Anwendung vorzugsweise im Bereich der hebr. *Exegese* und *Lexikographie* zu suchen haben, wohin die Vokabeln größtenteils aus den jüdischen Schriften in arabischer Sprache gewandert sind, z. B. aus Jona ibn Ganachs Sprachvergleichung, auf dem Gebiete des Gesetzes aus Hais Talmuderklärungen oder dem Wörterbuch. Als ich in Jugendjahren den Kommentar zur Mischna von Maimonides in der damals allein zugänglichen hebr. Übersetzung las, fing ich an, die darin vorkommenden arab. Vokabeln zu sammeln, was ich nicht zu Ende führte; hingegen setzte ich die Sammlung arabischer Wörter aus verschiedenen Schriften fort, und mein alphabetisches Verzeichnis zählt über 400 Artikel. Allein ich habe einige der ergiebigsten Quellen noch nicht ausgenutzt, z. B. Natan b. Jehiel (1105), dessen Anführungen *לשון המשנה* ich längst aus einem handschriftlichen Index zum Aruch von Muneles in Prag notiert hatte, als Kohuts Einleitung (S. VII) erschien. David Kimchis Wörterbuch bietet fast auf jeder

Seite arabische Wörter; unter den älteren Exegeten gehören hierher Abraham ibn Esra, Josef Kimchi und andere, in auffallender Weise Serachja b. Schealtiel aus Barcelona in Rom (13. Jh.), in der Neuzeit des Afrikaners Abraham Gavison Kommentar der Sprüche (1547–1605), der arabische Gedichte und Sprüche zitiert und teilweise hebräisch nachahmt. – Eine möglichst vollständige Zusammenstellung jener Vokabeln, wenigstens bis Ende 15. Jh., durch einen Arabisten, würde, wie schon in bezug auf die arabischen Quellen angedeutet worden, doppelt lehrreich sein; ich bin bereit, einem solchen mein Material abzutreten.

Eine allgemeine Bemerkung mag diesen § und damit den allgemeinen Teil dieser Einleitung abschließen. Einzelne Wörter, welche das äußere Schicksal der Judenheit zum Gemeingut machte, mögen in ihrer schriftlichen Anwendung noch keinen bestimmten Platz oder Charakter im hebräischen Stil eingenommen haben; so ist es begreiflich, daß die Kopfsteuer neben dem arabischen Artikel noch den hebräischen erhält: אהלגנייא. Zu dieser Doppeldetermination, welche in den modernen Sprachen sich wiederholt („Der Alkoran“ war noch im 19. Jh. nicht anstößig), ist ein Gegenstück die Abwerfung von אל, als ob es der arabische Artikel wäre, in פכ״ט״ו „Alphabete“. (M. Sachs, Rel. Poesie, S. 174).

XVI

Von dem Verfasser eines wissenschaftlichen Werkes erwartet man ein Wort über das Verhältnis desselben zu Vorgängern, Vorarbeiten und Quellen. Meines Wissens biete ich die erste umfassende *Bibliographie* dieses Literaturkreises mit biographischen Notizen über die Autoren, die hier sehr spärlich bekannt sind. Das selbständige Studium dieses Kreises ist nicht viel älter als ein halbes Jahrhundert. *Salomon Munk* aus Glogau, in der glücklichen Stellung eines Beamten an der Pariser Bibliothek und am Collège de France, benutzte zuerst eine Bibelausgabe (1838 ff.) zu kleineren Abhandlungen über Saadia und Tanchum; seine Ausgabe des „Führers“ von Maimonides im Original mit französischer Übersetzung ist noch heute die bedeutendste Leistung auf diesem Gebiete und wird es bleiben, wenn selbst J. Derenbourgs durch den Tod unterbrochene Ausgabe von Saadias Schriften in 10 Bänden mit der Sachkunde des Unternehmers ausgeführt wird. Auch Munk erlebte nicht die Ausgabe einer lang geplanten Auswahl; erst 1892 suchte H. Hirschfeld durch seine „Chrestomathy in Hebrew characters with glossary“, die ich in diesem Buche für jede Einzelheit angebe, dem Bedürfnis zu genügen.

Nachdem ich die Elemente des Arabischen in den Vorlesungen des Prof. Kärle an der theologischen Fakultät in Wien 1838 zurückgelegt hatte, fand ich in Leipzig als Schüler Fleischers und Mitarbeiter Fr. Delitzschs alle Anregung zum Studium des Verhältnisses zwischen Arabern und Juden. Unter anderem begann ich, mit Benutzung von Fleischers Übersetzung in seinen Vor-

lesungen über den Koran, eine hebräische Übersetzung, welche soviel als möglich auch dem arabischen Wortlaut sich anschniegen, wie Saadia sein Arabisch dem Hebräischen anpaßte, und dadurch das Studium des Korans erleichtern sollte. Ich habe dieses Unternehmen nicht ausgeführt, weil Reckendorfs Übersetzung den Büchermarkt besetzte, ohne sachlichen Erfolg. Als Mitarbeiter an Pierers Universallexikon hatte ich Veranlassung, der Literatur der Araber näherzutreten; aber die schonungs- weil kenntnislosen Eingriffe der Redaktion geboten mir einen baldigen Rückzug. Während meines Aufenthalts in Prag (1842–44) vermißte ich Mittel und Anregung zur Förderung arabischer Studien. Im Jahre 1845 legte ich dem damaligen jüdischen Culturverein⁵ unter Vorsitz meines väterlichen Freundes Zunz das Programm eines Werkes „Zur Literaturgeschichte des Mittelalters“ in 3 Teilen, in Form von Wüstenfelds Geschichte der arabischen Ärzte, vor; der 1. Teil: „Jüdisch-arabische Bibliothek“ war für den Druck vorbereitet, für welchen mir eine Beihilfe von 100 Th. bewilligt wurde; – ich bin erst nach mehr als einem halben Jahrhundert in der Lage, meinen Dank für diese – gottlob einzige – materielle Unterstützung meiner literarischen Tätigkeit öffentlich auszusprechen. In den folgenden Jahren lenkte der Artikel „Jüdische Literatur“ in Ersch und Grubers Realencyklopädie, dessen Bearbeitung Zunz und Lebrecht abgelehnt hatten, meine Forschungen auf die wissenschaftliche Literatur Europas, welche unter den Juden Bearbeiter gefunden, ein Gebiet, das fast nur von Zunz gestreift war und noch heute für die Kulturgeschichte nicht ausgebeutet ist. Als ich wiederum meine Musse dem alten Lieblingsthema zuwenden wollte, erhielt ich den Auftrag zur Herstellung eines Katalogs der hebräischen Druckwerke in der Bodleiana, der mich bis 1860 vollauf in Anspruch nahm (CXXXII, 3104 Col. u. C Seiten 4⁰). Die folgenden Jahre boten literarische und anderweitige Beschäftigung: die Redaktion der Hebr. Bibliogr. (1858–81), Vorlesungen über jüdische Literatur in der Veitel Heine Ephraimischen Lehranstalt (seit 1859), tägliche Abnahme des Eides von Juden am hiesigen Stadtgericht (1860–69), Leitung der Mädchenschule der hiesigen jüdischen Gemeinde (1869–90), Vertretung des Faches Rabbinnica an der K. Bibliothek (seit 1869). Aber bei dieser vielfachen Beschäftigung vergaß ich die Verpflichtung gegen den längst aufgelösten Culturverein und die Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, zu keiner Zeit. Sie war aber eine andere und größere, sowohl leichtere als auch schwierigere geworden. Ausgaben von Schriften und Abhandlungen über dieselbe hatten sich eingefunden, aber teilweise in Zeitschriften, welche jetzt den eifrigsten Sammelfleiß ermüden und zuweilen wie übergroßer Regen mehr Stroh als Korn fördern. Andererseits bot ein mehrmaliger längerer Aufenthalt in Oxford, wo ich bereits begonnen hatte, Materialien zu einem Katalog der *Handschriften* zu sammeln (ein andauerndes Übelbefinden gebot mir 1860 davon abzustehen), eine unverhoffte Gelegenheit, die vor langer Zeit von christlichen Gelehrten aus dem

⁵ [Der zweite Culturverein in Berlin, 1841–47].

Orient herbeigeschafften Schriften selbst zu mustern, die mir früher fast nur aus den meist ungenügenden Notizen Jo. Gagniers in Wolfs Bibl. hebr. und aus Munks während seines kurzen Aufenthalts in Oxford gesammelten Nachrichten bekannt geworden waren. Auch die von mir inzwischen durchmuster-ten und verzeichneten Handschriften in Leyden (1858), München (1878, 2. Aufl. 1895), Hamburg (1878), Berlin (1878, 2. Abt. 1897), sowie von anderen ausgeführte Kataloge boten manches für die Übersetzungen der arabischen Originale, und mein Programm umfaßte auch diese. Nachdem die religiösen Beziehungen zwischen Judentum und Islam in dem Werke: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden usw. (1877) und in der Herausgabe und deutschen Übersetzung von Simon Durans Kritik des Islam (Magazin u. hebr. Beil. VII, 1880/81, wozu ich noch die weitläufigen Noten und Exkurse schuldig bin) behandelt waren, boten zwei Preisaufgaben der Académie des Inscriptions die Gelegenheit zu einer erschöpfenden Behandlung der hebräischen Übersetzungen des Mittelalters überhaupt (1893) und der arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Damit waren verschiedene Teile meines Programms wenn auch nicht erschöpft, doch zu vorläufigen Resultaten gebracht; der Zentralpunkt für alle jene Untersuchungen war die *Beziehung der jüdischen Literatur zu anderen Literaturen des Mittelalters*, insbesondere auf dem Gebiete der Wissenschaften. In dem gegenwärtigen Buche soll der wichtigste jüdische Literaturkreis als Selbstzweck zur Darstellung kommen, die Art der Darstellung beschliesse diese Einleitung.

XVII

Das gegenwärtige Buch bietet hauptsächlich eine möglichst vollständige Zusammenstellung der *Schriften* in arabischer Sprache, deren Verfasser als Juden geboren waren, unter Angabe der etwaigen Drucke oder Manuskripte des ganzen Werkes oder eines Fragmentes, oder einer Übersetzung in irgendeiner Sprache. Spärlich sind leider, mit wenigen Ausnahmen, die stets vorangehenden Nachrichten über die Verfasser, zwischen deren chronologisch-geographischen Reihen auch anonyme aus bestimmter Zeit gestellt, die Karaiten mit * bezeichnet sind, daß die Lehre ihr Leben sei, ist schon in dieser selbst angedeutet (Deut. 32, 47), ein Prediger könnte auch den Nachruhm hineindeuten (אורר ימיו); dagegen spräche aber die große Zahl der Anonyma, deren Verfasser der Vergessenheit anheimgefallen sind. Von den Schriften sind beinahe 500 mit arabischen Titeln bekannt, und auch hier ist die Zahl der titellosen (namentlich Kommentare) und der nur hebräisch betitelten nicht gering. – Die *Quellen* verweisen auf eine frühere Zusammenstellung, wo eine solche vorhanden ist, und wiederholen nur die wichtigsten.

Von *Außerlichkeiten*, die einer Rechenschaft bedürfen, sei hier nur das

Nötigste erwähnt. Die hebräische Schrift für alles Arabische ist hier an sich, aber auch durch Rücksicht auf Korrekturen und Ökonomie gerechtfertigt. Was die soviel ventilirte *Transskription* orientalischer Charaktere betrifft, so befolge ich fürs Hebräische die alte Weise ohne diakritische Punkte, arabisches א schreibe ich dj, ט ds, ח 'h, כ kh ע 'e, צ dh, ת th, die 3 Vokale a, i, u, aber bei sehr bekannten Namen behalte ich die übliche Form (ohne Zeichen) bei, z. B. Abd, Ahmed, Hasan, Koreisch, Muhammed, Omar, Oseibia, auch Maimun (für Majmun, Meimuni), hingegen Maimonides; bei Namen, die sehr häufig sich wiederholen, ist die genaue Transskription nur an der Hauptstelle zu finden, hingegen sind Zitate in ihrer Schreibweise wiedergegeben. Der Nachteil einer Inkonsequenz ist lange nicht so groß als die Schwierigkeit, eine komplizierte Bezeichnung in der Druckerei durchzuführen. Den Artikel *al* trenne ich und verdoppele den folgenden Konsonanten nicht. – Lateinische Lehnwörter schreibe ich mit *ct*, doch mag bei eingebürgerten auch mitunter *ket* verziehen sein. – Eine arab. Ziffer, welcher nicht K. (Kap.) oder § vorangeht, bedeutet die Seitenzahl; *p.* oder §, ohne Angabe eines Buches, bezeichnet das vorliegende selbst.

Zunz verlangte für seine Schriften „lesende“ Leser; ich habe dieses Buch für nachschlagende Leser eingerichtet, auf Satzbau verzichtet, wo die Kürze eines Katalogs genügt, z. B. in der Aufzählung der Schriften. Die Anordnung der Materialien, welche während mehr als eines halben Jahrhunderts wenig geordnet sich aufgesammelt hatten, unternahm ich vor ungefähr drei Jahren; bei der Ausführung durfte ich in jeder Beziehung auf die in meinen Arbeiten vielfach bewährte Hilfe meiner aufopferungsvollen Freundin, Frl. *Adeline Goldberg*, rechnen. Die Register sind größtenteils von ihr ausgeführt; sie hat für die so schwierige Korrektur mehr leisten können, als ich selbst, und wenn noch manches der Berichtigung bedarf, namentlich unrichtige hebr. Buchstaben wegen ihrer Ähnlichkeit mit den richtigen, so kennt der Sachverständige den Grund. Die Berichtigungen im *Nachtrag* (welcher in den Registern nicht mehr berücksichtigt werden konnte) möge man nicht übersehen.

MORITZ STEINSCHNEIDER

- 1816 Am 30. März in Prossnitz, Mähren, geboren.
 1832–1833 Jüdische Studien in Nikolsburg.
 1833–1836 Schulbesuch in Prag.
 1836–1838 Studium der semitischen Sprachen in Wien.
 1838–1839 Studium in Leipzig, insbesondere bei Heinrich Leberecht Fleischer, Prof. für Arabistik.
 1839–1842 Studium in Berlin.
 1841 *Ez Chajjim, Aron ben Elias' aus Nikomedien des Karäers Syltem der Religionsphilosophie aus einem . . . Codex der Stadtbibliothek zu Leip-*

- zig ... Hrsg. u. erläutert gemeinsam mit Franz Delitzsch. Leipzig, XXX, 388 S.
- 1842–1845 Lehrer an einer privaten Mädchenschule in Prag.
- 1845 *Die fremdsprachlichen Elemente im Neuhebräischen*. Prag, VII, 32 S.
- 1845 Übersiedlung nach Berlin.
- 1847 *Manna*. (Nachdichtungen hebr. Poesie des 11.–13. Jh.) Berlin, 114 S.
- 1848 Berichterstatte der National-Zeitung und der Prager Zeitung, bei der Nationalversammlung in Frankfurt.
- 1848 Auftragserteilung zum Katalog der Hebraica in der Bodleiana, Oxford.
- 1850 Dr. phil. Leipzig.
- 1850 *Jüdische Literatur*. In Ersch und Gruber, Encyklopädie II, 27, 357–376. Englische Übersetzung 1857, Hebräische Übersetzung 1899.
- 1852–1860 *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. Berlin I–III. CXXXII, 3104, CI Kolumnen, VIII, 32 S.
- 1857 *Die Schriften des Dr. Zunz*. Berlin, 16 S.
- 1858 *Alphabetum Siracidis*. Berlin, VI, 29 S.
- 1858 *Catalogus Codicum Hebraeorum Bibl. Acad. Lugduno-Batavae*. Leiden, XXVIII, 424 S.
- 1859 *Bibliographisches Handbuch ... für hebr. Sprachkunde*. Leipzig, XXXVII, 160 S.
- 1859–1882 Herausgeber von *Hebräische Bibliographie*.
- 1859–1907 Dozent der Veitel Heine Ephraimschen Lehranstalt in Berlin.
- 1860–1869 Beamter der Jüdischen Gemeinde in Berlin für die Abnahme des Judentums.
- 1862 *Zur pseudoepigraphischen Literatur, insbesondere der geheimen Wissenschaften des Mittelalters*. Berlin, 97 S.
- 1869 *Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*. St. Petersburg, X, 268 S.
- 1869 Ernennung zum Hilfsarbeiter an der Königlichen Bibliothek.
- 1869–1890 Direktor der Jüdischen Mädchenschule in Berlin.
- 1872 Ablehnung einer Berufung an die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.
- 1875 *Die Hebräischen Handschriften der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*. München, XII, 228 S.
- 1876 Ablehnung einer Berufung an die Landesrabbinerschule in Budapest.
- 1877 *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*. Leipzig, XII, 456 S.
- 1878 *Catalog der Hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg*. Hamburg, XX, 220 S.
- 1878–1897 *Verzeichnis der Hebräischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. 2 Bde.
- 1889–1896 *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Berlin u. Leipzig, 409 S. Preisschrift der „Académie des Inscriptions“. Erschien, da er keinen Verleger fand, kapitelweise in Centralblatt f. Bibliothekswesen, Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und in Virchows Archiv. Nachdruck, zum ersten Male in einem Band, Graz 1960.
- 1893 *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin, 2 Bde.

- 1896 Ernennung zum Honorarprofessor.
* 1902 *Die arabische Literatur der Juden*. Frankfurt/M., 54, 348, 32 S.
1907 Am 24. Januar in Berlin gestorben.
1925 *Gesammelte Schriften*. Teil I. Hrsg. von Heinrich Malter und Alexander Marx. Berlin, 637 S.

Zahlreiche umfangreiche Beiträge zu fast allen Gebieten der jüdischen Literatur und Bibliographie.

Bibliographie: G. A. Kohut, Bibliography of the writings of M. St. In:
Festschrift zum 80. Gebrurtstage von M. St. Leipzig 1889, V–XXXIX.

Dazu Nachträge in *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, 1901, 1905, 1909.
F. H. Garrison, Bibliographie der Arbeiten M. St.s zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*.
25. 3 Leipzig 1932. 249–278, 552 Nummern.

RAHEL WISCHNITZER-BERNSTEIN

JÜDISCHE KUNSTGESCHICHTSSCHREIBUNG*

Bibliographische Skizze

Die jüdische Kunstforschung findet ihren Ursprung in der Anregung des protestantischen Gelehrten *O. G. Tychsen*, der im Jahre 1778 im „Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur“ einen Aufsatz „Von den mit künstlich geschriebenen Randfiguren gezierten hebräischen biblischen Handschriften“ veröffentlichte.

Sie blieb unbeachtet. Jüdische Schriftforscher, an die sich Tychsen um Aufschluß wandte, beriefen sich auf das Bilderverbot und leugneten das Vorkommen figürlicher Darstellungen in hebräischen Handschriften. Aber auch die von der romantischen Bewegung erfaßten Juden, deren Sinn der mittelalterlichen Kunst, insbesondere der Handschriftenmalerei, erschlossen war, gingen an der hebräischen Buchkunst achtlos vorüber, und *Hermann Friedländer*, der in seinen „Ansichten von Italien während einer Reise in den Jahren 1815 und 1816“ die mittelalterlichen Kunstwerke sogar „in italienischen Städten des zweiten und dritten Ranges“ eifrig verzeichnete, wußte über die jüdischen Denkwürdigkeiten in italienischen Sammlungen gar nichts zu berichten. Die erste ästhetische Reise, die Ausbeute für die jüdische Kunstforschung lieferte, war die italienische Reise von *Zunz*. Das in seinen „Hebräischen Handschriften in Italien“, 1864, veröffentlichte Material behält noch heute seinen Wert.

Bereits in den fünfziger Jahren findet man in den von Juden herausgegebenen Literaturzeitschriften verstreute Notizen über hebräische Handschriften, die eine formkritische Einstellung verraten, so im „Orient“ von *Julius Fürst* und in der „Revue Orientale“ von *E. Carmoly*. Hebräische illuminierte Handschriften werden in den Paläographien von *Westwood* und von *Silvestre* veröffentlicht.

Jedoch erst die in den siebziger und achtziger Jahren einsetzende Katalogisierarbeit in den großen öffentlichen Handschriftensammlungen ermöglichte die methodische Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. *Zotenberg* in der Bibliothèque Nationale in Paris, *Steinschneider* in München und Berlin, *Margoliouth* im British Museum und *Neubauer* in der Bodleiana, Har-

* Festschrift zu Simon Dubnows siebzigsten Geburtstag 1930, 76–81, mit einem für diesen Nachdruck verfaßten Zusatz.

kavy und *Strack* in der Öffentlichen Bibliothek in Petersburg registrieren den Bestand an hebräischen Handschriften und vermerken gelegentlich vorkommende Bilder und Zierat. *Neubauer* veröffentlicht Faksimiles hebräischer Handschriften der Bodleiana, während die Palaeographic Society schon früher in ihrer „Oriental series“ Blätter aus hebräischen Kodices reproduziert hatte. *Reinh. Horning* veröffentlicht den Zierat karäischer Handschriften des British Museum. *Chr. D. Ginsburg* bringt eine Auswahl von Blättern aus Bibelhandschriften heraus.

Der erste Versuch einer systematischen kunstwissenschaftlichen Bearbeitung wurde erst nach der englisch-jüdischen historischen Ausstellung in London von 1887, die viel Anregung brachte, unternommen, und zwar im Kreise der Gründer der „Gesellschaft für Sammlung und Konservierung von Kunst- und historischen Denkmälern des Judentums“ in Wien. *Neubauer* in Oxford, korrespondierendes Mitglied der Wiener Gesellschaft, empfahl einen Bibelkodex der Bodleiana zur Veröffentlichung. Zunächst wurde jedoch das Gebiet der Haggadahillustration in Angriff genommen. Mit Unterstützung der Gesellschaft wurde 1898 von *David Kaufmann*, dem Orientalisten *Dav. Heinr. Müller* und dem Kunsthistoriker *Julius von Schlosser* die „Haggadah von Sarajewo“ herausgegeben. Außer den genannten Handschriftensammlungen standen den Herausgebern das Nürnberger Nationalmuseum, das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau, die Sammlungen von *Albert Wolf* in Dresden, von *Rothschild* in Paris, vom *Earl of Crawford* und vor allem die kostbare Sammlung von *D. Kaufmann* selbst zu Gebote.

Eine einem illuminierten Machsor gewidmete Studie hatte bereits 1884 *Bernh. Ziemlich* im „Magazin für Geschichte, Literatur und Wissenschaft des Judentums“ veröffentlicht. Noch lange vor Erscheinen der Haggadah von Sarajewo wurde eine monumentale Publikation geplant, die 1905 erschien, das „Ornement Hébreu“ von dem Hebraisten *Baron David Günzburg* und dem Direktor der Öffentlichen Bibliothek in Leningrad, *W. W. Stassoff*. Sie behandelte hauptsächlich die Bibelfragmente der *Firkowitsch-Sammlung* und bestand aus einem Tafelband mit kurzer Beschreibung der Handschriften. Durch die katalogartige Anordnung der Ziermotive, die zum Teil aus der Schriftseite herausgenommen waren, büßte die großartige Publikation einiges von ihrem wissenschaftlichen Wert ein. *Moïse Schwab* bearbeitete die Handschriften der *Bibliothèque Nationale* und Objekte der jüdischen Abteilung des *Musée von Cluny* in der „Revue des Etudes Juives“. *Albert Wolf* veröffentlichte seine archivalischen Studien über jüdische Künstler in den „Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde“, die etwa um die gleiche Zeit eine Übersetzung der Untersuchungen *Mathias Bersohns* über polnische Holzsynagogen des 17. und 18. Jahrhunderts aus dem Polnischen brachten. Dort erschien auch *M. Grunwalds* Studie über die Grabsteine portugiesischer Juden. Dem portugiesischen Friedhof in *Ouderkerk* widmete eine Schrift *D. Henriques de Castro*. *Moses Gaster* reproduzierte in seinem Buche

„Hebrew illuminated Bibles of the 9th and 10th centuries“, 1901, den Zierat aus einigen Handschriften seiner Sammlung.

Die aufgezählten Veröffentlichungen bieten mit Ausnahme der Haggadah von Sarajewo keine systematischen kunstgeschichtlichen Untersuchungen. Sie beschränken sich in der Hauptsache auf Abbildung des Materials und inhaltliche Ausdeutung der Bilder. Wenn auch die Aufstellung einer jüdischen Ikonographie in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden darf, für die Forschung ist neben dem, was dargestellt wird, das „Wie“, das „Woher“, das „Wann“ und das „Warum“ wichtig. Von diesem Gesichtspunkte aus bleiben die Beiträge *Heinrich Fraubergers* in den „Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler“ in Frankfurt a. M., 1900–1909, wie wertvoll sie auch sind, rohes Material. Frauberger verwertete, außer selbst-gesammelten Denkmälern bzw. selbst besorgten photographischen Aufnahmen und Zeichnungen, Bersohns Veröffentlichungen sowie die Ausführungen Franz-Paschas in „Baukunst des Islam“, Handbuch der Architektur, II, 3, 2, 1896, wo von einem jüdisch-arabischen Stil gesprochen wird.

Die Krakauer Akademie der Wissenschaften veröffentlichte in ihren Berichten eine Reihe auf ihren Expeditionen aufgenommenener Synagogenbauten in Polen.

In der Ukraine, Polen und Litauen gesammeltes Material, sowie die westeuropäischen Veröffentlichungen wurden von *Rahel Bernstein* (R. Wischnitzer) in der „Jüdischen Enzyklopaedie“, Leningrad (russisch), und in einem Aufsatz in der „Geschichte des jüdischen Volkes“, Moskau 1914 (russisch) behandelt.

1915 veröffentlichte *A. Grotte* in einem Bande der Frankfurter Mitteilungen seine Aufnahmen und Untersuchungen über deutsche, böhmische und polnische Synagogen, wobei er Anregungen von *M. Balaban* verwertete, der in seinen historischen Schriften eine Menge kunstgeschichtliches Material zusammengebracht hatte. Balaban behandelte 1929 die jüdischen Kunstdenkmäler in Polen zusammenfassend in „Zabytki historyczne Żydów w Polsce“.

Im „Buch von den polnischen Juden“, Berlin 1916, erschien ein Aufsatz von *Rahel Wischnitzer-Bernstein* über die synagogale Kunst in Polen und im Jahre 1918 in der Zeitschrift „Der Jude“ eine Darstellung der Typen jüdischer Grabmäler auf Grund einer Untersuchung der alten Friedhöfe in Prag und Wien.

Aufsätze in der allgemeinen Kunstpresse, von *Grotte*, 1918, in den „Monatsheften für Kunstwissenschaft“, von *Elisabeth Moses*, 1926, in der „Zeitschrift für Bildende Kunst“, *Woermanns*, wenn auch spärliche Ausführungen über Synagogen in seiner „Geschichte der Kunst“, 2. Aufl., 1920, V, 4, 3, 1, *Kühnells* Abbildungen von Synagogen in Spanien in „Maurische Kunst“, 1924, *Elie Lamberts*, Ausführungen über das gleiche Thema in „Tolède“, 1925, trugen einiges zur Weckung des Interesses für jüdische religiöse Kunst bei.

Die Entdeckung *Sarres*, daß der in der islamischen Abteilung des Kaiser-Friedrich-Museums befindliche mittelalterliche Teppich ein Synagogenteppich ist (veröffentlicht im „Burlington Magazine“, 1929), basiert auf der Kenntnis des „Ornement Hébreu“ von *Stasoff* und *Günzburg*.

In den Jahren 1922–24 wurden in der hebräischen Zeitschrift für Kunst und Literatur „Rimon“ und deren jiddischer Ausgabe „Milgrom“ Beiträge über synagogale Wandmalereien von *E. Toeplitz* und über die Entwicklung einzelner Darstellungsmotive in der jüdischen Kunst von *Rahel Wischnitzer* veröffentlicht. Der Handschriftenillustration waren ferner Aufsätze von *Rahel Wischnitzer* in „Revue des Etudes Juives“, 1921, und in „Jewish Quarterly Review“, 1922, gewidmet. Material über Illumination enthält die „Paleografia ebraica“ von *C. Bernheimer*, 1924.

Eine Monographie der Haggadah größeren Umfangs, in der Anlage der über die Haggadah von *Sarajewo* nicht unähnlich, gaben *Bruno Italiener* mit *A. Freimann*, *A. L. Mayer* und *Ad. Schmidt* 1929 heraus, in deren Mittelpunkt eine mittelalterliche Haggadah der Darmstädter Landesbibliothek steht.

Aufsätze monographischen Charakters zur jüdischen Kunstgeschichte erscheinen in der „Encyclopaedia Judaica“ und im „Jüdischen Lexikon“.

Die in den letzten Jahren herausgebrachten Kataloge jüdischer Altertümer bedeuten einen erheblichen Fortschritt gegenüber den älteren, indem sie sich bemühen, der kunstgeschichtlichen Bedeutung der Objekte gerecht zu werden. Der Katalog von *Robert Bruck*, „Die Malereien in den Handschriften des Königreichs Sachsen“, 1906, der einige wichtige hebräische Handschriften in Leipzig und Dresden beschreibt, behandelt diese noch ziemlich oberflächlich. Eine mustergültige Publikation ist indessen der Katalog von *Arthur Zacharias Schwarz*, „Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek Wien“, 1925. Auch der Katalog der vom Verein „Jüdisches Museum, Breslau“ veranstalteten Ausstellung von *Hintze*, 1929, ist eine sehr beachtenswerte Leistung, ebenso die Beschreibung hebräischer Handschriften von *Rosy Schilling* in „Die illuminierten Handschriften ... in Frankfurter Besitz“, herausgegeben von der Frankfurter Bibliophilen Gesellschaft, 1929. Wichtig für die jüdische Kunstwissenschaft ist der von *D. Blondheim* in der „Jewish Quarterly Review“, XIX, veröffentlichte portugiesische Traktat über Handschriftenillumination.

Eine starke Anregung auf dem Gebiete der Erforschung synagogaler Kunst bot die 1916 erschienene Publikation von *Kohl* und *Watzinger* über die „Antiken Synagogen in Galiläa“. *R. Krautheimers* „Mittelalterliche Synagogen“, 1927, stellen einen Versuch dar, auf Grund des dort und bei *Grotte* veröffentlichten, sowie im Besitz der Frankfurter Gesellschaft befindlichen Materials die Typen der Synagogenbaukunst zu charakterisieren.

Unverkennbar ist der Einfluß der Theorie *Strzygowskis* über die Abhängigkeit der altchristlichen Kunst vom Judentum (vgl. „Ursprung der christ-

lichen Kirchenkunst“, 1929) auf die neuzeitliche jüdische Kunstforschung. Er bestimmte die Gedankengänge *Sukeniks* bei der Beurteilung der Bedeutung der von ihm in Bet Alfa 1928 ausgegrabenen Synagoge. Den Zusammenhängen der altjüdischen und der altchristlichen Kunst ist *Rahel Wischnitzer* in einer Untersuchung über den Ursprung der Chanukkalampe, in „Revue des Etudes Juives“, 1930, Jubiläumsheft, nachgegangen.

Abschließend läßt sich sagen, daß die Forschungsarbeit auf dem Gebiete des jüdischen Kunstschaffens nur langsam vorwärts schreitet. In letzter Stunde höre ich von einer in polnischer Sprache 1929 in Krakau erschienenen Schrift von *Zofja Ameisen* über eine illuminierte Bibelhandschrift. Noch entwickelt sich die Arbeit derer, die sich mit dem jüdischen Kunstschaffen befassen, mehr nach der Breite, als nach der Tiefe hin. Es herrscht der Typ des Mappenwerkes mit wenig Text vor, wie die neuerdings in Paris erschienene Publikation „Hebraica, Documents d'art juif“ mit einem Vorwort von *Henri Guttman*, oder des kompilativen Handbuches jüdischer Kunstgeschichte, das infolge fehlender Vorarbeiten, den Stoff lose nebeneinanderreihet, ohne den Zusammenhängen weiter nachzugehen.

Ein Handbuch diesen Typs ist *Karl Schwarz*'s „Die Juden in der Kunst“, Berlin, 1928, und *Ernst Cohn-Wieners* „Die Jüdische Kunst“, Berlin, 1929, wobei in dem letzteren von jüdischer Kunst als einer Einheit bereits gesprochen wird. Von *Rudolf Hallos* wertvollen Veröffentlichungen, hauptsächlich über Kasseler jüdische Kult- und Kunstdenkmäler wäre seine „Kasseler Synagogengeschichte“, Kassel 1932, besonders zu erwähnen. Im Jahre 1935 erschien in Berlin *Franz Landsbergers* kurze „Einführung in die Jüdische Kunst“, ein Versuch, das viel diskutierte Problem eines jüdischen Stils zu analysieren. *Rahel Wischnitzers* „Symbole und Gestalten der Jüdischen Kunst“ (Berlin 1935) war ein Versuch einer systematischen Darstellung der Ikonographie der religiösen jüdischen Kunst. Die Frankfurter Gesellschaft zur Erforschung Jüdischer Kunstdenkmäler brachte noch 1937 eines seiner Notizblätter heraus. Diese letzte Nummer war von *Hermann Gundersheimer* und *Guido Schoenberger* bearbeitet. Das „Jüdische Gemeindeblatt“ Berlin, das die Ausstellungen des Jüdischen Gemeindemuseums regelmäßig besprach, brachte noch im April 1938 einen illustrierten Aufsatz über einige Kunstgegenstände im Museum.

RAHEL WISCHNITZER-BERNSTEIN

1885 In Minsk, Weißrußland, geboren.
Diplom-Architekt 1907, E. S. A., Paris; M. A., NYU, 1944, studierte an den Universitäten in München, Heidelberg und Berlin.

- 1912–1913 Mitarbeiterin an der *Jewrejskaja Enziklopedija*.
- 1922–1924 Herausgeberin der hebräischen Kunstzeitschrift *Rimmon*, Berlin und *Milgrom* (Jiddisch).
- 1928–1934 Redakteurin und Mitarbeiterin an der *Encyclopaedia Judaica*.
- * 1930 *Jüdische Kunstgeschichtsschreibung*. Festschrift Simon Dubnow, 76–81.
- 1931 *Von der Holbeinbibel zur Amsterdamer Haggadah*. MGWJ (75), 269–286.
- 1934–1938 Leiterin des Jüdischen Museums in Berlin.
- 1935 *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*. Berlin, VIII, 160 S.
- 1935 *Les Manuscrits à Miniatures de Maimonide*, Gazette des Beaux-Arts, Juli-Aug., 47–52.
- 1936 *Die messianische Hütte in der jüdischen Kunst*. MGWJ (80), 377–390.
- 1941 *The Conception of Resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura-Synagogue*. Journal of Biblical Literature (60), 43–55.
- 1941 *The Samuel Cycle in the Wall Decoration of the Synagogue at Dura-Europas*. Proceedings of the American Academy for Jewish Research, XI, 85–103.
- 1944 *The Sabbath in Art*. In: A. E. Millgram, Sabbath, the Day of Delight. Philadelphia, 319–332.
- 1945 *Studies in Jewish Art*. Jewish Quarterly Review, N.S. 36, 47–59.
- 1948 *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*. Chicago, XII, 150 S., 50 illus.
- 1949 *The Esther Story in Art*. In: Ph. Goodman, The Purim Anthology. Philadelphia, 222–249.
- 1949 *Judaism and Art*. In: Louis Finkelstein, The Jews, their History, Culture, and Religion. New York, 984–1010.
- 1952 *Jewish Art*. In: The Jewish People. Past and Present. Vol. III, 268–325.
- 1955 *Synagogue Architecture in the United States*. Philadelphia, XV, 204 S., 149 illus.
- 1956– Professor für Kunstgeschichte, Stern College, Yeshiva University, New York.
- 1964 *The Architecture of the European Synagogue*. Philadelphia, XXXII, 312 S., 246 illus.
- 1964 *Rembrandt's so-called 'Synagogue' in the Light of Synagogue Architecture*. The Abraham Weiss Jubilee Volume, New York, 129–137.
- 1964 *The Ordeal of Bitter Waters and Andrea del Sarto*. For Max Weinreich on his 70th Birthday. New York, 265–268.

Zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften und Beiträge zu Festschriften und Sammelwerken (auch über nichtjüdische Künstler wie Titian, Giorgione, Rembrandt, etc.).

IMMANUEL LÖW

DER KUSS*

Inhalt

- I. a) Einleitung. b) Allgemeines. c) Einteilung.
- II. Sprachliches.
- III. Wer küßt sich? a) Verlobte. b) Kinder und Eltern. c) Verwandte. d) Un-erlaubte Küsse. e) Idole und Tiere.
- IV. Wo küßt man? a) Mund. b) Kopf, Auge, Gesicht. c) Hand d) Fuß, Knie. e) Kleider, Gebäude.
- V. Wann küßt man? a, b) Frieden und Freundschaft. c) Huldigung und Weihe. d, e) Gruß und Wiedersehen. f) Abschied. g) Tod. h) Gruß und Abschied vom Vaterlande.
- VI. Gesetz und Kultus. a) Halacha. b) Ethisches. c) Kultus.
- VII. Eschatologisches. a) Offenbarung als Gotteskuß. b) Tod im Gotteskuß. c) Ja-kobs Bild im Gotteskuß. d) Gotteskuß als Auszeichnung. e) Makrokosmischer Kuß.
- VIII. Folklore.
- IX. Poesie.

I

a) *Einleitung.* In unfreiwilliger Muße einer längeren Untersuchungshaft habe ich versucht, eine alte Arbeit zu ergänzen. Im Jahre 1882 habe ich als Gelegenheitsschrift zur Hochzeit eines seither heimgegangenen Jugendfreundes ein Quartheft von 22 Seiten unter dem Titel: A csók (der Kuß) erscheinen lassen. Das ungarisch geschriebene Heft blieb naturgemäß auf einen kleinen Kreis Bekannter beschränkt und auch Wünsche unbekannt, der in der Festschrift zu Ehren meines Lehrers, des Prof. Israel Lewy ש"ץ eine Abhandlung: der Kuß in Talmud und Midrasch veröffentlichte und dann als: der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch (Breslau 1911, 59 S., 8^o), durch einen einleitenden Abschnitt aus der Bibel ergänzt, neu herausgab. Wünsches übersichtliche Darstellung hat mit Recht Bachers Beifall gefunden (Deutsche Litztg. 1911 Nr. 40, 2512. Bemerkungen zu Wünsche bietet REJ 67, 138). Auch sonst ist aus jüdischen Quellen manches über den Kuß zusammengestellt worden (Hamburger, R. Enc., J. Enc. sv Kiss, Ozar Jisrael sv něšikā, Krauss, Talm. Arch. 3, 246 Note 67 ff. Preuß, Bibl.-talm. Medizin 94).

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (65) 1921, 253–276, 323–349.

Im allgemeinen ist ja die Literatur über Kuß und Küssen nicht arm. Jan Nicolai Everard (Joannes Nic. Secundus 1511–1536 in Utrecht) hat unter dem Titel *Basia* 19 Gedichte über den Kuß geschrieben, die Passow 1807 ins Deutsche übersetzt, Weidmann 1899 neu aufgelegt hat. Auf Passows Übersetzung verweist Goethe (*Über Kunst und Altertum*, I, 3 [1817]: Deutsche Sprache. Jub.-Ausg. 37, 92), der den Geist des Johannes Secundus in folgenden Worten apostrophiert:

Lieber, heiliger, großer Küsser,
 Der du mir's in lechzend atmender
 Glückseligkeit fast vorgetan hast!
 Wem soll ich's klagen? Klagt ich dir's nicht!
 Dir, dessen Lieder wie ein warmes Küssen
 Heilender Kräuter mir unters Herz sich legten.
 Daß es wieder aus dem krampfigen Starren
 Erdtreibens klopfend sich erholte.

(2. 11. 1776. Weim. Ausg. I, 2, 317. Jub.-Ausg. 2, 295). Im 17. und 18. Jh. wurden dem Kuß gelehrte Dissertationen gewidmet. Von völkerkundlichem und literarisch-kulturgeschichtlichem Standpunkte hat der Däne Kristoffer Nyrop 1897 die Frage behandelt (*The Kiss and its History* by Dr. Christopher Nyrop, translated by W. F. Harvey, London, 1901). Die deutschen schriftsprachlichen und mundartlichen Bezeichnungen des Kusses hat Th. Siebs in ein gewisses System zu bringen gesucht (*Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk.* – X, 1903 – Nr. 1, 2).

Einleitende Betrachtungen und Proben aus deutschen Schriftstellern bietet v. Schönthan, *der Kuß* (Univ. Bibl. Nr. 2311). Dazu v. Schönthan, *der Kuß: 10 Bilder mit Gedichten*. Berlin 1891. Aus anderen Gesichtspunkten betrachtet O. Scheuer die Frage (*Z. f. Sex. Wiss.* VII, 1911, – Nr. 7, Fkf. a. M.).

b) *Allgemeines*. Der nächste Anlaß für die jüdische Literatur, vom Kusse zu sprechen, war der Kuß des Hohenliedes. Der Kuß der Leidenschaft, mit dem das HL beginnt – Scheffel nennt den Kuß das stumme Hohelied der Liebe – wurde in Synagoge und Kirche, wie das ganze Büchlein, allegorisch umgedeutet. Die Ranken agadischer Schriftauslegung überspinnen das HL. Im Banne der allegorischen Auffassung steht fast die ganze jüdische Schriftauslegung. Schon das Targum ist nur Wiederhall des Midrasch. Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes (HL 1, 2): Gott hat mit uns in der Offenbarung gesprochen, wie jemand, der seinen Nächsten küßt. Die Offenbarung wird im Symbol des Kusses angeschaut (s. weiter unten). Der Kabbala, besonders dem Sohar, ist der Gedanke sehr willkommen. Er küsse mich usw.: jeder Kuß ist dazu bestimmt, Geist mit Geist, niedere Geister mit höheren zu verbinden (Sohar 1, 70 a. 137 a. 2, 124 b. 253 b. 254 a. 356 b).

Tobia b. Eliezer in Kastoria (1097) sieht eine Hindeutung auf die Länge des Exils darin: Gott möge Elia, den Propheten, senden und Israel im Kusse erlösen (Salfeld HL 141).

Raši (1040–1105): die Gemeinde Israels betet im Wittum des Exils, der König des Friedens möge sie, wie vor Zeiten, auf den Mund küssen, wie der Bräutigam die Braut. Auch sein Enkel, R. Samuel b. Meir, sieht die Sehnsucht des im Exil leidenden Israel in dem Bibelvers angedeutet. Mose Ibn Tibbon (um 1260) und Levi b. Gerson (1325) sehen im Kusse Gottes die Vereinigung mit dem aktiven Intellekt. Abraham Ibn Esra (1167) läßt wohl die wörtliche Erklärung zu Worte kommen, sieht aber im HL die Allegorie der Geschichte Israels und im Eingangsvers: er küsse mich usw. den Hinweis auf Abraham: dieser ist der Stamm, und der Kuß die Gotteslehre, die ja Abraham in allen Einzelheiten befolgte.

c) *Einleitung.* Man wird sich nicht darüber wundern, daß die Schriftgelehrten über den Liebeskuß ziemlich frostig urteilen. Sie kennen nur drei bzw. vier Arten des Kusses, die nicht tadelnswert sind, alle anderen sind Albernheit: *tiflūt*. Die Umdeutung des HLs wurzelt ja auch in dieser Anschauung. Der leichte Sinn, der sich in Theokrits Wort (3, 20)¹ „auch in dem nichtigen Kuß schon lieget ein süßes Behagen“ äußert, war den Schriftgelehrten fremd. Ihnen galten nur die Küsse der Weihe, des Wiedersehens und des Lebewohls (und der Verwandtschaft) für voll (B. r. 70, 12. Schem. r. 5, 1. Deb. r. 11 Ende. Rut. r. 2, 21. Tanch. Schem. 25. M. Sam. 14, 5. M. Till. 2, 12. Jalk. I, 124. 174. Jalk. Sam. 108. Bacher, Rabbanan 95. Sechel tob I, 131 Buber zu Gn. 29, 11).

Hermann Waldows Dreiteilung ist allerdings poetischer als die nüchterne der Schriftgelehrten:

Drei Küsse gibts, die aus dem Himmel stammen:
Zuerst der Mutter Kuß, dann, wenn entzückt
Zwei Herzen rein in heiliger Glut entflammen,
Und den der Tod auf unsre Lippen drückt.

II. Sprachliches

Umarmen und küssen heißt biblisch: a) *חבק* und *גשק*. Dies Wort für Umarmen hat sich als biblische Reminiszenz im Midrasch vielfach erhalten, das richtige mischnische, aus dem Aramäischen entlehnte ist aber b) *גפף*.

a) ist reichlich zu belegen: 1. *לחבקה ולגשקה* Bote Midr. 2, 12. Ozar Midr. 237. – 2. *מחבק ומגשק* Echa r. 43 a Buber. Ozar Midr. 329 a. Alph. Akiba 39 Wertheimer. Ozar Midr. 418 b, 456 a. Schem. r. 1, 26. Ozar Midr. 399 a. Schem. r. 5, 1. Raši HL 8, 5. Snh. 63 b. Jalk. I, 146 f., 45 a. B. r. 83, 5. Koh. z. 84 Buber. Jalk. Koh. 966. Ozar Midr. 244 a. – 3. *חבק וגשק* Ozar Midr. 348 b, 532 a. Tanch. Naso (6). Ozar Midr. 459 a. Krauß, Leben Jesu 38 n. 13. *זה את זה ונשקו זה את זה* Ozar Midr. 380 b. – 4. *ויחבק ויגשק* Ozar Midr. 344 b, 323 a, 335 b, 340 b. Krauß, Leben Jesu 136, 4; 140, 8. Ozar

¹ Wiederholt in dem für unecht gehaltenen Idyll 27, 4.

Midr. 348 b. – 5. נחבקינ ונושקין Echa r. 75 a Buber. – Zu חבק stellt Raši Gn. 32, 25 אבק.

b) 1. המגפה והמנושק T Snh. X 430, 15; jVII 25 b, 34; M T 66, 20; Sifre 93 a. Echa r. 15 Buber. Pesikta 115 a. Jalk. II, 257, 350. Machiri Spr. 20 a נגפפו ומנושקו j Sabb. II 5 b, 71; Abot Natan 115 b, 9. יה יה Sifra Bech. 112 a, 28. יה יה Echa r. 17 b ff. – זא"ז Ozar Midr. 81 a, 115 b. Alph. Akiba, 83 Wertheimer. יה יה אותו T Toh. III 663, 9.

2. גיפפו ונושקו Joma 66 b. LA גיפפו R H u. A. גיפפו Ozar Midr. 246 b. נפפתו ונושקתו Jalk. I 301 d, 4 u. נפפו ונושקו זל"ז Abot Natan 49 a, 7 Sefer Mušar 17 penult. Bacher. –

3. גיפוף ונישוק Snh. 56 b.

4. Aramäisch: גפפין ונושקין Echa r. 42 b Buber. גפפת ונושקת ליה Tobit Chald. Text c. 11 p. 15, 7, Neubauer. גפפתיה ונושקתיה j Er. III, 20 d, 62; 24 d, R H Er. 81 a l Z. Tanch. Noach n. 248 Buber. Beth hamidr. 3, 130 Ozar Midr. 82 b Targ. Gn. 29, 13. Targ. גפף für T W חבק Gn. 33, 4. Thr. 4, 5. Koh. 3, 5. 4, 5. – Maim. Kel. 9, 2, p. 133 Dbg.

5. Pleonastisch mit beiden verbunden: Zunz g. V. 120 n. a. – Ozar Midr. 507 b Jalk. Kön. 224. Ozar Midr. 115 a. Schir r. 8, 1. Elija r. 30 p. 612, Warschau p. 163 Friedm. Echa r. 19 b Buber, El. r. 147, 149 Warschau 21, 21; 22, 19, 28; 81, 21; 88, 5; 153, 20. El. z. 195, Friedm. – Koh. r. 3, 5, S. Mušar 3, 1 Bacher.

Biblich heißt küssen nāšak. Falsch ist die Konjekture für יישק Gn 29, 11. Joüon REJ 63, 310. Mit dem Acc. den Mund küssen, mit ש Hand, Schulter, Wange usw. Abr. Ibn Ezra H L 1, 1. R M b N Gn 29, 9. Abulwalid sagt: eigentlich ist der Kuß der Zusammenstoß der Lippen der sich Küssenden (W B sv): פגישת שפת המנושק והמנושק Mischnisch T Chag. II 234, 2. T Nid. V 646, 34. T Naz. IV 289, 14. T Sabb. VI 117, 17. T Suk. IV 198, 16. Ozar Midr. 366 b.

nēšikā T Snh. X 430, 18. b 73 b. Ozar Midr. 126 a.

Hebr.-aram. nšḳ, küssen, hat Lagarde gegen die Lautgesetze mit arab. nšḳ, riechen, zusammengestellt. Gegen die Bedeutungsentwicklung von küssen aus riechen läßt sich nach Siegmund Fränkel (Oest. Monatschr. f. d. Or. 1889 S. 145 und Siebs a. O. S. 4 n) nichts einwenden, und neuere Theorien über die ursprüngliche Bedeutung des Kusses würden hierzu stimmen. Fränkel vergleicht arab. faḡama „riechen“ und „küssen“, mafḡūm „wohlriechend“. Siebs fügt hinzu, „daß wir einige germanische Ausdrücke für den Kuß kennen, die sehr eng mit dem Worte „schmecken“ zusammenhängen, das in älterer Zeit und in großen Gebieten heute noch riechen bedeutet.“ Er irrt aber, wenn er für das Beriechen als Liebkosung Gn 27, 26 anführt. Isak sagt zu Jakob: „Komm doch und küsse mich, mein Sohn. Er trat hinzu, küßte ihn – da roch er den Geruch seiner Kleider und segnete ihn.“ Das Riechen gehört nicht zur Liebkosung, sondern zum Wiedererkennen des von der Jagd heimgekehrten Esau.

III. Wer küßt sich?

a) *Verlobte*. Der spröde Josef weigert sich in späterer Legende, seine Braut Aseneth zu küssen (Oppenheim, Josef und Aseneth 23, 38). Deutsch-jüdische Ehrbarkeit spiegelt sich in dem Berichte aus Hamburg – Anf. d. 18. Jh. –: der Nachbar des Bräutigams reicht diesem am Tag vor der Hochzeit ein Glas Wein, nimmt seinen Arm und legt ihn um die Braut. Das Brautpaar küßt sich darauf hinter einem Hut, wie ihn die Juden zu tragen pflegen, wenn sie in der Synagoge sind² (Grunwald, Mitt. I, 86 aus Seligmann, Jüdische Zeremonien, Hmbg. 1722). Halachische Bedenken gegen Kuß und Umarmung der Verlobten: G. A. Meil Šedākā Nr. 19.

b) *Kinder und Eltern*. Der Mensch wird im ersten seiner sieben Lebensalter, als Kind, von allen – besonders Frauen, T Toh. III, 663,9 – umarmt und geküßt (Koh. zutta 84 Buber). Pharao umarmt und küßt das Kind Moses (Sch. r. 1.). Eine Frau schickt ihr Kind zu einer andern. Diese bückt sich darüber und küßt es; dadurch werden sie befreundet (Jelamd. Noach 26 f. 32 b bei Grünhut S. ha-likkutim VI).

Nach heutigem syrischen Aberglauben würde man ein Kind ins Unglück stürzen, wollte man es im Schlafe küssen (ZDPV 7, 105). Küßt man seine Füße, so wächst es nicht mehr (116). Man soll kleine Kinder nicht auf die Sohle küssen, weil sie davon verkrüppeln. Küßt man sie auf den Nacken, so werden sie jähzornig (Canaan. Abergl. 39). Um ein Kind vom Geifern zu heilen, soll man es von einem Neger küssen lassen.

Wer dem Moloch ein Kind darbrachte, küßte es – wenn der Bericht sich nicht auf den Götzen selbst bezieht – vor der Opferung – so malt der Midrasch den furchtbaren Vorgang aus (Tanch. Waethch. Zus. 2.). Die Mutter küßt ihre Söhne vor deren Märtyrertod (Elija r. p. 612, Warschau). Das eigene tote Kind soll man nicht küssen (Šemirath hanefeš 20 a).

Man soll in der Synagoge das eigene Kind nicht küssen, und soll dies auch in Gegenwart des Lehrers nicht tun. In der Synagoge soll sich ausschließlich die Liebe zu Gott äußern (S. Chašidim 432 Wist., Chaje Adam, B. hakenes. 17). Andererseits wird von einem Frommen berichtet, er habe seine Kinder nur geküßt, wenn die Freude über eine Mišwā ihn erfüllte und sein Herz von der Liebe zu Gott bewegt war, damit seine Denkkungsart sich in ihr Herz verpflanze (S. Chaš. 1031 Wist.).

Jakob hat den Josef nie mehr geküßt (Kalla r. 3 n 78 Romm. Derech ereš Zutta 1), beim Wiedersehen nicht, weil er gerade das Schema rezitierte (Gaon Lyck Nr. 45 p. 1 und Buber dazu 17. Toratan schel Risch. 2, 5. Hg. 647 n 22). Küsse Weib und Kind (Ozar Midr. 372 b), den Sohn (Gitt. 57 b. Leschōn Chašidim – Jerusalem 16 a–f 17 a Wertheimer).

² Der „Schabbesdeckel“. – Bei Jökai heißt ein dreieckiger Hut (Dreimaster): sabbesztekli, Nationalausgabe: 43, 7, 8, 12, 44, 76. 51, 68.

c) *Verwandte*. Geschwister küssen sich: Esau und Jakob Gn. 33, 4, Josef und die wiedergefundenen Brüder 45, 15, Ahron und Moses Ex. 4, 27. Verwandte: Jakob und Rahel Gn. 29, 11, Jakob und Laban 29, 13, Jethro und Moses Ex. 18, 7, Noemi, Orpa und Rut 1, 9. 14. Reguel küßt den Tobia (Tobit 7, 6).

d) *Unerlaubte Küsse*. Vom Kusse der Verführung lesen wir Spr. 7, 13. Besondere Buße wird im Mittelalter dem auferlegt, der fremde Frauen küßt (Rokeach Nr. 13).

e) *Idole und Tiere*. Götzen und Tiere werden geküßt. Den Josua läßt die Agada einen Ochsen küssen, daher habe dieser eine haarlose Nase (Alph. Ben Sira 25 a, 3 Steinschn. Schudt 6, 164). Europa küßt den Stier, der sie entführt (Moschos, Idyll. 2, 96). – Vom Kusse des Leviathan: Alph. Ben Sira Ozar Midr. 37 b. David küßt die Spinne, die ihn errettet hat. (Alph. Ben Sira 24 b Steinschn.)

Idole werden geküßt (Schir. r. 38 b Snh. 7, 6 b. 60 b, 63 b, A.Z. 12 a). Daniel aber küßt Nebukadnezars Idol nur, um das hohepriesterliche Stirnblech aus dessen Mund zu nehmen (Schir. r. 7, 9). Wer das goldene Kalb küßte, dessen Lippen verwandelten sich in Gold (P der. Eliezer 45). Die Vorstellung geht auf das biblische „sie küssen Kälber“ Hos. 13, 2 zurück (Ozar Midr. 107 b, 120 a, Joma 66 b). Des Götzendienstes Verdächtige heißen: Küßer des Kalbes (Ozar Midr. 107 b).

Das Schnäbeln der Tauben gilt als küssen (Herman Ottó, A galambok csókolózása. Termt. Közl. 46 [1914] 247, 286). Raben und Fische werden durch den Kuß von Mund zu Mund befruchtet (S. b. Z. Duran, Magen Aboth 38 b). Dasselbe erwarten die Skopzen in Rußland für den Menschen zur Zeit der Erlösung (Z. f. Ethn. 1875, 49).

IV. Wo küßt man?

a) *Mund*.

Auf die Hände küßt die Achtung,
Freundschaft auf die offene Stirne,
Auf die Wange Wohlgefallen,
Sel'ge Liebe auf den Mund:
Aufs geschlossene Aug' die Sehnsucht,
In die hohle Hand Verlangen,
Arm und Nacken die Begierde;
Alles weitre Raserei.

So umschreibt Grillparzer mehr gründlich als poetisch die Stellen, die man küßt. Der Liebeskuß gilt dem Munde allein, lehrt neuere Kabbala (Sohar chādāš 48 a, 51 a). So sang schon Gabirol:

Gemahnt der Brauen Bogen dich an Noas Bund,
So zuckt der Blitze Spiel um ihren roten Mund.

Es dürstet dich, ihr Wille wird den Wolken kund,
Und Perlenregen küsset dir die Lippen wund.

(MS 55, 83.)

Die Lippen küssen sich (Spr. 24, 26). Josefs Auszeichnung soll darin bestehen, daß ihn alle wie einen Gott auf den Mund küssen. Er nimmt die Auszeichnung nicht an (Sechel tob Gn. 41, 40 Buber). Anders gewendet: nur er darf den Pharao küssen, niemand sonst. (B. r. 90, 2. Lek. tob z. St.)

Der Name des Heerführers Phichol wird erklärt: all seine Scharen küßten ihn auf den Mund (B. r. 54, 2. 64, 9. p. 577 Theod.). Der Kuß auf den Mund gilt als Auszeichnung (j Ber. I 3 d, 22 Schir r. p. 2 b u. 16 Grünhut, Bet hamidr. 1, 69. 6. 129. Ozar Midr. 334 a. Aruch 1, 302 b MV 320, 18. Bacher P 3, 701).

Pseudepigraphischer Midrasch erzählt, Mattitja ben Hārāš habe den R. Eliezer b. Joseph auf den Mund geküßt, weil die Antwort, die er ihm erteilt hatte, zufriedenstellend war. Von R. Simon b. Jochaj zur Rede gestellt, sagte er: ich habe ihn nur geküßt, weil sein Mund so lieblich ist (Ozar Midr. 334 a. B. hamidr. 6, 129).

Josef Kaspi berichtet, im Orient sei es nicht üblich, auf den Mund zu küssen (MS 56, 331). Bei den Persern küßten sich Gleichgestellte nach Herodot auf den Mund, andere auf die Wangen (ZDMG 20, 115). Der Kuß auf den Mund gilt bei den Arabern nicht als Ehrenbezeugung (Saphir 1, 48 a). Heutiger syrischer Aberglaube meint: man darf einem Freunde weder Feder noch Federmesser leihen, noch auch ihn auf den Mund küssen, weil das zur Entzweigung führt (ZDPV 7, 88).

b) *Kopf, Auge, Gesicht.* Der Kuß auf den Kopf bedeutet Anerkennung und Lob. R. Jochanan b. Zakkaj küßt so den Eleazar b. Arach (T Chag II 234, 2), Simon der Gerechte einen Nazir (T Naz. IV 289, 14 j I 51 c 47). Amram küßt so seine Tochter Mirjam, deren Prophezeiung sich erfüllt hat (Mech. Hoffm. p. 71. Sota 13 a. Sch. r. 52 Ende. Sohar 1, 70 a. 2, 209 a). Dieser Kuß wird von tannaitischer Zeit bis zum späten Midrasch recht häufig erwähnt und taucht im Sohar wieder auf (Sifre I 22, 7 b 5, j R h II 58 b, 55. – j Chag. II 77 a, 64. – Ned 9 b Ab. Natan 34. j Naz. V 53 c, 33, Bem. r. 10, 7. – T Nid. V 646, 34. Rh. 2, 8. – Derech erez VI f 40 c, 7, Romm. Erub. 53 b Nazir 29 b. – Snh. 94 b, 104 b. – j Hor. III 48 c, 37, b 12 b. – Ber. r. 70, 7. Koh. r. 9, 5 p. 23. – B. hamidr. 6, 106. Ozar Midr. 16 a. 17 b, 32 b, 326 b. Seder Elija Z. c. 17 p. 21. – Von Gott: Jezira s. ob. – bei Ozar Midr. 242 b. Gaon Coronel p. 16 a. – Saphir 1, 48 a. Krauß, Arch. 3, 246. Sohar 2, 209 a, 5. Tikkune hasohar 79 b. Sohar chad. 68 d).

Abdallah Ibn Abbās, der Vetter des Propheten, die bedeutendste Autorität der Koranerklärung unter den „Gefährten“ (Goldz. Richtungen 65), erklärt Sure 24, 23 und einige der entzückten Zuhörer springen auf und küssen den Kopf des weisen Meisters (a. O. 72). Den Kopf küssen ist Ausdruck en-

thusiastischen Beifalls nach Empfang einer Belehrung, wofür Goldziher auch auf die talmudischen Nachrichten verweist.

Die Leidtragenden werden im Orient nach der Beerdigung auf den Kopf geküßt (ZDMG 68, 244).

Tritt jemand, der sich mit einem anderen verfeindet hat, in dessen Haus und fleht ihn durch Kuß auf Stirn und Backen um Verzeihung an, so verlangt es die Ehre des Hauses, daß dem Wunsche willfahrt werde. Die schwerste Feindschaft, selbst wenn sie durch einen Mord hervorgerufen war, kann auf diese Weise durchs Haus behoben werden (Jäger, das Bauernhaus in Palästina, 52). Vom Kusse auf Auge und Wange, auf Auge und Gesicht spricht auch der persisch-jüdische Dichter Schahin (Bacher, Schahin 59, 156 n). Der treue Hirt des Sohar küßt zum Segen auf Gesicht und Augen (3, 276 b). Der Sohar läßt sonst auf Mund, Kopf und Augen küssen (3, 206 a). Talmudisch küßt ein Auge das andere im Traum (j Mš IV 55 b, 61). Vom Kuß der Nase Ozar Midr. 48 a, 3. Vom Stirnkuß der Kleriker für Frauen: Zöckler, Hieronymus 129.

c) *Hand.*

Die Hand ist wärmster Liebe Zeichen,
So marmorweiß, so marmorkühl!
Nichts ist der Wonne zu vergleichen,
Wenn mit dem glühendsten Gefühl
Die heißen Lippen auf ihr hängen,
Zu röten sie mit Kusses Brand, –
Drum brennt mich ewig das Verlangen
Nach dir, du kühle weiße Hand!

(Gottfr. Kinkel)

Man küßt die fremde Hand, aber auch die eigene: Handkuß und Kußhand. Aus Südarabien hören wir: Fällt ein Kind, so berührt die Mutter den Boden mit der Hand und sagt *sélhebéten*, indem sie ihre Hand küßt (D. H. Müller, Mehri II Nr. 260). Dankbarkeit küßt des Spenders Hand (Sir. 29, 5). Bei der Klage um R. Simon b. Jochaj küssen die Frauen die eigene Hand (Ozar Jisrael 5, 318). „Meine Hand küßte den Mund“ ist biblische Formel von idololatrischer Bedeutung. Die Kußhand, durch die das Unerreichbare begrüßt wird, war auch bei Ägyptern und Griechen üblich. In Rom grüßte so der Bettler den Vornehmen, der Schauspieler das Publikum, der Kaiser das ferne Volk. Bei der Heiligenverehrung ist die Kußhand, namentlich in Spanien, sehr lange im Gebrauch geblieben (Siebs 7). Jos. Kaspi Gn. 41, 40 (Mischne Kešef 2, 92. Scharschoth Kešef sv *nāšak*) erklärt, man küsse nicht den Mund des Gebieters, sondern seine Kleider oder die eigene Hand.

Der Handkuß bedeutet Unterwerfung und Verehrung. Jakob ergriff die Hand seines Vaters und sich niederbeugend küßte er ihn (Jubil. 31, 7), Naf-tali die Jakobs (Testament Naft. hebr. p. 491 § 7). Ulla küßt heimkehrend

der Schwester die Hand, nach anderen die Brust (AZ 17 a. Sabb. 13 a. RS b. A Wien 1188. Salfeld HL 57 n). Von zwei Athleten küßt der eine besänftigend die Hand des anderen (Tanch. Vajig. 3. Bacher P 1, 343, 386. REJ 23, 134).

Maimuni küßt die Hand des sterbenden Alfaßi (Gavison, Spr. 17, 6 bei J. Enc.). Die Hand des Toten wird in Smyrna von den Verwandten geküßt (REJ 24, 152. J. Enc.). Am Freitagabend soll man die rechte Hand der Mutter küssen, damit die fünf mişwōt hapeh begründet werden (Ricchi – 1743 – Mischnath Chaßidim 93 b). Im Namen des Aristoteles wird gelehrt: Kannst du des Feindes Hand nicht abhacken, so küsse sie (Brüll, Jahrb. 9, 48. Haaßif 4, 130 aus Noam ha-middōt). Schönthan 24 führt als persisches Sprichwort an: Küsse die Hand, die du nicht abhacken kannst. Falsch wiedergegeben wird bei Brüll (Jahrb. 7, 25) der Spruch: יד נושק אדם חושק לראותה כרותה.

Bei den Parsi küssen nur Ehegatten sich auf den Mund; Priestern küßt man die Füße, die Hände oder den Kleidersaum (ZDMG 36, 84). Dazu stimmt der talmudische Bericht: die Söhne des Morgenlandes küssen nicht den Mund, sondern die Hand (Ber. 8 b. B. r. 74, 2. Koh. r. 7, 23. Pesikta 34 a Buber. Jalk. I, 130). Der Exilarch küßt dem Khalifen die Hand (Poznański, Nachgaon. Zeit 117). Durch Handkuß wird der König anerkannt (RA b DS. ha-Kabb. 72 Neub. Chron.), ebenso der Schwindler David Reubeni (Neub. Chron. 2, 190, 195).

Von poetischer Erwähnung des Handkusses seien zwei angeführt:

Mose Dari:

Die Maid am Wege schlief.
Zum Handkuß hin ich lief.
Ins Ohr verliebt ich rief . . .

O schönes Reh, erzürnt nicht steh,
Nicht flieh, nicht geh, die Lipp' – ich fleh! –
In Mundes Näh' löscht alles Weh!

(Pinsker, Likkute 85)

Unbekannter Dichter:

Wie sollte ich mein Briefchen nicht beneiden,
Die Hand berührt es, mir so küssenswert:
O daß mein Aug' dich säh', ob auch im Traum nur
Das Herz dich säh, in Lieb das sich verzehrt.

(Brody, Zfh Bibl. 2, 35)

Man küßt den Handrücken נב היד Ber, 8 b, oder die hohle Hand פיסת יד Ozar Midr. 167 b, 508 a. Der richtige Kuß aber ist der Handkuß nicht, bemerkt der Midrasch (Pesikta 34 a Beth Talmud V 201. Ozar Midr. 2, 12. Tanch Vajeze 24 Buber. Toledoth Alexander 2, 51. Schir zutta p 10 n. 37 n.

40 Buber. Salfeld HL 54, 57 n 1, 66, 141, 155). Sitte ist der Handkuß bei österreichischen, ungarischen, italienischen (Haşöfe meereş hagar 3, 70) und südarabischen Juden (Saphir 1, 91 b). Wenn im Sohar Schüler und Sohn dem R. Simon b. Jochaj die Hand küssen, so findet Bacher darin die Spiegelung der spanischen Sitte des 13. Jh. (Sohar 1, 83 b. 2, 68 a. 79 a. l Z. 181 a, 8; v u. 3, 57 b, 65 b, 73 b, 119 b, 121 a. Sohar chad. 14 c, 15 d, REJ 22, 137. 23, 133. 24, 151. 45, 134). Hand, Fuß und Knie küssen die Kinder eines Frommen in Deutschland (S. Chaşid. 1031 Wist).

In der neuesten Beschreibung des samaritanischen Passahopfers (ZDPV 27, 200) heißt es: „Nach dem Schlachten der Lämmer grüßten sich alle Mitglieder der Gemeinde nach orientalischer Weise, indem sie einander auf die rechte und dann auf die linke Schulter küßten oder – bei dem Hohenpriester und einigen anderen durch Alter oder Amt ausgezeichneten Personen – indem sie die Hände küßten und dann an die Stirn drückten. Diese Sitte des Grüßens führt uns wahrscheinlich weit in die Vergangenheit zurück und dient dazu, die zentrale Bedeutung des Schlachtens der Lämmer am Peßachfeste hervorzuheben.“

In Tlemsen geben die arabischen Kinder dem Fremden die Hand und küssen dann nach Sitte der Eingeborenen den eigenen Daumen (Ausland 1883, 50).

Bekanntlich küßt man in Österreich und Ungarn den Damen die Hand. Herren gegenüber tut man dies nur bei Geistlichen. Daher erklärt sich der folgende Ausfall Czernins: Der Byzantinismus hat in Berlin viel abstoßendere Formen angenommen, als dies jemals in Wien der Fall war. Das Faktum allein, daß hohe Würdenträger dem Kaiser Wilhelm die Hand küßten, wäre ein in Wien ganz unmögliches Vorgehen gewesen. Ich habe es niemals erlebt, daß bei uns jemand und wäre er unter den Servilsten gewesen, sich zu einer solchen Handlung erniedrigt hätte – einer Handlung, die in Berlin etwas vollständig Alltägliches war. Ich habe das oft gesehen. So schenkte Kaiser Wilhelm nach einer Fahrt auf dem „Meteor“ in der Kieler Woche zwei deutschen Herren Krawattennadeln als Erinnerung an die Fahrt. Er übergab sie ihnen und mein Erstaunen war groß, als die beiden als Dank dafür die kaiserliche Hand küßten (O. Czernin, Im Weltkriege, 81).

d) *Fuß und Knie*. Der Fußkuß kam aus Persien zu Kaisern und Päpsten. Von Kaisern bei Josippon (lat. 343) erwähnt. Es ist das Zeichen äußerster Unterwürfigkeit: humilmente baciando il santissimo piede (REJ 25, 116)³. In der Erzählung von Sabbatai Zewi: er küßte ihre Füße (Kobez al jad 1, 134). Eine Steigerung lautet: den Staub seiner Füße küssen (Theodor B. r. p. 564 Note Z 9 v u. J. Esra, Reime 1, 97, 260 Rosin; Sohar 1, 6 a. Chochm. Adam J. D. 79 ב משקי העפר ב Saarē Teşübā f 37 d l. Z.). Den Staub der Füße lecken ist ja biblisch (Jes.

³) Juden wurden nur zum Küssen der Fußspur des Papstes oder zum Mantelküsse zugelassen (Schudt, 1, 242. Die Juden in Österreich 1, 53).

49, 23) und der Fußkuß sowohl dem AT wie dem NT bekannt (Micha 7, 17, Ps. 72, 9, Lc. 7, 45). Man hat sogar versucht, ihn irrtümlicherweise Ps. 2, 11 statt *נִשְׁקוּ בָר* in den Text hinein zu korrigieren (ZDMG 63, 224. ZfATW 28 – 1908 – 234). Der Midrasch deutet hier *bar* auf Getreide: das neue Getreide soll geküßt worden sein (Pes. r. 36 a n, 34 Friedm. M. Till. 2, Schir. r. 7, 3, Jalk. I, 140, II 1075). Conder hält *bar* für das arab. *בריה* „unbebaute Erde“ und meint: der Sänger spricht zu den besiegten Königen: sie sollen die Erde vor dem König küssen. Er beruft sich darauf, daß auf assyrischem Denkmale Jehu den Erdboden vor Salmanassar küßt (Luncz, Jerusalem 1916, 316).

Jeremias küßt die Fußspuren der ins Exil wandernden Kinder (Pes. r. 131 b).

In talmudischer Zeit wird aus Palästina und Babylon Fuß- und Kniekuß bezeugt (j Pea I 15 d, 28; j Kid I 61 c, 4; Pesikta 146 b, Bb 16 a, Jalk. Sam. 77 I 12 d. *נִשְׁקִיָּה אֲכַרְעִיָּה* Jeb. 63 a). Pes. r. 122 b und Parall. *לְנִשְׁקָ כַּפּוֹת רַגְלָיו* Ozar Midr. 62 a). Der Apostel der Legende läßt sich kopfüber aufhängen, that he might kiss that part of the cross, where the heels of his Master had been (Book of the Bee p. 121).

Heine führt aus Alcharizī über Jehuda Halevi an:

Alle Sänger führen im Munde sein Wort,
Und küssen seiner Füße Ort.
(Alcharizī 7b ed. Stern. Brody u. Albr. 177 Z. 182.)

Es heißt bei Alcharizī von Jehuda Halevi: Er drang in das Schatzhaus, es ward seine Beute, er raffte zusammen all sein Geschmeide, kam heraus und schloß die Torflügel beide. Und alle, die getrieben vom Neide erlernen wollten seiner Dichtung Weite, erreichten nicht den Staub seiner Wagen; obwohl sie an seine Worte sich wagen und küssen die Füße, welche ihn tragen.

Der Schüler Schar zu seinen Füßen,
Die alle seine Säume küssen.
(Alcharizī, Tachkem. 54 b Stern.)

Juda Halevi (I., 41): Das Augenleiden hat mich gehindert zu küssen deine Spur (*פְּעֻמָּיִךְ*) und Hand. Mose Ibn Ezra, Taršis 42 bei Brody Juda Halevi II, Anm. S. 173:

Willst du vielleicht, daß hin er tritt,
Küssend die Spur von Schuh und Schritt?

Jehuda Halevi: Die Dichtung huldigt der Weisheit:

Sie legt ihre Krone der Weisheit zu Füßen,
Willig die Spur ihrer Füße zu küssen,
Zu zaghaft, den Schuh ihr im Kuß zu begrüßen.
(II 225.)

O gäb mir Gott der Schwalbe leichten Flügel:
 Die Freiheit ruft, ich flieg zu meinem Hügel!
 Weihrauch wird mir der Staub der heil'gen Riegel –
 Ich küß in Liebe meiner Tritte Siegel.

(III 128.)

Wie auf dem Berg des Abschieds Isaks Spur,
 Wo er die Freunde küßt, die ihn verließen,
 Der Füße Spur, den Staub der Tritte küssen,
 Wie Honigseims Geschmack und Duft, er läßt
 Aus toten Leibern neues Leben sprießen.

(II 261.)

Mose Ibn Esra:

Es waren Fürsten meine Gönner,
 Der Sklave trug die stolzen Streifen,
 Und dräut die Zeit – ich küß die Hand ihr –
 Bis Tränen mir die Wangen streifen.
 Ich geh fürbaß zu dem Palaste
 Wohin die Augen spähend schleifen:
 Vielleicht gewährst du, bis der Sklave
 Dir küßt die Spur von Schuh und Schleifen.

(Taršiš 42.)

Den Staub der Füße küssen wird beliebte Formel für den Ausdruck der Bescheidenheit. Sohar chad. 90 c: Wir wollen den Staub ihrer Füße, den Ort ihres Wohnens, die Mauern des Heiligtums küssen. Jechiel Chajim Viterbo (S. Vajëchī vajittēn 92 b) drückt seine Bescheidenheit folgendermaßen aus: nach tausendfacher Entschuldigung und nachdem ich die Sohlen seiner heiligen Füße geküßt habe, denn wert und teuer sind sie in den Augen des Volkes. R. Mendel Deés (GA Jore Dea Nr. 175) sagt: nach dem Küssen des Goldstaubes meines seligen Lehrers.

Wegen unzüchtiger Küsse der Eltern werden die Kinder stumm: sie haben den sprechenden Mund, der zum Küssen bereit ist, verschmäht und das Verschlussene gewählt, darum verschließt sich der Mund ihrer Nachkommen (M Kalla p. 2 a Coronel, I n. 34 Romm. MV 719. Bote Midr. 3, 21, Jeb. 55 b f, Sota 26 b. Ned. 20 a).

Abraham b. Natan ha-Jarchi (12. Jh. 2. Hälfte) erklärt dies in seinem von Baruch Toledano in Tiberias herausgegebenen Kommentare zur Stelle p. 30: Es heißt: er küsse mich mit den Küssen seines *Mundes*: der Kuß auf den Mund übertrifft alle anderen, z. B. den Kuß auf Hand oder Schulter. Er gibt aber auch eine andere Erklärung: Der Mund hat mit der Schechina gesprochen – „von Mund zu Mund sprach ich mit ihm“ –; im Kusse der Allmacht wurde die Tora verliehen und im Kusse auf den Mund nahm Gott Moses Seele . . . Der Mund, der all dieser Herrlichkeit gewürdigt wurde und

sich so weit vergißt, das Verborgene zu küssen, wird bestraft, indem der Nachkommen Mund verschlossen bleibt.

e) *Kleider und Gebäude.*

Es hat mich zu ihrem Hause geführt,
Ich küßte die Steine der Treppe,
Die oft ihr kleiner Fuß berührt
Und ihres Kleides Schleppe.

(Heine)

Ähnliche Wendungen kennt auch die Agada. R. Josua b. Chananja küßt den Stein, auf dem R. Eliezer bei seinen Vorträgen zu sitzen pflegte. (Sch. r. 1, 3.) Die hungernden Töchter Jerusalems umarmen die Säulen (Pes. r. 26 f 130 b). Die Türpfosten küßt die Liebe bei Theokrit (XXIII 17, 18) und Lucrez (de nat. rer. IV 1175).

Rab Acha lehrt: ein König verließ im Zorn seinen Palast, kehrte aber um, küßte die Mauern, umarmte die Säulen des Palastes, weinte und sprach: leb wohl, oh mein Haus, leb wohl, oh mein Palast! Also kehrte die Herrlichkeit Gottes zum verlassenen Heiligtum zurück, küßte die Mauern, umarmte die Säulen und sprach: leb wohl, oh Haus, leb wohl, oh Palast! (Ziegler, Königsgleichnisse 271. Pesikta 115 a, in erweiterter Darstellung Echa r. Einl. 25 p. 29 Buber. Jalk. II 257, 350, Jalk. Machiri 20 a).

Von Karäern in Galizien berichtet Mieses (Jost IX Verzeichnis S. 93): jeder bückt sich und kniet beim Hereinkommen und Herausgehen, auch wird die Türe der Synagoge bei dieser Gelegenheit geküßt.

Liebesbrunst läßt die Frau des Potiphar Josefs Kleider herzen und küssen (B. r. 87, 8 M Agada Ber. 39, 11 Buber). Sonst küßt Unterwürfigkeit der Pilger den Saum eines der Kleider des Khalifen, den sie gar nicht zu Gesicht bekommen (Benjamin 56 Asher, 95 Übers. p. 51, Grünhut p. 50, Übers. Ritter X 258). Doch erklärt Lebrecht (Benj. ed. Asher 2, 391), es sei nicht ein Kleid des Khalifen, sondern ein schwarzer Samt, gewöhnlich aus einem Vorhange der Moschee in Mekka, der „Ärmel des Khalifen“ hieß. Diesen küssen die Hofleute täglich, ebenso jeder Vorübergehende. Die römischen Juden küssen den Mantel des Papstes (Berliner, Rom 3, 141). Vom Küssen der Kleider weiß auch Saphir (1, 47 b n) zu berichten. Ein Ring wird geküßt, Ozar Midr. 347 a b.

Zum Schlusse sei Alcharizī angeführt:

Hebräisch ist euch ja verhaßt,
Arabisch nur ists, was euch paßt. –
Umfangend dieser fremden Brüst'
Habt ihr den Busen ihr geküßt –
Gestohlenes Wasser ist versüßt.

(Tachkemoni 1 b Stern)

Am Ufer streifet der Verliebte
 Von Liebe wund an Schwertes Stelle.
 Er sieht ein Mädchen eifrig waschen
 Des Liebsten Mantel an der Quelle.
 Den küßt er, nicht dem Kleid zuliebe,
 Oh nein, um ihrer Augen Helle!
 Das ist, als ob der Trinker dulde,
 Daß Essig ihm den Wein vergälle.

(64 a)

Viel Lippen, vom Schwerte geküßt, werden fahl,
 Es fallen gar viele Köpfe zumal,
 Als wäre ein Garten die Stätte des Wal,
 Die Schwerter, die Rosen sich rötend im Tal.

(14 a)

V. Wann küßt man?

a, b) *Frieden und Freundschaft*. Der Kuß bedeutet Frieden und Freundschaft: as me schlugt sech, küscht me sech nischt, sagt ein ostjüdisches Sprichwort (Grunwald, Mitt. 1, 27). Den christlichen Friedenskuß hat man auf jüdische Vorbilder zurückgeführt (J. Enc. Kiss of peace. Krauß, Arch. 3, Nachtr. 3 zu S. 9). Pax heißt das instrumentum quod inter Missarum solemnities populo osculandum praebetur (Du Cange. Magyar Nyelv, 13 – 1917 – 123). Von Feindesküssen sagt die Bibel, die seien נעתרות, nach Raši: (Gn. 25, 21) sie scheinen zu reichlich zu sein. Die Punkte über וישקחו bei Esau Kuß hat man als Andeutung der Falschheit desselben aufgefaßt, doch ist R. Simon b. Eliezer gegenteiliger Ansicht, ihm ist es ein wahrhafter Kuß, nach anderer Lesart: ein Kuß der Liebe, während sonst alles Tun des Esau dem Haß entsprang (Abot Natan c. 37 p. 97 b, c. 34 p. 100 a n. 23 Schechter. M. Tillim gegen Ende. MV 684). Bei den Juden in slavischen Ländern heißt darum ein falscher Kuß: „ein Kuß mit Punkten“. Esau Kuß konnte die Nachwelt nach allem, was sie von Esau, d. i. Rom erfuhr, nur als feindlich betrachten (Elkan Adler, Ginze Mizrajim 39).

Laban küßt den Jakob, um zu erfahren, ob er nicht Perlen im Munde verborgen habe (B. r. 70, 13), und im Namen des Aba Aricha (Rab) wird die babylonische sprichwörtliche Wendung mitgeteilt: Wenn einer aus Nareš dich geküßt hat, zähle deine Backzähne (Chul. 127 a). Der falsche Kuß – 2 S. 20, 9 – ist im Judaskuß des NT verewigt. Von bösen Küssen nešikīn bišīn und Feindesküssen spricht auch der Sohar (2, 266 b f). Wenn der Bergjude im Kaukasus mit einem Nachbarn Freundschaft schließt, so wird sie durch einen Kuß besiegelt (Grunwald, Mitt. 27, 124).

In der Schilderung der friedentiftenden Tätigkeit Ahrons heißt es, er besänftigte die Verfeindeten; trafen sie sich dann auf der Straße, so umarmten und küßten sie sich (Abot Natan 24 p. 50 n 141, 142 Schechter).

c) *Huldigung und Weihe*. Vom Huldigungskuß, der den Königen von Ägypten zukam, berichten griechische Quellen (Herod. 2, 80, Od. 14, 279). Dazu stimmt, wenn der Pharaon zu Josef spricht: außer dir soll mich niemand küssen (Ber. r. 80). Den Kuß als Zeichen der Unterwerfung kennt auch der Midrasch (Jelamd. Jalk. 243 c). Auszeichnung bedeutet der Kuß, wenn König Saul die Richter (M. Sam. 25, 1), König Josafat die Schriftgelehrten (Kt. 103 b, Mak. 24 a, M. Till. 118 Buber), gegenseitige Achtung, wenn ein Gelehrter den anderen küßt (Bacher P 2, 297 n 1, Sohar 2, 187 a). Standeserhebung bedeutet der Kuß 1 S 10, 1, wo Saul zum König gesalbt und von Samuel geküßt wird, und bei der Ordination der Schriftgelehrten. An der juristischen Fakultät der Universität Breslau gab bis 1889 der Dekan dem Promovierten den Doktorkuß (Siebs 19).

Der Kuß als Morgengruß (*nasaku*) wird aus assyrischen Quellen angeführt (Küchler, Beitr. z. assyr.-babyl. Medizin, 1904, 122).

d, e) *Gruß und Wiedersehen*. Den Kuß des Wiedersehens verlangt Isak von Jakob (Gn. 27, 26. Lekach tob). Rebekka küßt den Jakob beim Wiedersehen (Jubil. 31, 7 ff.) und spricht: der Herr der Welt liebe dich, wie das Herz und die Liebe deiner Mutter sich in dir freut und dich segnet (25, 23). Beim Wiedersehen küßt Jakob die Enkelkinder (Gn. 48, 10), damit der heilige Geist, der ihn plötzlich im Stiche ließ, ihn wieder erfülle (Pes. r. 12 a Friedm.). Jakob begrüßte Rachel mit einem Kusse, weinte aber, weil er sah, daß die Zuschauer befremdet waren und fragten: ob denn der Fremdling ungehörige Sitten einführen wolle? (B. r. 70, 12). Jakob und Josef umarmen sich beim Wiedersehen (Gn. 46, 29), küssen sich aber nicht. Josef küßt den Vater erst im Tode, indem er spricht: 39 Jahre habe ich den Mund meines Vaters nicht geküßt und jetzt soll ich ihn ungeküßt begraben? (M. Kalla III f 53 a Romm. B. r. 78, 9. Ozar Midr. 585 a. Schibbole hal 18.)

Der Kuß, mit dem Ahron den wiederkehrenden Moses begrüßt (Ex. 4, 27), ist ein Kuß des Wiedersehens und der Weihe (Schem. r. 5, 10, Jalk. Ber. 124 f 36 c, Jalk. Tillim 834, Jalk. Schem. 174 f 54 c Tanch. Schem. 28). In diesem Kusse freuen sie sich über die Erhöhung, die beiden zuteil geworden ist. R. Samuel b. Nachman erläutert die Bibelstelle durch ein Beispiel. Man bringt einem Goldarbeiter eine Münze, er erkennt, sie sei nur vergoldeter Ton. Später bringt man ihm eine Münze, in der er echtes Gold erkennt und sagt: die erste war mit Gold belegter Ton, die zweite ist aber ganz von Gold. So war der Kuß Esaus nur Schlacke, wie es heißt (Spr. 26, 23): Ton mit Schlackensilber überzogen – zum Schlusse: brennende Lippen und böser Sinn. Er wollte den Jakob nicht küssen, sondern beißen. Aber Moses und Ahrons Kuß war echt. Von ihnen heißt es: Liebe und Wahrheit treffen sich, Gerechtigkeit und Friede küssen sich.

Zwei Geschwister wohnen fern voneinander. Der Bruder wird aus Feuergefahr errettet, und die Schwester eilt zu ihm, umarmt und küßt den Erretteten (Sch. r. 5, 1, Schir. r. 8, 1). In der Freude unverhofften Wieder-

sehens küßt der Schwiegervater den R. Akiba (Abot Natan Zusatz p. 163 Schechter).

f) *Abschied*. Den Abschiedskuß läßt sich Abraham vor seinem Tode von Jakob geben (Jubil. 19, 26. 22, 10, 11, 26). Der sterbende Ruben küßt seine Brüder (Testament Ruben 1), der sterbende Dan seine Kinder (Testament Dan 7). Benjamin küßt, bevor er seine Abschiedsrede beginnt, seine Kinder (Testament Benjamin Anf.). Orpa verabschiedet sich im Kusse, darum heißen ihre Nachkommen die Kinder der Geküßten *bēnē hannēšūkā* (Sota 42b). Die Mutter küßt ihre dem Märtyrertod verfallenen Kinder (Elija r. 152 Friedm.). Palästinische Schriftgelehrte streiten, aber beim Abschied küssen sie sich (j Chag. III 78 d, 22). Aus neuerer Zeit hören wir eine Mahnung, man solle beim Abschied Verwandte nicht küssen (Šemīraṭ ha-nefeš 8 b Nr. 54), die chaſidäische Auffassung stimmt also mit Chamisso nicht überein:

Muß es denn geschieden sein,
Noch nur einen Kuß zum Scheiden!
Scheiden, meiden, welche Pein –
Muß es denn geschieden sein?

Lebe wohl und denke mein,
Mein in Freuden und in Leiden;
Muß es denn geschieden sein,
Noch nur einen Kuß zum Scheiden!

g) *Tod*. Isak küßt den toten Vater (Jubil. 23, 5), Josef den Vater erst im Tode. Moses öffnet, nach samaritanischer Agada, den Sarg Josefs, küßt den Leichnam und weint (S. Kohn, Zur Spr. u. Lit. d. Samarit. 30). Man nahm im Kusse Abschied vom Toten (Klein, Tod u. Begräbn. 21 n 2. j Sabb. II 5 b, 71). Das unschuldig vergossene, nicht zur Ruhe gekommene Blut Sacharias wurde geküßt (Echa r. 4, 17 f 29b). R. Ismael umarmt und küßt das vom Henker abgehauene Haupt des R. Simon b. Gamliel (Ab. Natan p. 115 Schechter). Das eigne tote Kind soll man nicht küssen, sonst bleiben auch die anderen nicht am Leben (Testament Judas des Heil. Brück 79 Nr. 4. Rokeach Nr. 316 f, 63 d, S. Chaſid. 327 p. 103 Wist. MS 10 – 1861 – 389). Daß man die Mahnung nicht überall befolgte, zeigt der schmerzliche Ausruf des Dichters Salomo da Piera: wie furchtbar ist diese Trauer, wie schrecklich das Weh: den Staub der Kinder küssen die Eltern! (Dukes, Zur rabb. Spruchkunde, 11).

Das Grab wird umarmt (Pes. r. 11 b Friedm.) und der Sarg geküßt, damit der Verstorbene dem Küssenden erscheine, oder das Küssen unterlassen, damit er ihm nicht erscheine (T Sabb. VI 117, 17 J. Lewy, Vortrag, Philologenvers. 85). Man ruft dem Toten nach: gehe in Frieden, dann wirft man sich aufs Grab und küßt den Grabhügel ehrerbietig (Orchoth Chajim p. 573 Berlin, Kolbo Ewel f 130 d, Perles MS 10 – 1861 – 389 n). Es geschieht nach Temim Deim Nr. 185 zu Ehren des Toten (Abr. Danzig Chochm.

Adam, Maššēbat Moše Nr. 13 f 79 b Zolkiew). Ich küsse in Ehrfurcht die Grabstätte des Hafiz, sagt der persische Dichter Schahin (Bacher, Schahin 5). Man küßt die Gräber der Vorfahren, ihren Staub (Sefer Chārēdīm 50 b, 55 a). Norwegischer Aberglaube: hat man von einem Totenkusse eine schlimme Lippe bekommen, so soll man den Kachelofen dreimal küssen (Liebrecht, Zur Volkskunde, 340).

Der Totentanz, den Glückel von Hameln auf einer jüdischen Hochzeit tanzen sah, war (nach Grunwald, Mitt. 3, 39) ein märkisches Tanzspiel, welches noch 1800 geübt wurde. Ein Tänzer fiel nieder und spielte den Toten und wurde von allen Damen im Vorbeischreiten geküßt.

h) *Gruß und Abschied vom Vaterlande*. Kossuth beschreibt (Irataim, Vorrede), wie er beim Abschied vom Boden des Vaterlandes tränend den Abschiedskuß kindlicher Liebe ihm aufdrückt. Den Grenzfelsen des h. Landes küßt R. Joše b. Chanina (j Svi. IV 35 c, 18). Die Erde wird geküßt (Kt 112 a l Z. Kaftor wa-ferach 1, 273 Luncz, auch im Sohar נשׂיך לַעֲפָרָא 3, 168 a). Den Boden des h. Landes in Sehnsucht küssen ist stehende Wendung der Zion-Gedichte.

VI. Gesetz und Kultus

a) *Halachisches*. Halachisch kommt der Kuß wenig in Betracht. Er ist zu Zeiten auch Eheleuten verboten (Abot Natan II p 8 GA Bešamim Rosch 175. R Db Z I 163 Ven. Kol hachājim 12c Ginze Chajim sv). Um nicht zum Kusse gereizt zu werden, soll man Riechbüchsen in der Hand oder am Halse einer Frau nicht riechen (K. M. zu Maim. H. Ber. 9, 8 O. Ch. 217, 4). Auch der Handkuß ist Gegenstand halachischer Regelung (Orch. Chajim 113 n. 70 Berlin).

b) *Ethisches*. Eine besondere Buße wird für unerlaubte Küsse auferlegt (Pachad Jišch. ת 176 b). Man soll Bösewichter nicht küssen, denn: das Küssen bewirkt nach neukabbalistischer Lehre eine noch im Tode nachwirkende Verbindung (Hanhägōt ješārōt sv harḥakaṭ rešāim 3). Josefs Mund, der sündigen Kuß nicht kostete, war gesegnet, lehrt R. Simon b. Gamliel (B. r. 90, 3, Jalk 148, Tanch. Ber. 12, Vaj. r. 23, 9 M Agada Buber). Ein Kuß in vanum ist's, wenn die Königin den Hämling küßt. Der König überrascht sie (Pesikta 46 a).

c) *Kultus*. Küssen als kultisches Ausdrucksmittel reicht weit in die Vergangenheit zurück. Man küßte den Baal (1 K 19, 18), das Kalb (Hos. 13, 2 P. der. Eliezer 45), wie noch im Mittelalter die Hexen gestanden, Bock und Kater geküßt zu haben (Güdemann, Gesch. d. Erzw. 221 n), küßte endlich in der adoratio die eigene Hand (Hiob 31, 27). Man küßte die Idole und streichelte sie, wohl um in innige Berührung mit ihnen zu kommen (Benzinger, Arch. 380. Wellhausen, Skizzen 3, 105), wie die Wallfahrer den schwarzen Stein der Kaaba küssen (Goldziher, Islam 253). Durch bloßes Küssen läßt sich der Segen nach muhammedanischer Anschauung auf andere

übertragen. Daher die Gewohnheit, li'l-tabarruk „um Segen zu erlangen“ heilige Sachen zu berühren, zu küssen, zu streicheln (Enc. Isl. sv Baraka). Das Amulet heißt darum bawwāš, das zu Küssende (Canaan, Abergl. 60). Daher küßt man die Tore der Moschee (Nöld. O.S. 422), den mihrāb und maḳām. Aus dem heutigen Palästina – am Karmel – wird berichtet: an Orten, wo kein Hüter bestellt ist, dürfen die Armen die Geldspenden von Gelübden holen, sie müssen aber erst den mihrāb küssen (ZDPV 30, 194). Beim Schleier-Gelübde (nidr il-istār) küßt der Gelobende den maḳām und bindet das Tuch an den Steinpfosten am Kopfende des Grabes. Beim nidr ezziāra, Gelübde in Verbindung mit dem Besuche eines Heiligtums, küßt der Gelobende das Grab oder, wenn keines vorhanden ist, den mihrāb des maḳām. Zur Ausführung eines nidr il-bachūrā, Weihrauchgelübde, begibt sich der Gelobende zum Grab des Heiligen, küßt den maḳām, legt einen kleinen Teller mit Weihrauch hin, den er anzündet und küßt vor dem Weggang den maḳām von neuem (192 f).

Bei den Römern küßte man im Gebet die Statuen der Götter.

In der christlichen Kirche, namentlich der katholischen und der orientalischen spielt das Küssen der religiösen Symbole und der geweihten Gegenstände bekanntlich eine große Rolle. Das Kreuz, der Rosenkranz, Reliquien, die Kirchenschwelle (Schöne, Alt. Forsch. 2, 377), das Meßbuch, besonders der Fuß der Statue des Apostels Petrus in der Peterskirche zu Rom werden geküßt (Nyrop, the Kiss transl. by Harvey 118 ff.). Den heiligen Bruderkuß kennt schon das NT (1 Thess. 5, 26, Röm. 16, 16).

Schöne sagt: Arnobius hatte die Heiden heftig getadelt, daß sie beim Eintritte in ihre Tempel sich an der Türe niederwürfen und die Schwellen mit ihren Küssen abwischten; denn die Sitte, die Schwellen der Tempelgänge zu küssen, war unter den Griechen und Römern üblich gewesen. So sagt Ovid von Deukalion und Pyrrha, die nach der Flut den delphischen Tempel besuchen:

Ut templi tetigere gradus, procumbit uterque
 Pronus humi, gelidoque pavens dedit oscula saxo.
 (Met. I 375 f.)

Besonders taten dies Elende und Schuldbewußte.

Non ego sic merui, debitem procumbere templis
 Et clara sacratis oscula liminibus.
 (Tibull. 1, 2)

Trotz des Tadels, den Arnobius ausgesprochen hatte, fielen die Christen im Morgen- und Abendland beim Eintritt in ihre Kirchen auf die Schwellen nieder. Die christlichen Dichter sprechen von diesem Brauche ebenso, wie einst die römischen:

Rursus Apollinaris pretiosi limina lambe
 Fusus humi supplex.
 (Fortunatus de basilica Apollinaris)

Apostolorum et martyrum
Exosculantur limina.

(Prudentius ad Laurentium)

Sternitur ante fores et oscula postibus figit
Et lacrimis rigat omne solum, pro limine sancto
Fusus humi.

(Paulinus v. Nola, Natal. VI Felicis)

Chrysostomus (Homil. 30): „Wir sind Tempel Christi, deshalb küssen wir die Türen des Eingangs zum Tempel, indem wir einander beim Eintritt selbst küssen. . . Sehet ihr nicht, wieviele selbst die Türen des Eingangs zu dieser Kirche küssen. Einige sich hinneigend, andere mit der Hand haltend und dann die Hand zum Munde führend.“

Die Abessinier küssen Boden, Türen und Pfosten der Kirche. Bei der Prozession mit dem Evangelienbuch wird dies den Nächststehenden zum Kusse hingehalten. Ein während der Messe zum Küssen herumgereichtes Instrument hieß pax (s. oben) vgl. םשלוּם, gr. philema, christl. pal. syr. Schultheß sv). Heiligenbilder werden geküßt, entfernteren Kußhände zugeworfen. (ZDPV 39, 111.)

Das Küssen der Idole kennen auch die tannaitischen Quellen. Man soll an einem Brunnenauslauf nicht unmittelbar trinken, denn der Zuschauer könnte glauben, man küsse den dort dargestellten Götzen (T Az VI 469, 30. T Snh X 430, 15, 19).

In der Beschreibung des Dienstes im Heiligtum am Versöhnungstage heißt es: man sagt zum Hohenpriester nachts, wenn er schläfrig wird, והפג על הרצפה (Joma 1, 7), stehe auf und kühle dich am kalten Marmorpflaster. Das soll bedeuten, er soll die קירת⁴ vollziehen, d. h. wie R Sb G auf die beiden Daumen gestützt, sich auf das Pflaster beugen, es küssen und sich wieder aufrichten. (Joma 19 b, Suk. 53 a.)

Hat R. Simon b. Gamliel beim Fackeltanze des Laubhüttenfestes mit beiden Daumen die Erde berührt und sie geküßt, so ist das nach talmudischer Anschauung die Kiddā genannte Zeremonie (T Suk. IV 198, 16), die ihm nach b 53 a niemand nachzumachen imstande war. Nach späterer Auffassung hat man sich bei der Kiddā auf die Daumen der Hände und Füße gestützt (Abudr. Prins 44 b).

Der heutige Ritus des Küssens kultischer Gegenstände hat sich nicht ohne Beeinflussung von seiten fremder Sitte entwickelt. Ursprünglich aus dem Orient stammend, kam dies Küssen auf dem Umwege über das kaiserliche Rom und die beiden Tochterreligionen wieder zu den Juden zurück. Auf dem Wege der Rezeption – s. meines Vaters Lebensalter, S. 360 – ist ja man-

⁴ Kiddā (nicht Kīdā) Ber. 34 b, sie besteht darin, daß man die zwei Daumen gegen die Erde stemmend sich bückt und das Pflaster küßt. Raši Taan. 25 a, Meg. 22 b.

cher fremdartige Brauch in jüdische Kreise gedrungen. Ich möchte hier nur auf zwei Beispiele hinweisen.

Das eine Beispiel. Katalonische Sitte verlangte: wenn der Kohen anfängt den Priestersegen zu erteilen, soll die Gemeinde niederknien. So berichtet Siddur Raši 254. Der Herausgeber bemerkt dazu mit vollem Rechte, er kenne für diese Sitte keine Quelle. Die Quelle liegt eben außerhalb der Synagoge.

Das zweite Beispiel führt Abravanel (Abot 6 f 87 a Venedig 1567, Zemach David zum Jahre 587) an: der Morenu-Titel wird in Nachahmung des christlichen Dokortitels erteilt. Über die Morenu-Frage und den Zusammenhang von magister und doctor mit dem Jüdischen spricht Krauß, Wiener Gezera 185.

In der Streitschrift gegen die Spagnolen in Valona um 1510 sagt Messer David, in den Büchern der Spagnolen werde den deutschen und italienischen Juden vorgeworfen, sie hätten ihre Morenu-Ordination den Christen nachgemacht.

Er antwortet: da sei Gott vor! Es heißt ja: und in ihren Gesetzen sollet ihr nicht wandeln! (Kebod Chachamim 63 Bernfeld).

Der Ritus des Küssens ist in den letzten Jahrhunderten bei den Juden ziemlich allgemein geworden. In Ermangelung älterer Begründung hat man den Kuß treffend als Ausdruck der Liebe zur religiösen Übung, *ḥibbūb mišvā* nach Analogie von *hiddur m.*, Bk 9b, der Inbrunst bezeichnet. Man küßt entweder die betreffenden Dinge direkt oder durch Berührung mit der Hand oder mit dem Talith. (A. Marmorstein, der Ritus des Küssens bei den Juden. Archiv f. Rel. Wiss. XV – 1912 – 318–320.)

Geküßt werden: die Mezuzā am Türpfosten beim Betreten und Verlassen des Raumes, die Türpfosten der Synagoge bei Ein- und Austritt, Tefillin und Talith beim An- und Ablegen. Bei gewissen Gebetstellen werden die Schaufäden geküßt: eine Quaste bei der Morgen-Beracha: „der die Nackten kleidet“, das vordere Quastenpaar zum Schluß von *bāruch šeāmar*, alle vier Quasten im Schema beim Worte *šīšith* und *emeth* und in der mit *emeth* beginnenden Nach-berāchā des Schema bei *weaddīr* und *neḥmadim laad*. Geküßt werden der Vorhang der heiligen Lade beim Öffnen derselben, die Torarolle beim Aus- und Einheben und Vorübertragen; die geöffnete Tora berührt der Aufgerufene zu Anfang und Ende der vorgelesenen Stelle mit den Schaufäden und küßt diese. Die Armtefilla wird bei der Morgen-Bērāchā: „der Israel umgürtet“, die Kopftefilla bei „der Israel krönt“ mit der rechten Hand berührt und diese geküßt. Beide Tefillin werden geküßt bei dem zweimaligen *jismēhū haššāmajim wēthāgēl hāāreṣ*, dessen Anfangsbuchstaben des Tetragramm bilden und im Asre-Psalm bei dem bedeutsamen Verse: „du öffnest deine Hände und sättigst alles Lebende mit Wohlgefallen“. Isak Luria hat im Namen des Sohar Berührung der Tefillin auch bei *jōṣēr ōr* verlangt, ist aber nicht durchgedrungen. Auch das Gebetbuch wird

nach vollendeter Andacht geküßt. Ganz gleichmäßig war die Übung bei diesen Küssen im Ritus niemals. In die Gebetbücher ist die Vorschrift des Küssens erst spät gedrungen: zuerst in die Ausgaben Jesaja Berlins und Jakob Lissauers. Von den sephardischen Gebetbüchern erwähnt das Küssen zuerst das Gebetbuch Amsterdam 5500 (Mitteilung des Herrn B. Sealtiel, Berlin 1908). Baers Gebetbuch erwähnt das Küssen mehrfach p. 5, 6, 7, 8, 123, 225. In neuerer Zeit hat die Übung bei diesen Küssen stellenweise nachgelassen. Die deutschen Reformbestrebungen, denen das Speziell-Jüdische wenig sympathisch war, haben auch hier sich berufen gefühlt, Wandel zu schaffen. Direkt abgeschafft hat man allerdings nur Störendes. Die Synagogenordnung von Schwerin z. B. verbietet 1843 das Küssen des Vorhangs beim Eintritt in die Synagoge während des Gottesdienstes und das Verlassen des Platzes, um die Tora zu küssen. Creizenach (*Geist der phar. Lehre I*, 477) untersagt das Küssen der Tora, wenn man es nicht von seinem Platze aus kann. Am meisten in die Augen fallend ist das Küssen der herumgetragenen Torarolle in der Synagoge, dessen auch der große ungarische Schriftsteller Jókai gedenkt, *JMJT* 1905, 104. Der ungarische Humorist Adolf A'gai, der durch längere Zeit jährlich einige Wochen in Korfu verlebte, berichtet (*Mult és Jövö III – 1913 – 531*): Die eingeborenen griechischen Juden küßten entweder den Toramantel oder den Talith, mit dem sie ihn berührt hatten. die spagnolischen (türkischen) Juden aber grüßten die Tora auf muselmännische Art, indem sie erst die den Fes tragende Stirne, dann die Brust berührten.

Von den persischen Juden wird berichtet: bei dem Eintritt in die Synagoge und bei dem Aussprechen des üblichen Segenspruches fährt man mit der Hand über das Gesicht von der Stirn bis zum Barte und küßt sie dann. Dasselbe tut man bei dem Lesen des Schema. Schudt berichtet 1714 von den Juden zu Worms (*Jüd. Merkw.* 1, 411): Die Wormser Juden sind als ihnen „ein uhraltes chumesch oder Exemplar der V Bücher Mosis Hebräisch uhralt geschrieben, gezeigt worden, aus Ehrerbietung gar davor nieder auf die Knie gefallen und haben es geküsst, obwohl sie darin geirret, daß sie geglaubet solch Msc. sey noch vor Christi Zeiten geschrieben worden, dahero auch einige Juden 6000 Thaler dafür zu geben, sich erbotten, oder doch 500 Thaler für die Erlaubniß, es abzuschreiben.“

Der Midrasch läßt das Befehlsschreiben des persischen Königs küssen, und gewiß spiegelt sich darin altorientalische Sitte (*Schir. r. Einl.*). Midraschische Reminiszenz war es wohl, die den Rabbiner Jonathan Eybeschütz (?) in Prag 1742 das ihm zugekommene Schreiben des Königs von Frankreich küssen ließ (*HB* 16 – 1913 – 143). Vom Küssen der Tora (*Mag. Abr.* 139, 14) erfahren wir erst in späterer Zeit. Manhig 27 a schweigt davon. Aus Osterreich berichtet Or zarua (*P. Jizchak D* 125 b, *RMA*, O. Ch. 149); die Kinder liefen herbei, um die Tora zu küssen: es sollte ihnen dadurch Liebe zu Israels Heiligtümern eingeeimpft werden. Man küßt später auch die Hand,

mit der man die Tora von fern begrüßt hat (Zecher Nathan 135 a). So grüßen in Aden die Frauen, in der Synagogentüre stehend, beim Ausheben die Tora durch Kußhände (Saphir 2, 7). In Cochin öffnet man vor der Braut die Tora bei den 10 Geboten, sie legt ihre Hand auf die Augen und küßt sie (2, 75). Am Simchath Tora werden die in Prozession herumgetragenen Torarollen geküßt; bei den Spagnolen geschieht dies am Kol-Nidre-Abend. Der Erzbischof Albrecht küßt – um 1200 – die ihm entgegengebrachte Tora (Caro, Wirtschaftsgesch. 1, 417). Vor und nach der Eidesleistung auf die Tora wurde dieselbe geküßt (Bloch, Jubelschr. 223 ung.). Der Aufgerufene küßt die Tora zu Anfang und zu Ende des vorgelesenen Abschnitts (S. Chaßidim Wist 432).

Margaritha beschreibt dies 1544: So kommt denn derselbig der doberuffen ist und stellt sich in die mitt zwischen die zwen und küßt die zahen gebott, aber nicht auff das bloß bergamen, sonder durch die Mappen und tücher (p 196).

Das Gebetbuch wird vor und nach dem Beten geküßt. So auch bei persischen Juden (Grunwald, Mitt. 20, 152). Man soll es beim Weglegen und wenn es auf die Erde gefallen ist, küssen (S. Chaßidim 691 Wist) und umkehren, wenn man es auf der Titelseite liegend findet (RMA JD 282, 5 Mekore Minh. 30). Umarmt und geküßt wird ein Buch im Seder Elija zutta 17 p 21 (1904 Friedm.). Der zu Vereidigende mußte in England beim Schwure die Bibel küssen und der Brauch wurde erst am 1. 1. 1910 „als äußerst unhygienisch“ aufgehoben. Seitdem nimmt der Eidesleistende die Bibel ohne sie zu küssen in die rechte Hand.

Die Tefillin sollen nach talmudischer Vorschrift berührt werden (Men 36b Maim. H. Tefillin 4, 14, Eskol 1, 64), doch kennt schon gaonäische Zeit das Küssen derselben, das später allgemein gebräuchlich wird. (Abudr. – Tur und Sch. A. O. Ch. 24, 4, B. J. T. O. Ch. 48. RMA das. u. O. Ch. 11 Ende, Mekore Minhagim 30). Auch der Tefillinbeutel soll geküßt werden, wenn er zur Erde gefallen ist (Leket Joscher 1, 15).

Das Küssen der Schaufäden hat eine interessante Vorgeschichte. Im 9. Jh. wird die Sitte, sie während des Schema in die Hand zu nehmen, zuerst erwähnt. Mose Gaon (832) und Natronaj Gaon (859), denen die Frage, ob dies zulässig ist, vorgelegt wird, sprechen sich gegen den Brauch aus. Die Antwort lautet: es sei kein Brauch der Schriftgelehrten und ihrer Schüler, sondern bloße Überhebung – jöhärā. Da man die Schaufäden bei dem Umhüllen mit dem Tallith angeschaut und mit dem Segenspruch begrüßt hat, ist es überflüssig, sie in der Hand festzuhalten, sonst müßte man ja bei ukšartem die Tefillin anfassen und bei ukšartem nach Hause gehen, um die Hand auf die mezuza zu legen. Wer darum also handelt, den muß man aufklären, daß er es nicht wieder tue.

Der Brauch, der sich aus dem Worte urēitem entwickelt hat, hat trotzdem immer mehr festen Fuß gefaßt, so daß Haj Gaon (1038), dem die Frage

wieder vorgelegt wird, sich schon viel nachsichtiger äußert. Die mēzuza hat man nicht bei sich, aber wer die Schaufäden während des Schemalesens ansieht und betastet, handelt recht. Dies ist auch, da man gerade mit dieser mišwā beschäftigt ist, nicht als Störung anzusehen. Nur wen das Betasten wirklich stört, soll sich davon zurückhalten, wie man ja weder zwinkern, noch winken, noch mit dem Finger weisen darf (Joma 19b). Die Tefillin sollen ständig betastet werden (Schaare Teschuba 88, Gaon. J. Müller 38). Marmorstein hat versucht, die Quelle des Brauches bei den Karäern nachzuweisen, ich finde aber in den Quellen keine Veranlassung hierzu (Schwarz-Festschrift 463). L. Mieses schrieb 1828 an Jost (Gesch. IX Verzeichnis S. 90): Bei den Karaiten sind manche Gebräuche eingeführt worden, um den Rabbaniten nicht so anstößig zu sein, als mezuzā, die jedoch nur bei einigen im Gang ist, dann die šīṣīṭ zu küssen. Peter Beer behauptet (Gesch. aller Sekten 1, 189), die Karäer hätten keine Schaufäden an ihren Kleidern, sondern in der Synagoge hänge ein Tuch mit Fransen, wohin sie beim Schemalesen ihre Augen richten.

Tobia b. Eliezer sagt a. O.: man führe die Schaufäden während des Schemalesens über die Augen als Ausdruck der Liebe zur Übung des göttlichen Gebotes – ḥibbūb mišwā – das sei aber nur Sitte, nicht Vorschrift, sonst müßte man ja bei uķēšartem die Tefillin berühren! Er kennt also dies Berühren noch nicht.

Als Gebrauch mancher frommen Leute wird verzeichnet, sie sähen bei urēītem – im Schema – die Schaufäden an, strichen damit über die Augen und küßten sie aus Inbrunst (O. Ch. 24, 4, Chaje Adam I, 11, B. J. O. Ch. 28). Die Sitte setzte sich durch, so daß man sie später nicht mehr als aufsehenerregende Prahlerei brandmarken durfte (Jad Maleachi unter jōhārā). Wie oft hierbei die Schaufäden zu küssen sind, darüber herrscht keine Einhelligkeit (Brück a. O.). Als Analogie sei erwähnt, daß Saphir (2, 50) erzählt, die Parsi wickeln etwas wie einen langen Faden um den Körper und küssen es.

Die Praxis der Juden im h. Lande ist, wie mir L. Grünhut vor Jahren schrieb, daß sie bei wahābīnū die Schaufäden in die Hand nehmen und bei wenechmādīm laad weglegen. Die Sitte geht auf Isak Luria zurück. Eine Ausnahme machen nur die Litauer, die unter Berufung auf den Gaon Elia Wilna den Gebrauch der Chašidim ablehnen. Sie nehmen mitten im Schema die zwei vorderen Quasten in die Hand, sehen sie bei urēītem an und legen sie, ohne sie zu küssen, am Schlusse des Schema aus der Hand. Das Anfassen der Schaufäden während des Schemalesens soll im jerusalemischen Talmud erwähnt gewesen sein. Grünhut schrieb mir hierüber aus Jerusalem: „Ich habe eine alte Hs. הגהות על ס' עמודי הגולה von einem Schüler des R. Perez. Es ist in Paragraphen geteilt von 1–81. Im § 4 sagt der Verfasser: ein Kind, das sich einzuhüllen versteht, ist schaufädenpflichtig. Jeruschalmi: Nicht daß es sich einzuhüllen, sondern daß es zwei Quasten nach hinten, zwei

nach vorn zu verteilen versteht und die Schaufäden beim Schemalesen nach Vorschrift in der Hand hält.“ Das wäre, wenn das Zitat nicht apokryph ist, die älteste Erwähnung des Ergreifens der Schaufäden beim Schemalesen.

Für die Mezuzā wird in ältester Zeit bloß das Berühren, nicht auch das Küssen vorgeschrieben, es wurde aber Sitte, sie zu küssen. (Zeda lederech 67 a RMA J. D. 285, 2 Mekore Minhagim 30. Zecher Nathan 135 a B.J. O. Ch. 28.)

Ebenso werden die Türpfosten der Synagoge geküßt, was sogar Heine noch wußte:

Sei begrüßt, geliebte Halle
Meines königlichen Vaters!
Zelte Jakobs, eure heil'gen
Eingangspforten küßt mein Mund.

(Prinzessin Sabbat)

Der inbrünstige Liebeskuß der Mišwā hat die Tendenz, sich ein immer größeres Feld zu erobern. Die gemütvoll Frömmigkeit des Jesaja Horwitz freut sich darüber, daß sich die Gewohnheit einzubürgern beginnt, alle mišwōt zu küssen, die Laubhütte und ihre vier Pflanzenarten ebenso, wie maššōt und mārōr des Sederabends (1, 142 b, 244 b marg.). Aus Teheran hören wir: beim Verlassen des Friedhofs werden aufs Grab Grashalme und Steinchen, die zuerst geküßt werden, gelegt (Grunwald, Mitt. 20, 154).

Beim Abklopfen der Weidenbüschelchen am Hoschana rabba läßt die Kabbala daran denken, daß in der Gestalt des Weidenblattes das Geheimnis der küssenden Lippe liege: die weibliche Lippe, welche die männliche küßt zur Ehe des Morgens (Mischnath Chašidim 127 a). Auch die kabbalistische Gebetsformel nach dem Abklopfen der Weiden bittet: Küsse uns mit den Küssen deines Mundes! (Machzor Rödelheim VIII 10 b).

Die Kabbala läßt ihrer Phantasie freien Lauf. Ihr küssen die Patriarchen das Gebet (Sohar chad. 70 b). Sie läßt das göttliche Wort in Liebesglut küssen (34 c כמאן דנשיט כבחיבבו דרחימותא). Die Küsse der Liebe nešīkīn dirēhīmūtā (Sohar 1, 44 b, 168 a) sind dem Sohar geläufig, auch Küsse der Liebe des himmlischen Königs nešīkē dirēhīmū dēmalkā (Sohar 2, 97 a). Die mündliche Tora ist ihr die vom göttlichen Munde weggeküßte Lehre (Tikkune hasohar 51 b Z 1, 71 a), wird zur Šošanna durch Vereinigung mit dem himmlischen König in dem Kusse, denn es heißt: seine Lippen – šošannim (Sohar 1, 221 a, 3, 107 a). Die Gemeinde Israels ist mit šošannā bekränzt in den Liebesküssen des höchsten der Könige, denn es heißt: seine Lippen – šošannim! Daher heißt es: er küsse mich mit den Küssen seines Mundes (3, 287 a). Durch himmlische Küsse werden heilige Geister erhalten (2, 253 a, 254 f.), und das Geheimnis des Kusses (rāzā dinēšīkā) ist kabbalistische Wendung (Ozar Midr. 516 a). Die Vereinigung der entsprechenden sefirot heißt: Kuß (niššuk): Vater und Mutter d. i. Weisheit und Einsicht küssen einander (Mischn. Chašidim 12 a, 14 b, 16 b, 25 a, 29 b).

VII. Eschatologisches

a) Offenbarung als Gotteskuß

Jakob Burckhardt sagt (die Zeit Constantins d. Gr. 3, 181): In der großen mittleren Halle des Serapeums stand das Bild des Gottes, überaus kolossal . . . Der ganze große Raum war dunkel und also auf künstliche Beleuchtung berechnet; nur an dem Festtag, da man das Bild des Sonnengottes auf Besuch zu Serapis brachte, wurde in einem bestimmten Augenblick eine kleine Öffnung gegen Osten aufgedeckt, durch welche plötzlich der glühende Sonnenschein auf die Lippen des Serapis-Bildes fiel und dies nannte man den Sonnenkuß.

Ähnliche Vorstellungen von makrokosmischen Küssen fehlen auch in jüdischen Kreisen nicht. In der 28sten Ode des jüdisch-christlichen Psalmbuchs (Harnack p. 61) heißt es: unsterbliches Leben ist hervorgekommen und hat mich geküßt.

Die Offenbarung selbst stellt sich der Agada im Bilde des Gotteskusses dar: die zehn Worte des Bundes werden Gott vom Munde weggeküßt (Bacher P 1, 313 n. 8). Während der Offenbarung der 10 Worte küssen die Engel Israel auf den Mund (B hamidr. 1, 69). Der synagogale Dichter Simon b. Isak singt (Techinna zum Gedalja-Fasten):

Vor tausenden schreitend, die vor Ihm flehn,
Der Heilge – gerühmet in Himmelshöhn –
Zur Rechten die lohenden Flammen wehn,
Gesichter verbinden sich Ihm, vergehn,
Vom Mund ihm zu küssen der Worte zehn.

Das Wort Gottes küßt den בן הדימה אדקולאין auf den Mund und lehrt ihn die Tora (Schir. r. 1, 2 f 4 b Romm.). Die Stelle ist rätselhaft, die bisherigen Lösungsversuche mißlungen (Levy 1, 174, Jastrow 17, Cassel II Ester p. 22 n und die Komm. zur Midraschstelle).

Er küsse mich von den Küssen seines Mundes: a) küsse (1) und Küssen (2) meint insgesamt *drei* Küsse: diese entsprechen den drei Teilen der h. Schrift; b) seines *Mundes*, d. i. die mündliche Lehre und darum schließt das biblische Wort, denn deine Liebe ist köstlicher als Wein: die Worte der Weisen sind mir lieber und angenehmer als der Wein der Tora selbst (Barzeloni Jezira 5).

Auch sonst spielt die synagogale Dichtung, z. B. Eleazar Kalir, auf diese Vorstellung vom Gotteskusse der Offenbarung und vom besiegelnden Gotteskuß an (Jozeroth, Arnheim 155 f. Baer Gebetbuch 695, 10, 12). Baer verweist auf Toßafoth A z 35 a, wo die LA abweichend, aber unrichtig שכולם נתנו בנשיקה lautet, anstatt שכר .

Der Midrasch bezieht darum den Eingang des HL: er küsse mich von seines Mundes Küssen, auf die Offenbarung am Sinai. Die diensttuenden Engel bitten: er küsse sie mit den Küssen, deren seine Kinder teilhaft wurden. „Von den Küssen“ darin liegt angedeutet, daß Israel nur einen Teil der zehn Worte

unmittelbar aus dem Munde der Allmacht vernahm, sagt R. Josua b. Levi (Bacher P. 1, 178). Wenn es heißt, er küsse mich von *den* Küssen, so weist die Mehrzahl auf mindestens zwei Küsse: einen im Diesseits, einen im Jenseits. Im Diesseits heißt es: er blies ihm ein die Seele des Lebens (Gn. 6, 7), im Jenseits: ich lege meinen Geist in euch (Ez. 37, 14. Schir. zutta p. 10 Buber. Jalk II 981 f 175 b). Hast du dich im Diesseits viel um die Tora bemüht, so werden deine Lippen im Jenseits geküßt (Abot Natan 12, p. 28 Schechter).

b) Tod im Gotteskuß

Im Kusse sterben ist ein dichterisch schöner Gedanke der Agada. Auch Geibel singt:

Ich habe die Welt vergessen,
Seit ich dein Aug' gesehen;
Ich möchte dich an mich pressen
Und still im Kuß vergehen.

An anderer Stelle:

Laß mich vom rosigen Munde
Küssen die Seele dir,
Aus meines Busens Grunde
Nimm meine Seele dafür!

Das kommt dem agadischen Bilde, Gott nehme die Seele der Frommen im Kusse, nahe. Auch Heine spielt mit ähnlichen Gedanken:

Singt mich tot und herzt mich tot,
Küßt mir aus der Brust das Leben.

Gewiß nicht aus der jüdischen Quelle kam die Vorstellung zu Schiller (Götter Griechenlands):

Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das letzte Leben von der Lippe . . .

Der Tod selbst küßt nach agadischer Anschauung nicht. Bei neueren Dichtern ist es ein beliebtes Bild:

-- und nur die Lippen, die sind rot,
Bald aber küßt sie bleich der Tod.
(Heine)

Oder Geibel (Das sterbende Kind):

Auf Stirn und Lippen und Wangen
Ist schon vergangen
Das süße Rot;
Und dennoch heimlicher Weise
Lächelt es leise –
Leise küsset der Tod.

Die lindeste der 903 Todesarten, die es gibt, ist der Tod im Gotteskuß: leicht zieht er die Seele aus dem Körper, wie ein Haar aus der Milch (Ber. 8 a Tnch Mikez 10 Jalk Till 797). Sogar halachische Folgerungen versuchte man an diese Todesart anzuknüpfen (RMbN Chukat Anf. – Bachja b. Ascher sv אהבה und Torakomm. Ende). Moses starb „durch den Mund Gottes“, d. h. durch den Gotteskuß (Abot Natan 12 p. 50 a). Ebenso starben Ahron und Mirjam, aber von dieser wird es nicht ausdrücklich berichtet, weil man nicht vom Gotteskusse in Verbindung mit einer Frau sprechen mochte. Auch auf die drei Erzväter wird der Kusstod übertragen. (Tanch Waethch. Ende und Buber p. 13. Ozar Midr. 370 b. M. Petirat Mōše. B. hamidr. 1, 129. 6, 77. Deb. r. 11 Ende. Jalk. I 940 f. 304 c, I 763 f. 238 d, I 787 f. 255 d. Bacher P 2, 56. 3, 461. Bb 17 a Mk. 28 a. – Grünhut, Likkutim 4, 85 b. Grünbaum, Neue Beitr. 183. Weber, Altsyn. Theol. 323, 242, 156. Beer, Leben Abr. 201 n. 924. Graetz X 258.)

Ins Christliche übersetzt ist der Kusstod Mosis bei Appuhn, Mose der Knecht Gottes, Magdeburg 1845, 421 f. Weiteres Klē Jakar Chaje Sara zu ותמת (Dukes Blumenlese p. 167).

Einer der Märtyrer von Trient starb vor der Hinrichtung im Kerker: er starb im Kuß, wie Ahron, der Hohepriester (Ha-šōfe mē-ereš hāgār 2, 19). Später wird der Kusstod stereotype Formel auf Grabsteinen, z. B. Wachstein, Wiener Grabsteine 2 p. 76 n. p. XXX mītaṭ nēšīka und neəsaf binēšīkā. Auch den synagogalen Dichtern ist die Vorstellung geläufig, z. B. Mose b. Samuel (Zulat zu Simchat Tora):

Da er siehet, daß nicht fromme Flehen und Gebetes Wort,
Zu dem sanften Kusstode macht er sich bereit sofort.

Während Eisenmengers Haß die Sache „Gottes Ehr zuwider und sehr verkleinerlich“ findet (1, 86), hat Herder sich den poetischen Gedanken nicht entgehen lassen (Blätter der Vorzeit 1787). Er gibt in einfacher, ergreifender Darstellung das ganze Zwiegespräch zwischen Gott und Moses nach dem Midrasch wieder und schließt: da küßt der gnädige Gott seinen Knecht und nahm im Kusse seine Seele. Moses starb „am Munde Gottes“ (Sämtl. Werke. Zur Litt. u. Kunst 10, 56).

Philosophisch vertieft wird die Agada von Maimuni (More 3, 51. Bacher, die Bibelex. Maim. 17): Die Liebe zu Gott ist am vollkommensten, wenn der Mensch unter der Last der Jahre, dem Tode nahe ist. Da wird sie zur wahren Leidenschaft und inmitten dieser Seligkeit trennt sich die Seele vom Körper. Diesen Zustand meinen unsere Weisen, wenn sie sagen, Mose, Ahron und Mirjam seien im Gotteskusse gestorben: sie sind in der Seligkeit ihres Gott-erkennens, in der Macht ihrer Gottesliebe heimgegangen. Unsere Weisen bedienen sich der allegorischen Ausdrucksweise, nach welcher das aus der leidenschaftlichen Liebe zu Gott sich ergebende Gotteserkennen Kuß genannt wird, wie geschrieben steht: er küsse mich mit den Küssen seines Mundes. Das

ganze HL ist eine Allegorie der Gottesliebe, welche die Seele des Menschen mächtiger ergreift als die Liebe zum Weibe.

Ähnlich sagt Jechiel aus Pisa (1539), ben Azzajs Tod sei eingetreten, weil seine Seele sich von den erschauten Geheimnissen nicht trennen mochte und dies sei vielleicht so, wie der Tod im Kusse (Minch. Ken. 104 Kaufmann).

Der Mystik des Sohar war der Gotteskuß ein kongenialer Gedanke. Franck (La Kabale 250, deutsch 181) hat hier die treffende Stelle herausgegriffen: In einem der mysteriösesten und erhabensten Teile des Himmels ist ein Palast: der Palast der Liebe, *hēchal ahābā* genannt. Dort weben die tiefsten Mysterien, dort sind alle Seelen versammelt, die der himmlische König liebt, dort wohnt der Himmelskönig, der Heilige gelobt sei er, mit diesen heiligen Seelen und vereinigt sich mit ihnen im Liebeskuß: *nēšīkīn dirēhīmū* (2, 97 a). Daher heißt der Tod der Gerechten: Kuß Gottes. Dieser Kuß ist die Heimkehr der Seele zu ihrem Ursprung (1, 70 a, 168 a. 2, 124 b, 146. 254 a). Im seelenvollen Gebete vereinigt sich der Menscheng Geist mit dem Weltengeiste in einem Kuß, sagt Isak Allatif (Graetz VII 191, 193). Es küßt sich der menschliche Verstand mit dem aktiven Intellekt (Men. Hamaor 4, 2).

Nachdem Isak von der Jagdbeute des vermeintlichen Esau genossen hatte, wollte er nachsinnen und sprach zu ihm: tritt heran und küsse mich, mein Sohn, damit sich meine Gedanken sammeln. Dieser Kuß ist die sich vom Emanierenden zum Aufnehmenden konzentrierende Vernunft, wie es heißt: er küsse mich mit den Küssen seines Mundes. Das ist das Haften an der Vernunft, wie es heißt: Lippen küßt, wer vernünftige Worte erwidert (Spr. 24, 27). Der Kuß ist als körperliches Haften Symbol des Haftens der Vernunft (Ensalomo Astruc, Midresche hatora 48).

c) *Jakobs Bild im Gotteskuß*. Gottes Thron trägt nach bekannter agadischer Annahme⁵ das Bild⁶ des Stammvaters Jakob. Der Gedanke taucht, wie ich

⁵ Zunz SP 81, 248: Jose b. Jose, Kahr, Saadja, Sal. b. Jehuda, Isak Gajjāt, Raši Chul. 91 a, R. Tam, auch Ben Meir, Sokolow = Jubelschrift 60. – Echa r. f 48 b Buber. Hechalot 8 § 3, 9 § 2. Gzbr. Fragm. 98 zu Gn. 28, 10. ZA 22, 327.

⁶ דייקנא ist aus gr. eikōn auf phonetischem Wege entstanden, wie ich 1899 bei Krauss LW nachgewiesen habe. Kaufmann hat den richtigen Sachverhalt schon 1887 erkannt (REJ 14, 46), und dieser ist trotz des Widerspruches von Thumb, Indog. Forsch. 6, 58 (S. Krauß 8. 6. 1919) nicht zu bezweifeln. Kfm. verwies auf דייקנתין aus hyacinthos, auf Diunas aus Jonas, sowie auf diurnus und jour. Divnan für Jonas auch auf der Schale von Podgoritzta: Kisa, das Glas im Altertum 679. Ich möchte jetzt noch auf דיוסטר aus histarion und הניוכין, הדיוכין aus heniochos (Ber. r. 10, 4, Midr. Till. 17, 5. Krauss LW s. v.) verweisen. Es ist bei diesen Beispielen der Übergang der palatalis cacuminalis spirans (j) in die entsprechende explosiva, magyarisch gy geschrieben, zu konstatieren. Simonyi (Tüzetes Magyar Nyelvtan I, 126) sagt: gy am Wortanfang stammt meist von j. In den ungarischen Dialekten ist diese Lautveränderung auch heute noch häufig. Umgekehrt sprechen Leute deutscher Muttersprache statt des gy gern j oder d, so daß man z. B. Jüdisch-deutsch Gyöngyös und Gyönk dindesch und jönk spricht. Aus dem j türkischer Lehnwörter wird am Wortanfang gy (Simonyi 166). Aus Diamant wurde gyémánt. Auch im Wortinnern bei Silbenbeginn und selbst am Wortende finden wir dieselbe Erscheinung

von Goldziher weiß, später bei den Schiiten auf: als Gott den Adam erschuf, zeigte er ihm das Bild von Mohammed und Ali: vor diesem mußten sich die Engel bücken. (Alphab. R. Akiba 77 Wertheimer, daraus Or Zarua II f 9 c, Seder R. Amram 14 a. Schibbole haleket p. 19, Tanja f 8 a. BJ. O. Ch. 125. j Trg. Gn. 28, 12. GA RM Rotbg. Nr. 112 f. 23 a. Lemberg, Rabija 70, 18.) Wenn das Dreimalheilig der Keduša der betenden Gemeinde emporsteigt, küßt Gott das Bild Jakobs dreimal. Gott läßt seinen Mund herabsteigen und küßt das Bild Jakobs auf den Mund (Eschkol hakōfer 36 d).

Alphab. R. Akiba 39 Wertheimer: Gott ergreift die Buchstaben der Merkaba, umarmt und küßt sie und setzt jedem derselben zwei Kronen auf.

Wer eine seiner würdige Frau heimführt, den liebt Elia, den küßt Gott (Derech ereš r. I LA: Gott liebt und Elia küßt, ms. Kfmn. MS 51, 64).

Am Schluß der Walküre küßt Wotan Brünhild auf die Augen „mit des Lebewohls letztem Kuß, denn so kehrt der Gott sich von dir ab, so küßt er die Gottheit von dir“.

d) *Gotteskuß als Auszeichnung*. Als Abraham, so sagt das Buch der Schöpfung gegen Ende, Gott durch Erschauen und Nachdenken erkannt hatte, erschien ihm der Herr des Alls, nahm ihn auf den Schoß, küßte ihn aufs Haupt, nannte ihn seinen Freund und schloß mit ihm und seinen Nachkommen einen ewigen Bund (Bei Rittangel p. 208 fehlen die Worte הושיבו בחיקו ונשקו על ראשו). Barzilaj p. 100, 266 l Z: er küßte ihn aufs Haupt, das ist ein symbolischer Ausdruck übersprudelnder Liebe und der Erscheinung Gottes über seinem Haupte.

Hätte Israel nach Zerstörung des zweiten Heiligtums reuig Buße getan, so hätte Gott es umarmt und geküßt und für alle Ewigkeit in seinen Schoß versetzt (Elija r. 83 Friedm.). Gott erweckt Israel in seiner Liebe aus dem Staube, setzt es aufs Knie, umarmt und küßt es und führt es ins ewige Leben (a. O. 86). R. Juda b. Simon sagt: als Chananja, Mischael und Azarja standhaft in ihrem Glauben blieben, rief Gott die diensttuenden Engel und sprach: küsset die Lippen dieser drei, denn hätten sie sich nicht zu meiner Herrschaft bekannt, so wäre ich zum Feinde der in der Höhle Machpela Schlummernden geworden. R. Jochanan: als die drei die Glaubensprobe bestanden, rief Gott die diensttuenden Engel und sprach: küsset die Lippen ihrer schlummernden Väter, denn so wie sich die Väter im Glauben bewährten, so bewährten sich jetzt die Söhne (Bacher P 1, 316. 3, 198, Schir. r. 7, 10).

Bei der Offenbarung fragt ein Engel jeden einzelnen im Volke, übernimmst du dies Wort? Erkennst du die Gottheit des Heiligen, gelobt sei er,

(130 f.). – Von Kraelitz berichtete über seinen Besuch des Kriegsgefangenenlagers in Sigmundsherberg am 27. 9. 1916 (Berichte des Forschungsinst. für Osten und Orient in Wien S. 37): Meine beiden Wolgatataren sprachen j, das im Anlaute im Kasan-Tatarischen gewöhnlich dz lautete, sehr verschieden aus, bald wie reines dž, bald, namentlich vor palatalen Vokalen, wie ein palatalisiertes dž, bald wie dj (ung. gy).

an? Auf die bejahende Antwort küßt er den Betreffenden auf den Mund – lehrt R. Jochanan, dem ja die Offenbarung im Symbol des Gotteskusses erschienen (Schir r. 1, 2. Bacher P 1, 313. Schir r. Grünhut p. 2b. Sachs, Stimmen 2, 255):

Dann küßt ihn der Engel auf den Mund,
Der Himmelskuß besiegelt den Bund.

Späte Agada läßt Gott die eigene Hand, nach einer Konjektur des Herausgebers Samuel Haida, die Hand des Josua küssen, um des Josua Weisheit und Einsicht anzuerkennen (Elija r. 18 p. 103 Fr. 380b, 382a, Warschau). Ältere Agada läßt Hiobs Knie vom Satan küssen (Bb 16a).

e) *Makrokosmischer Kuß*. Josef b. Hisdaj singt in širā jētōmā:

Den Mond umhalst die Recht' in Wonne
Und freudig küßt die Lipp' die Sonne.

(Brody u. Albrecht 28 Z 8. Kämpf, Nichtandalusische Poesie. Beilagen, 184.)

Makrokosmisch wird der Kuß in der talmudischen Wendung (Bb 74a. Gaonen darüber MS 1883, 184): zwei Welten, Himmel und Erde küssen sich – als hätte der Himmel die Erde still geküßt, singt Eichendorf – und im kabbalistischen Kusse der Sphären (Pesikta 186b, Jalk. Emor 653). Am Tage des Kusses (Ps. 140, 8) wird erklärt: der Tag, an dem Sommer und Herbst sich küssen (berühren) oder an dem zwei Welten sich küssen, das Diesseits verschwindet, das Jenseits auftritt (j Jeb. XV 14d, 33. Jalk Till 888. Bacher P 3, 726. – Bb 74a. Gaon. Hark. p. 5. 190, 344, MS a. O. Schaare Teschuba Nr. 128. Nachhall bei R. Gerschom zur Stelle).

Beim Tode zweier berühmter Schriftgelehrten, Rabba und R. Josef in Babylon, küßten sich die Ufer des Euphrat, beim Tode Abbajs und Rabas die Ufer des Tigris (MK 25b).

VIII. Folklore

Den roten Stein, der sich in einem geblendeten Fledermausjungem findet, nimm in den Mund und küsse, wen du willst: er ist gut für die Liebe (Grunwald, Mitt. V 27 Nr. 22).

An Sprichwörtern der Ostjuden wäre zu verzeichnen:

a) a mieße mād tūr me kā küsch geb'n (Grunwald, Mitt. 1, 31, Bernstein 2165). b) Von einem armen Mann soll man sich nichts borgen und einer mießen Mad keinen Kuß geben (Mitt. 3, 26). c) besser vin die mamme a patsch, wie vin a andern a küsch (1, 29). d) ech well lieber a patsch vin a chuchem, eider a küsch vin a nar (1, 31, Bernstein 506); besser fün a gratsch a patsch, ejder fün a nar a küsch (527). e) besser an ehrlicher patsch, ejder a falscher küsch (500). f) far a tap a klap, far a küsch a patsch (1671). g) a tap ün a küsch, alje dalje nje kusch (1669). h) küschen soll man das

beitschel wus es schlugt in der jugend (394). i) wen chussoin-kale küschen sich schojn, megen die schadchunim ahejm gehn (1623). j) a meshügener müss a häßen ofen küschen (Mitt. 3, 42). k) ussür chasir is keyn schwüe, küsch in . . . is kein klulu (217). l) as me schlugt sech, küscht me sech nischt, ist schon oben angeführt (Mitt. 1, 27).

IX. Poesie

Neue Bilder treten uns in der jüdischen Dichtung nicht allzuoft entgegen. Beschränkte Naturbetrachtung und beschränkter Sprachschatz hindern meist den freien Ausdruck. Es überrascht schon, wenn ein moderner hebräischer Dichter sagt: die Nacht, die vergeht, küßt den Tag, der anbricht (B. Slucky, Achiaßaf 5664, 180). Umgekehrt Geibel:

Und wenn der Tag die Nacht geküßt,
Da stirbt sie hin im süßen Tod,
Ihr seliges Verbluten
Das ist das Morgenrot.

Und Heine:

Die Wipfel des Waldes umflimmert
Ein schmerzlicher Sonnenschein;
Das mögen die letzten Küsse
Des scheidenden Sommers sein.

Bei Juda Halevi küßt die Sonne allabendlich die Hand des Westens.

Eigenartige Wendungen über Kuß und Küssen überraschen uns im Reiche der jüdischen Dichtung selten. So z. B. wenn Alcharizī sagt, Ben Baruchs Lieder werden mit der Herzen Mund geküßt (Tachkemoni 6 b Stern. Brody u. Albr. 173 Z 84). Spielende, wagnerische Häufung von Alliterationen, die kaum übersetzbar sind, bietet פֶּשֶׁק דְּמֶשֶׁק חֶשֶׁק מֶשֶׁק לְגֶשֶׁק GA Lothair f 39 b.

Trinken heißt, die Flasche küssen: Kalonymos b. Kalonymos um 1322. (Eben Bochan Lmbg. 1865 p. 10) Den Mund der Flasche ständig küssen (REJ 57, 6): שֵׁפֶת הַכּוּס תְּמִיד נוֹשֵׁק.

Alcharizī: Er schätzt den Wein wie einen Vater, des Bechers Rand als Bruder küssen tat er, es ist zum Mund der Mund geflogen, bis daß er alles aufgesogen (Tachkemoni 6 b Stern; Brody und Albrecht 172 Z 58).

Jakob b. Eleazar (Brody u. Albr. 163 Z 8, 9):

Es bietet als Kelch sich der Mund der Geliebten,
Der süßer als alle die Kelche zum Nippen,
Drum Liebender Sehnen ist's also zu trinken
Von der Geliebten rosigen Lippen.

Bei Juda Halevi ist der Geliebte die Sonne, der Becher der Mond: beim Trinken küßt ihm die Sonne den Mond:

Ein Becher Weins in deiner Hand:
Hast du ihn angesetzt,
So ist's als ob sich küssend hätt
Die Sonn' am Mond geletzt.

(I. 24.)

Nur außergewöhnlicher dichterischer Begabung war es beschieden, trotz der Beschränktheit des Gesichtskreises und des Sprachguts eigene Bilder in eigener Sprache zu formen und einen eigenen Ton zu finden, aus dem eine Persönlichkeit spricht. Als solche hat Juda Halevi auf Heine gewirkt, obwohl er ihn hebräisch nicht lesen konnte und nur durch Zunzens meist mündliche Übersetzungen von der großen dichterischen Gewalt des wahrhaften Dichters ergriffen wurde. Heine singt, unbewußt den jüdischen Gotteskuß im Sinne, von Juda Halevi:

Rein und wahrhaft, sonder Maske
War sein Lied, wie seine Seele. –
Als der Schöpfer sie erschaffen.
Diese Seele, selbstzufrieden
Küßte er die schöne Seele
Und des Kusses holder Nachklang
Bebt in jedem Lied des Dichters,
Das geweiht durch diese Gnade.

Hier spiegelt sich Zunzens Anschauung, die Heine aus dem Umgange mit Zunz in Berlin bekannt war. Zunz selbst faßt sein Urteil über Juda Halevi 1855 in die Worte zusammen: Jedes seiner Werke ist schön, klar, voll Wärme und Gedanken. Stets bietet sich ihm das passende Wort, die ausdrucksvollste Bibelstelle dar: *ein großes Geistesleben auf kleinem Wörterraume*, scheinen die einzelnen Teile des Gedichtes sich wie Glieder eines organischen Wesens zu bewegen, als hätte das Ganze sich selber aus sich heraus, ohne Zutun des Dichters entwickelt. Und dieses Leben wird von einem gotterfüllten Geiste beseelt, an dessen Reinheit kein Schmutz haftet, von einem heiligen Feuer erwärmt, dessen Kraft über Jahrhunderte hinausragt, von einer scharf denkenden Vernunft geleitet, die sich nie in dunkle Wege verirrt. Wie der Rose Duft und Schönheit inwohnen, die beide nicht von außen zu ihr gekommen, so ist bei Jehuda Wort und Bibelstelle, Metrum und Reim, mit der Seele des Gedichts eins.

Loblied

Die Sonn' am Firmament
Verneigt sich vor des Westens Fürsten,
Ruht keinen Tag, zieht hin,
Nach seinem Land scheint sie zu dürsten.

Dort thronen heil'ge Fürsten, Ziele ihres tiefsten Hangs,
Und ihretwegen küsset sie die Hand des Niedergangs.
(I Nr. 113 Z 4–7 p. 171)

Das Meer

Sieh doch das Meer, wie schön's ihm frommt,
Wenn's eilend steigt zur Düne, Gischt läßt sprüh'n:
Wie wenn gemustert Heer auszieht und kommt
Zu küssen Führershand und heimzuziehn.
(II Nr. 81 p. 299)

Ach erreichte mich der Zephyr, der ihren Mund geküßt!
(II Nr. 46 Z 2 p. 45)

Zion

Die Sehnsucht zum lebenden Gott mich erfaßt,
Wo meine Gesalbten einst gingen zur Rast. –
Sie ließ mich nicht küssen in eiliger Hast,
Die Kinder, die Enkel, die Gattin, den Gast.
(II Nr. 13 Z 1–4 p. 172)

Refrain aus Gn. 31, 28 in einem Trauerliede:

Du hast mich der Kammer des Heimes entrissen
Und ließest mich Söhne und Töchter nicht küssen.
(II Nr. 32 p. 133)

An den Geliebten:

Warum der Anmut Prinz, der Schönheit Fürst
Treulos verließ er mich, den treuesten Wardein,
Treulos verließ er meinen Kreis, nicht küßt'
Den Purpur ich der Lippe süß, der Lippe fein.
(II Nr. 72 p. 294)

Lied an eine Araberin:

Die Spur ihrer Schleppe zieht sich hin wie eine Schlange . . .
Wie auf dem Berg des Abschieds, Isaks Spur,
Wo er die Freunde küßt, die ihn verließen,
Der Füße Spur, den Staub der Tritte küssen,
Wie Honigseims Geschmack und Duft, er läßt
Aus toten Leibern neues Leben sprießen.
(II Nr. 35 Z 16 ff. p. 261)

Von ihres Mundes Perlen tränkt sie mich
Mit Traubenblut der Lippen holdiglich. –
Erwacht sie spricht: wie lang, wie lang tränk ich
Mit meines Mundes Feuerweine dich?
(II Nr. 11 Z 17 ff. p. 15)

Die Araberin darf keinen Juden küssen:
 Mein Freund: die Midjanmagd will Liebe dir gewähren,
 Sie gehet hin, trotz dem Gebot, dich zu begehren,
 Sie grollt, weil Richter und Gesetz das Küssen ihr verwehren.
 (II 137 Z 23 ff. p. 200)

Aus dem Arabischen übersetzt Jehuda Halevi:

Da sie auf meinen Knien spielt,
 Sah sie im Auge ihr Gesicht:
 Küßt scherzend auf das Auge mich –
 Sie küßt ihr Bild, mein Auge nicht.
 (II Nr. 13 p. 16, vgl. Geiger NS 3, 106)

An den Geliebten (die Geliebte):
 Wenn ich zum Kuß die Lippen bot,
 Wie Morgensonne ward sie rot, –
 Da merkte ich's, es sei Gebot,
 Daß ihr das Weiße werde rot.
 Zu Herzen gehet mir ihr Lied,
 Sie singt, zu reizen mein Gemüt,
 Den Mund mir küsse, werd' nicht müd:
 Ja, küsse, küsse, küß den Mund mir,
 Von Zorn das Herze sei nicht wund dir!
 (I Nr. 131 Z 17–24 p. 193)

Liebeslied

Du bist die Schönheit: Kettchen und Geschmeide
 Sind unnütz dir – darum sie alle meide.
 Der Schmuck dient nur vereinet mit dem Kleide,
 Daß er mir Kuß auf Hals und Nacken neide!
 Da sang die Myrtenblüte auf der Heide:
 Vom Halse lös' die Perlenschnur,
 Du bist allein der Schmuck ja nur,
 Verdirb nicht, was dir gab Natur!
 (II Nr. 114 Z 23 ff. p. 325)

Liebeslied

Sie: Komm, o Geliebter, die Liebe hier ruht,
 Sieh, o Geliebter, wie Liebe dir tut!
 Er: Gazelle der Anmut, du Heilung dem Mut,
 Im Kuß deines Mundes entfacht sich die Glut,
 Dem Antlitz wie Weihrauch, doch Waffe auch gut:
 Denn flammende Engel bestellst du zur Hut.
 Den Bogen sie spannen, vergießen mein Blut.
 (II Nr. 111 Z 1–5 p. 320)

Wach auf Geliebte, aus dem Schlummer,
 Erwacht, zu lieben mich nicht säume:
 Siehst du im Traum der Lippe Küsse,
 Sei ich der Deuter deiner Träume.

(II Nr. 19 p. 20. Kämpf, Nichtandalus. Poesie, Beilagen 226)

Die Worte zum Schmucke der Lippe ihr dienen,
 Sie haften wie blühende Rosen an ihnen,
 Die Ros' die ich pflanzte, ich wollt sie mir pflücken,
 Die Lippe verwehrte mir's: laß deine Tücken!

(I Nr. 133 Z 11–12 p. 195)

Du! Einzig unter Menschenscharen,
 Nur deiner Schwester Sonn' zu paaren!
 Bei deinem Leben, Hindin rein,
 Nicht breche ich das Bündnis mein.
 Und willig Sühne will ich sein,
 Den Kuß auf's Aug, das Löwen scheuen⁷,
 Denn Löwen weiß es zu bedräuen.

O bring mein Herz nicht in Gefahr,
 O Herz, dem reift das Apfelpaar,
 Von rechts und links, wie Lanzen gar,
 Die einem Stengel sind entsprossen,
 Dem Baum des Lebens, reizumflossen.

O schwanker Stengel, schlankgestreckt,
 O reiche Blüte, sonnerweckt,
 O Wange, die die Ros' besieget,
 Und farbbeständig nicht erliegt.

(II Nr. 133 Z 1–114 p. 322)

IMMANUEL LÖW

- 1854 Am 16. Januar in Szegedin geboren. Sohn von Oberrabbiner Leopold L.
 1873–1878 Studium an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums und
 an der Universität in Berlin.
 1878–1944 Oberrabbiner in Szegedin.
 1878 Dr. phil. Leipzig.
 1881 *Aramäische Pflanzennamen*. Leipzig, VIII, 490 S.
 1889–1890 Herausgeber: *Leopold Löw. Gesammelte Schriften I–V*.

⁷ Vgl. I N. 138 Z. 27 p. 202: Von den Augen.

- 1900 *Die Finger in Literatur und Folklore der Juden*. Kaufmann Gedenkbuch, 61–85.
- * 1921 *Der Kuß*. MGWJ (65). 253–276, 323–349.
- 1924 *Die Flora der Juden*, II. Wien und Leipzig, XII, 532 S.
- 1925 *Die Flora der Juden*, III. Wien und Leipzig, XII, 522 S.
- 1926 *Die Flora der Juden*, I/1. Wien und Leipzig, XII, 448 S.
- 1928 *Die Flora der Juden*, I/2. Wien und Leipzig, XIV, 449–807 S.
- 1933 *Tränen*. In *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*. Wien, 95–148.
- 1934 *Die Flora der Juden*, IV. Wien und Leipzig, XVI, 740 S.
- 1939 *Die Perle*. MGWJ (83), 286–287.
- 1944 *Erblindet*. Vor der Deportation durch Überführung in ein Siechenhaus bewahrt. Dort an Hunger am 19. Juli gestorben.
- 1946 *Das Blei*. In: *Jewish Studies in Memory of Michael Guttmann*. Budapest, 175–187.
- 1947 Am 23. April in Szegedin beigesetzt.
(In Vorbereitung) *Fauna und Mineralien der Juden*. Hrsg. von A. Scheiber. Hildesheim, ca. 270 S.

Bibliographie: Eugen Frenkel: *Die Schriften I. L.* In: MGWJ (78), 1934, S. 236–255; derselbe in: *Semitic Studies in Memory of I. L.* Ed. by S. Scheiber, Budapest 1947, 6–11 und S. Scheiber, ebenda, 357–360. Zusammen 602 Nummern.

VII

GRUNDSÄTZLICHES UND SYSTEMATISCHES

MAX WIENER

JÜDISCHE FRÖMMIGKEIT UND RELIGIÖSES DOGMA

Das geschichtliche Schicksal hat die Juden dazu bestimmt, eine Gemeinschaft der wenigen unter den vielen zu sein; hat noch dazu ihre geringzählige Schar derart unter anderen Gruppen aufgelöst und zersplittert, daß sie gar weitgehende Grenzen und diesen entsprechend allzu vielfältig verschlungene Beziehungen zu Menschen jenseits der Grenze besitzt. Dieser Reichtum der nach allen Seiten hin sich verästelnden Beziehungen erschwert den Weg zur Erkenntnis des eigenen Wesens. Denn jede Erkenntnis, jede Beurteilung eines Gegenstandes setzt einen übergeordneten Begriff voraus, unter den er zu subsumieren ist, verlangt zugleich, um Eigenart und Unterschied zu bestimmen, die Möglichkeit des Vergleichens vergleichbarer Dinge.

Jeder Vergleich fordert ein Maß, jedes Maß ein Gemeinsames zwischen den zu messenden Dingen. So können Völker miteinander in Beziehung gesetzt, in eine Rangordnung eingegliedert werden, sofern etwa ihr größerer oder geringerer Anteil an der Erarbeitung von Kulturgütern ins Auge gefaßt und beurteilt wird. Die Bedingung hierfür ist, daß diese Kultur als eine Summe *sachlicher* Gestaltungen angesehen wird, die, in mannigfache Gebiete zerfallend, in den Leistungen von Wissenschaft und Kunst, von Wirtschaft und Technik eine gemeinsame Beurteilung zuläßt, weil für jeden dieser Bereiche höchste, die nationalen Grenzen durchbrechende Wertmaßstäbe anwendbar sind. Denn trotz aller nationalen „Eigenart“ und bei aller Anerkennung eines durch sie gegebenen Selbstwertes steht es außer Frage, daß die verschiedenen Völker in je einem dieser Lebenskreise, in Wissenschaft oder Kunst, in der Ausbildung von wirtschaftlichen oder politischen Formen teils Größeres, teils Geringeres geschaffen haben, daß sie also auch mehr oder weniger bedeuten oder wert sind.

Aber neben dieser *versachlichenden* Betrachtung gibt es eine andere, die nicht den Blick auf die Fülle des gesamten Kulturgutes spannt, dessen Quantität gleichsam in verschieden große Teile zerstückend und seinen Trägern, die es erarbeitet haben und pflegen, auf die Rechnung setzend. Das ist die nach *innen gekehrte Schau dieser Kultursubjekte* selber, das nationale Selbstbewußtsein, welches in sich ruht, das eigene Leben als etwas Unbedingtes empfindet, seinen Wert nicht von einem außerhalb gelegenen Maßstab ableitet, es nicht als Mittel, sondern als den Endzweck selbst begreift. Mit diesem Gefühl des Rechts auf das eigene Dasein und die ihm gebührende Ent-

faltung führen die kleinsten Völker den Kampf um ihre Selbstbehauptung, lassen sie die Einrede der großen, der Weltnationen, die sie – bisweilen ist es ganz aufrichtig gemeint – durch Aufsaugung zu sich emporheben, beglücken wollen, nicht gelten. Der moralische Anspruch der Persönlichkeit auf das eigene *Sein* kommt ihnen zugute, und die Frage nach dem *Sinn* dieser Selbstständigkeit wird von einem Lebensgefühl zum Schweigen gebracht, das, in sich gegründet, keine jenseitigen Zwecke verfolgt, sich aber auch keinen, die es von außen her gegen sich gekehrt sieht, aufopfern kann. So ist es aus dem Gesichtspunkte der sich von innen her ergreifenden lebendigen Volkheit her, für die Kraft der Überzeugung von dem Daseinsrecht ohne Belang, ob die nationale Größe, gegen andere gehalten, bedeutend oder unbedeutend, schöpferisch an der Weltkultur beteiligt oder stumpf ihre Existenz führt. Die Sache liegt, von innen her betrachtet, nicht anders als beim Selbstgefühl der Einzelpersönlichkeiten. Der Durchschnittsmensch braucht sich von Rechts wegen den Anspruch aufs *Sein* auch nicht durch die Wirklichkeit der genialsten Persönlichkeiten verkümmern zu lassen. Und es ist auch in keinem Sinne richtig, daß die große Menge nur den Sinn hat, daß bisweilen einige wenige Genies aus ihr geboren werden.

Das Bild ändert sich aber sofort, wenn ein *idealer* Gehalt eine Gemeinschaft von Menschen zusammenhält. Das ist beim Judentum trotz seiner stammlichen Grundlage insofern der Fall, als sein Selbstbewußtsein sich ihm stets als ein *religiöses* gedeutet hat. Es liegt uns fern, die Streitfrage aufzurühren, ob sein Wesen als ein nationales oder religiöses bestimmt werden soll, ob Rasse im allgemeinen und jüdische im besonderen dem Menschen derartig tief einen *character indelebilis* aufprägt, daß aller bewußter Wille nichts an ihm ändern kann. Der Beweis hierfür könnte nur experimentell geführt werden, und er wäre am Ende der Tage noch nicht abgeschlossen. Es sollen nur die extremen dogmatischen Behauptungen zurückgewiesen werden, einmal, daß das Judentum so etwas wie eine Konfession sei, die – gleichsam zufällig – auf die Glieder eines Stammes beschränkt geblieben, und auf der anderen die Meinung, daß das Religiöse bloß die Gewandung wäre, die Hülle, in welcher der nationale Kern sich durch die Jahrtausende errettet. Unsere Untersuchung will sich allein auf erfahrungsmäßig gegebene, von keiner deutenden Theorie umgebogene Tatsachen stützen. Und diese Tatsachen sind erstens die Erscheinung, daß die heute über den Erdball zerstreut lebenden Juden mutmaßlich im wesentlichen gemeinsamer Abkunft, also durch Blutsbande verknüpft sind, und zweitens das Faktum, daß sie selber den Sinn und den Inhalt ihres Judentums im Gefühl der Verpflichtung auf eine religiös geheiligte Lehre erfaßt haben. Daß erhebliche Teile der Juden von dem Trachten erfüllt sind, auf eigenem Boden, dem Lande der Ahnen, wieder ein gemeinsames Leben zu entfalten, das über die stammliche Verknüpfung hinaus zu vollem Gehalt nationaler Existenz hinschreitet, das ist eine Sache des auf die Zukunft gerichteten Willens. Dieser hat sicherlich – von den ihn unmittelbar auslösenden

Motiven abgesehen, die aus dem unbefriedigenden Schicksal der nicht assimilierten Massen sich ergeben – aus gewissen dauernden Tendenzen des jüdischen Bewußtseins seine Anregungen empfangen, und insofern ist er nichts weniger als eine willkürliche Schöpfung gewisser Führer, kein gemachtes Kunstprodukt. Aber die Tatsachen so gruppieren oder auslegen wollen, als ob der nationale, der auf die Bildung einer echten und vollständigen Volksgemeinschaft gerichtete Wille – stets der verborgene Sinn alles jüdischen Fühlens und Denkens gewesen sei, das hieße doch eine nicht begründbare Metaphysik des Unbewußten treiben. Auch *das* Argument kann nicht verfangen, daß in zahlreichen modernen Juden alle positiv religiöse Empfindung erloschen und doch ein jüdisches Bewußtsein von solcher Stärke übriggeblieben sei, daß ihnen – von den zurückstoßenden Einwirkungen äußerer Faktoren zu schweigen – das völlige Aufgehen in einen anderen Kreis zur Unmöglichkeit geworden. Denn wenn jemand sich Jude heißt oder von den anderen so geheißt wird, wenn er selbst von eigenen innerlichen Impulsen her keinen seelischen Anschluß im außerjüdischen Bereich findet, dabei aber den kern- und wesenhaften Besitz seines Stammes, nämlich das religiöse Gut, nicht als eigenen Besitz, als eine ihn inwendig ergreifende Macht anerkennen kann, so folgt daraus zunächst nur seine Loswurzelung von einer Lebensgemeinschaft, seine seelische Leere. Worüber freilich nicht zu vergessen, daß die gemeinschaftsgestaltende und charakterisierende Kraft des Religiösen, zumal des Judentums, das auf einen bestimmten Ausschnitt der durch Stammeseinheit und Ähnlichkeit des Schicksals verknüpft gebliebenen Menschen begrenzt ist, noch weit über den Tod des eigentlich frommen Erlebens hinaus eine gewisse, vielleicht sogar sehr tiefgreifende Fähigkeit der Formung bewahrt. Viele moderne Engländer sind sicherlich nicht weniger glaubenslos als zahlreiche Kinder unseres Stammes. Kann man aber deshalb übersehen, daß die indirekten Folgen der Form, in welche die kalvinistische Religion zu ihrer Heldenzeit den englischen Volkscharakter gegossen hat, die sich etwa in einer ganz bestimmten wirtschaftlichen Gesinnung, in besonderer Haltung zum neuzeitlichen Kapitalismus offenbaren, die ferner in der religiösen Lehre von der Gnadenwahl eine höchst wichtige Quelle für den politischen Weltherrschaftsgedanken gegraben haben, nicht auch in denjenigen Angelsachsen sehr lebendig sind, in denen die religiösen Wurzeln des Puritanismus längst abgestorben? Man mache sich auch die konservative, die konservierende Art des Gefühls überhaupt klar: Gefühle bleiben, auch wenn die Vorstellungen, die gedanklichen Gehalte, an die sie ursprünglich geknüpft gewesen, längst geschwunden sind. Wir machen es uns in dieser Arbeit zur Aufgabe, zu zeigen, wie die *Glaubensvorstellungen aus dem Leben der jüdischen Seele* hervorgekommen sind. Wir können vorweg nehmen: Nachdem sie einmal da waren und gleichsam abgelöst von ihrem Mutterboden zur selbständigen Wirksamkeit des Gedankenhaften erwachten, mußten sie rückwärts wiederum auf das Gemüt wirken. Aber die Eigengesetzlichkeit ihrer gedanklichen Existenz, ihr gleichsam neutralisierter Bestand,

besaß die Kraft, sie zu selbständigen Entfaltungen zu führen. So formten sie als souveräne Gedankenmächte das jüdische Bewußtsein. Und indem ihr Nachhall noch lange fortwirkte, als ihre unmittelbare Stimme längst in den Herzen vieler verstummt war, da das durch sie *erzeugte Gefühl den Glauben an ihre Wahrheit überlebte*, konnte es möglich sein, Jude der Empfindung nach zu bleiben, auch wenn die Weltanschauung des Judentums, die Theorie von den Gedanken und lehrbaren Glaubensmeinungen, die Überzeugungskraft verloren hatte.

Die Dinge liegen also viel verwickelter als die naive Disjunktion „Religion oder Nation“ es annehmen möchte. Und wir werden am besten tun, uns mit der Erfahrung zu bescheiden, d. h. das Judentum als einen Stamm anzusehen, dessen Bewußtsein von sich selbst klar nur weiß, daß es eine durch gemeinsames religiöses Erlebnis geeinte Gemeinschaft von Menschen ist. Damit kommen wir zur Erledigung dessen, was im ersten Satz berührt war: Daß *Völker* nebeneinander bestehen können, das ist klar. Gibt es aber auch ein *Recht der Koexistenz von Religionen?*

Die Fabel von den drei Ringen in Ehren. Aber sie hat doch bloß einen Sinn für denjenigen, der keinen Ring besitzt und mit mildem Lächeln den Streit von außen her beobachtet. Wer mittendrin steht, kann nicht glauben, daß der echte Ring verloren ging, wenn nicht sein unechter ihm wertlos werden soll. Unbildlich gesprochen: Der Religion muß *Wahrheit* innewohnen, wenn sie einen Sinn haben soll. In welcher Bedeutung freilich hier allein von Wahrheit die Rede, ob sie an den gleichen Maßstäben zu messen ist wie die theoretische Wissenschaft, das verlangt sorgsame Erwägung. Von vornherein sieht es so aus, als ob die verschiedenen Ausprägungen des religiösen Bewußtseins auf *eine* Idee bezogen werden müssen, um je nach dem Grade ihrer Übereinstimmung mit dieser ihre Wahrheitskraft zu empfangen. Die übliche geschichtliche Einteilung und Wertung scheidet *Weltreligionen* von den anderen, die tatsächlich oder sogar ihrem laut ausgesprochenen Wesen nach auf einen *beschränkten Kreis* von Gläubigen sich begrenzen. Diese Auffassung, welche die höhere Religion im allgemeinen der an Bekennerzahl überlegenen gleichsetzt, erscheint den Beurteilern so selbstverständlich, daß das Judentum als Religion ohne weiteres aus dem Bezirk der höheren ausgeschieden, als eine niederen Wertes betrachtet wird. Das ist die Tragik der wenigen unter den vielen. Sie wäre von den Juden hinzunehmen, wenn sich in dieser Beurteilung nur offenkundig apologetische Absichten auf der Mehrheitsseite herausstellten. Sie steigert sich aber zu einer wirklich unerträglichen, tragischen Höhe, wenn jene Beurteilung von den Juden selber als eine sachlich gültige anerkannt und nunmehr von ihnen in völlig durchsichtiger Apologetik, die ihren Verkündern selbst kaum unbemerkt bleiben kann, der Versuch gemacht wird, das Judentum gleichsam als eine auf ihrem Wege zur Menschheitseroberung steckengebliebene Religion hinzustellen, es zu entschuldigen, wenn ihm Christentum und Islam das Wasser abgegraben haben.

Der tiefste Grund für diesen religionsgeschichtlichen Irrweg liegt darin, daß die *weltanschauliche* Seite des Religiösen als sein Kern angesehen wird, daß seine „Wahrheit“ gesucht und diese Wahrheit nach Analogie mit der *wissenschaftlichen Erkenntnis* bestimmt wird. Wenn Schopenhauer die Religion Metaphysik des Volkes heißt, so ist diese Bezeichnung charakterisierend für die tatsächliche Auffassung. Und wenn man den Verfall des positiven Glaubens in den Kreisen von Bildung und Halbbildung auf seine Ursachen hin prüft, so beobachtet man wiederum, daß die religiöse Erkenntnis der Welt, ihrer Einrichtung und ihres geschichtlichen Inhalts, das Dogmatische eben, nicht die Konkurrenz der freien voraussetzungslosen Wissenschaft oder was man dafür hält, auszuhalten vermag. Die weltliche Wissenschaft überwindet die aus den Quellen der Offenbarung gespeiste, und das Ende ist das Nichts. *Das Christentum ist über dem Dogma errichtet worden.* Indem der Glaube an seine Wahrheit, das *rechte Bekenntnis*, zum Kriterium des echten Christen wurde, ist diese Begriffsbestimmung in die religionsgeschichtliche Beurteilung eingegangen, und indem die religiöse Wahrheit von der theoretischen Erkenntnis her das Merkmal der Ausschließlichkeit und Einzigkeit, den Anspruch auf Alleinherrschaft in sich aufnahm, wie jede Weltanschauung es tut und tun muß, da sie in der wesenhaften Intoleranz der Vernunft gegründet ist, wurde Katholizität im Sinne der Alleinberechtigung und Monopolstellung in der Gewissensbeherrschung zu ihrer anerkannten Natur.

Will sich die wissenschaftliche Würdigung der religiösen Erscheinungen von den sie beirrenden Konsequenzen dieser christlichen Weltreligionsidee frei machen, so muß sie den *Intellektualismus* durchschauen, in den sich das Christentum von Haus aus durch seinen dogmatischen Aufbau unausrottbar verstrickt hat. In seinem Ursprung steht ein *Gedankliches*, die verwickelte theologische Gnadenlehre. Wohl konnte diese zum Ausgang für eine weiche Gefühls- und Erlebniswelt werden und wurde es ja auch. Aber die Theologie, also die Wissenschaft, die Exklusivität theoretischen Wahrheitsanspruches, blieb dauernd die Kontrollinstanz des religiösen Lebens. Die Erkenntnis war immer, mochte sie auch zu Zeiten in den Schatten treten, das Primäre, an dem die Zulässigkeit allzu wild wuchernder frommer Empfindungen und Betätigungen gemessen ward, die Macht, die, ausgerüstet mit der Autorität göttlicher Offenbarungsweisheit, das Gefühl zu meistern hatte, wenn es seine Schranken überschritt. Aber dieses Gefühl selbst ist durch den vorstellungshaften, gedanklichen Aufriß der religiösen Weltanschauung, wie er in die Formeln der Dogmen gegossen ist, von vornherein in seiner Richtung bestimmt und in ein festes Rahmenwerk gepreßt. Wenn Schleiermacher, der Vorkämpfer eines antiintellektualistischen „lebendigen“ Christentums, sich müht, die Glaubenssätze als die Niederschläge der Reflexion zu betrachten, die auf das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott gerichtet, die verschiedenen Seiten dieses religiösen Grunderlebnisses als gedankenhafte Setzungen herausstellen, so liegt doch auf der Hand, daß ohne be-

stimmte dogmengeschichtliche Entwicklung dieses christliche Leben und Empfinden unerklärlich wäre, und daß die Verschlingungen und Komplikationen eines angeblich reinen Gefühles den verwickelten Weg der begrifflichen Bewegung des Dogmas, zur Voraussetzung haben. Noch deutlicher tritt das wahre Verhältnis zwischen Gedanke und Gefühl in einem dogmatisch gefestigten Glauben dann hervor, wenn das Empfindungsleben in der vollen Glut unverkennbarer Natürlichkeit sich verströmt. Die katholische Marien- und Christumystik war in gewissen klösterlichen Kreisen des Mittelalters ein echtes und wahres, unmittelbar gegenwärtiges frommes Erleben. Wie aber hätte es sich entfachen können ohne die stärkste Betonung von der Unentbehrlichkeit des Glaubens an die jungfräuliche Gottesgebärerin und Himmelskönigin?

Diese Hervorkehrung des Weltanschaulichen in der Religion bedeutet ihre Unterstellung unter den Wahrheitsbegriff der Wissenschaft. Die *Einzigkeit der Wahrheit* bedeutet dann die *Einzigkeit der Frömmigkeit*. Es ist nicht nötig, an den tausendjährigen Kampf zwischen der Kirche und der Wissenschaft zu erinnern, in dem es sich um die Durchsetzung der „richtigen“, durch die Offenbarung gewährleisteten Erkenntnis handelte, an die ausdrückliche Ablehnung des Begriffes einer zwiefachen Wahrheit bezeichnenderweise seitens der Kirche, an den folgerichtigen Anspruch jeder Art von kirchenmäßig organisiertem Christentum – bei den Sekten steht es vielfach anders, – den allein seligmachenden Glauben zu besitzen, an die daraus sich ergebende Propagierung der eigenen Lehre, die den ernsthaften Versuch macht, zur Alleingeltung in der Welt fortzuschreiten.

Ist aber mit dieser Charakterisierung als Weltanschauung, die für das Christentum nicht zu vermeiden ist, das Wesen der religiösen Idee, die Natur der *religiösen Wahrheit* getroffen? Wir glauben, daß hier eine der merkwürdigsten Verwicklungen vorliegt, welche die Entfaltung des menschlichen Geistes kennt. Was da gemeint ist, wird uns deutlich, wenn wir der Zwiespältigkeit des Begriffes Offenbarung nachgehen. Bei aller Vieldeutigkeit, die sich aus der langen Geschichte dieses Gedankens ergibt, sind doch gewisse feste Umrisse in seinem Sinne zu erkennen. Die Offenbarung will eine *Erkenntnis* spenden, die unmittelbar von göttlicher Quelle fließend, dem Menschen ein ihm sonst unzugängliches Wissen erschließt. Sie will – und das tritt in der literarisch gewordenen Offenbarung von heiligen Büchern und den in diesen enthaltenen Meinungen und Lehren über alle möglichen Gegenstände, heilige und unheilige, zu Tage – als Richtschnur des menschlichen Lebens durch Erleuchtung den Weg zum Heil weisen, indem sie uns über Gottes Willen, über sein Vorhaben mit der Welt und den daraus sich ergebenden praktischen Gedanken, über die eigene Daseinsgestaltung belehrt. Hier ist das religiöse Interesse vornehmlich auf ihren *Inhalt* gekehrt. Als selbstverständlich wird hingenommen oder gar nicht darüber reflektiert, daß das natürliche Licht von einem übernatürlichen überstrahlt wird, und da die Früchte der einen wie der ande-

ren Erkenntnis in dem *einen* Dasein zu gemeinsamer Auswirkung und Beeinflussung sich vereinen, daß die Laufbahn des durch natürliche wie durch erleuchtete Eingebungen gelenkten Menschen einheitlich ist, muß notwendig in der praktischen Bewährung eine gewisse Nivellierung eintreten. Das ist überall da der Fall, wo aus dem Gehalt der aus Gott erschlossenen Weisheit die Richtschnur der sittlichen Lebensführung gewonnen wird. Gewiß wird im systematischen Ausbau der Sittenlehre zwischen den göttlich inspirierten und den aus natürlicher Erkenntnis geschöpften Pflichten geschieden, aber da die einen wie die anderen ein und denselben Willen bestimmen sollen, da der Schauplatz ihrer Verwirklichung, das Feld der menschlichen Betätigung, ungeteilt ist, so ergibt sich im Effekt, daß sie sich auf einer Ebene ausbreiten. Diesen Sachverhalt sucht auch die religiöse Philosophie des Rabbinismus wie die christliche und islamische Scholastik ans Licht zu stellen, indem sie in irgendeinem Sinne den Offenbarungsinhalt zu rationalisieren trachten. Dogma und religiöses Gesetz sollen mehr oder weniger restlos als vernünftig den Forderungen und Regeln der natürlichen ratio entsprechend aufgewiesen werden. Das bedeutet im Prinzip den *Triumph der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Und er ist ja auch in der Tat unausbleiblich, wenn irgendein Seinsgehalt zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht wird.

Die Vernunft ist absolut und souverän. Nichts, was den Anspruch erhebt, Element der Wirklichkeit zu sein, darf sich ihrer Kompetenz entziehen. Sie selber bestimmt darüber, was real und was nicht real ist. Sie ist der Quell aller Regeln und Gesetze, welche die theoretische oder praktische Gültigkeit eines Inhalts konstituieren. Sie duldet keine Grenzen, gestattet nicht die Zerfällung der Allheit des Seins in Gebiete, von denen eins ihr grundsätzlich unzulänglich sein sollte. Sie kennt wohl unerledigte, zukünftiger Lösung gestellte Aufgaben, aber sie weist den Sinn einer Behauptung ab, daß ein anderes Prinzip sie zu ersetzen oder die Arbeit mit ihr zu teilen vermöchte. Denn die Wahrheit ist nur *eine*, und sie steht unter der Verwaltung der Vernunft. Darum bedeutet der Versuch der Rationalisierung von Offenbarung und Wundern nichts anderes als die Tendenz, derart irrationale Elemente aus dem Kosmos des Seins, in dem die Vernunft mit dem Anspruch der Alleinherrschaft schaltet, auszuschneiden. So will es der absolute Charakter des Denkens, dessen Gesetzlichkeit die existenten Dinge nicht nur für die Erkenntnis gestaltet, sondern ein nicht gedanklich Gestaltbares als jeder Beziehung zum Bewußtsein entbehrend in der Sphäre der für uns in irgendeinem Sinne gültigen Wirklichkeit überhaupt nicht anerkennt. Gedanke und rationaler Gedanke, vor der Vernunft sich ausweisender Inhalt, ist eins. Der Monismus des erkennenden Geistes ist von seinem Wesen unabtrennbar. Das heißt von der anderen Seite her gesehen, daß, sobald nur der Anfang gemacht wird, in irgendwelche Geheimnisse der Offenbarung mit dem natürlichen Licht hineinzu leuchten, das Verfahren notwendig damit endet, alles was an der Religion gedankenhaft, vorstellungsmäßig, verstandesmäßig, beschreibbar ist,

vollständig in den Bereich der Wissenschaft aufzunehmen. Diesen Weg hat tatsächlich der religiöse Rationalismus beschritten. Sein Höhepunkt sind die Demonstrationen für das Dasein Gottes. Sie sind gleichsam das Siegel für den Monismus der Vernunft, indem der durch rein intellektuelle Operationen gefundene Gottesbegriff das System der natürlichen Erkenntnis abschließt.

Es leuchtet ein, daß die Begriffe von Vernunft und Rationalisierung hier in einem allgemeineren Sinne verstanden werden, als ihnen in der dem philosophischen Empirismus gegenübergestellten Methodik zukommt. Sie bedeuten hier weiter nichts als den Gang der *natürlichen Erkenntnis*, zu welcher auch die Betrachtung der geschichtlichen Überlieferung gehört. Mit ihr wollen wir nun den Teil unseres Problems in Angriff nehmen, bei welchem die Würdigung der Offenbarung nach der Seite des Inhalts zurücktritt hinter die ihrer historischen Tatsächlichkeit. Die „positiven“ Religionen gründen sich auf das Faktum wunderbarer Erleuchtungen, deren ihre Stifter von der Gottheit teilhaftig wurden. Das Gefühl des Außerordentlichen, des Übernatürlichen, des Wunderbaren wuchs offenbar im Laufe der geistigen Entwicklung, je mehr diese dazu gelangte, den Gehalt der Wirklichkeit als ein Universum zu begreifen, das, den einsichtigen Regeln des erkennenden Bewußtseins gefügig, in „natürlichen“ Bahnen abrollte. Erst am Selbstbewußtsein der Erkenntnis bildete sich dasjenige des Wunderglaubens aus, und die *orthodoxen* Systeme trugen sich deutlich erst in den Untergrund ein, den autonome Vernunft und wissenschaftliche Erfahrung bereitgestellt haben. Aber man darf die Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung für das klare Bewußtwerden des Wundergedankens nicht überspannen. Die Zwiespältigkeit des Seins in einem gewöhnlichen und einem außerordentlichen Sinne wird schon im Alten und Neuen Testament lebhaft verspürt und der Einbruch des unmittelbar Göttlichen in die gewohnte Sphäre des Erlebens mit dem Schauer des Unbegreiflichen und darum Unanzweifelbaren begrüßt.

Obwohl nun zwar bis zum heutigen Tage das Wunder als eine gegenwärtige Erscheinung wenigstens von dem katholischen Glauben nicht ausgeschlossen wird, liegt seine klassische Bedeutung für das Christentum nicht weniger als für das Judentum anderswo, nämlich in dem Bestreben der traditionalistisch gebundenen Kirchen und religiösen Gemeinschaften, die Wahrheit von Lehre und Gesetz in eine Autorität einzusenken, die grundsätzlich dem Zugriff kritischer Vernunft entzogen sein soll. Am Anfang steht die Offenbarung, das Wunder schlechthin, als der Ausgang einer bis zu diesem Geschlecht von Gläubigen sich hinziehenden Überlieferungskette, die in ihren Gliedern, wie vorausgesetzt, sorgsam kontrolliert, die gegenwärtig Lebenden an jedem Urwunder teilnehmen läßt. Sichtbar ist hier die Schwierigkeit vom *Metaphysischen ins Historische* übersetzt. Und wir beobachten das dem menschlichen Bewußtsein unausrottbare Trachten zu rationaler Vereinheitlichung seines gesamten Erlebens, die aber eben dem tiefsten Sinn der Offenbarung widerspricht. Sie gilt hier als *Faktum unter anderen Fakten*, als eine mit den Mit-

teln der Beobachtung, der Erinnerung und glaubwürdigen Überlieferung fortzupflanzende Tatsache. Menschen, die zu irgendeiner Zeit gelebt, haben das wunderbare Gotteswort am Berge Sinai mit eigenen Ohren gehört, mit körperlichen Augen von Angesicht zu Angesicht das von Gott eigens zur Beglaubigung seiner persönlichen Anwesenheit geschaffene himmlische Licht und Feuer gesehen. Hunderttausende Zeugen sind es gewesen, meint Jehuda Halevi. Nicht in der Verborgenheit und unbewachbaren Einsamkeit der einsiedlerischen Zelle war es, daß Gott durch einen erleuchteten Propheten das Volk Israel zu seinem Dienste erkor, sondern vor der Öffentlichkeit, vor allen seinen damals lebenden Kindern hat sich das Wunder gezeigt. Indem hier das Wunder, das übernatürliche, in die vom Außerordentlichen entblößte natürliche Erscheinungswelt hineingestellt wird, vernichtet es seinen eigenen Sinn; denn die Tatsächlichkeit, die ihm zugeschrieben wird, die nur mit den Mitteln der sonst Tatsächlichkeit feststellenden und verbürgenden Sinneswahrnehmung, Erinnerung und urteilenden Betrachtung, gesichert werden kann, *nivelliert* es dem Wirklichkeitscharakter derjenigen Seinssphäre, aus der eben es sich herausheben soll, mit der verglichen es nur etwas schlechthin anderes, *toto coelo* verschieden zu Erlebendes sein kann. Indem die gewöhnliche Erfahrung die Brücke zum Übergewöhnlichen schlägt, tötet sie die Wurzel seiner Kraft; denn das Wunder, das ein Faktum geworden ist, hat aufgehört, wunderbar zu sein.

Diese Beweisführung wird nicht bestritten werden. Aber man könnte versuchen, ihrer Schlagkraft dadurch zu begegnen, daß man die absolute *Rationalität jedwedes Seins* als stillschweigende Voraussetzung anerkennt und nur innerhalb ihrer verschiedene Grade setzt, die eine gegenseitige Beziehung zulassen. Die Überhöhung einer „natürlichen“ und durch „natürliche“ Erkenntniswerkzeuge zu ergründenden Wirklichkeit durch eine übervernünftige und eben nur durch Offenbarung sich dem Menschen entschleiernde läßt ein solches Rangverhältnis durchblicken. Und selbst der Gedanke oder vielmehr Ungedanke eines Widervernünftigen ist ohne den Hintergrund einer irgendwie als rational geltenden Sphäre, von der sich sein Gegenstand abhebt, nicht zu fassen. Aber es fragt sich eben, ob der Ursinn des Religiösen sich überhaupt einen Rest von *eigener Geltung* bewahren kann, wenn er nicht auf jede Teilhabe an wissenschaftlicher Erkenntnis zu verzichten und außerhalb ihrer sich einen Bereich zu gründen weiß.

Das kann nur bedeuten, daß man versucht, die weltanschaulichen Elemente, mit denen gewisse Religionen von Anfang an und alle in einem während ihrer Entwicklung sich steigernden Maße verstrickt sind, von ihrem Wesen zu unterscheiden und dieses als ein Sondergebiet der Totalität des Seins überhaupt zu bestimmen, das in der konkreten Wirklichkeit freilich nur verflochten mit allen Elementen „natürlichen“ Lebens und selbstverständlich auch im Zusammenhang mit rationaler Weltbetrachtung und -deutung vorkommt.

Wiederum muß uns hierbei die Einsicht in den Sinn des Offenbarungs-

gedankens leiten. Wir haben ihn bisher von dem Standort eines fertigen, dogmatischen oder jedenfalls gefestigten Glaubens betrachtet, für den er Quelle oder Sicherung *der Erkenntnis* gewesen ist, die ihm Gottgefälligkeit und Seligkeit des Daseins verbürgt, sofern dieses sich nach ihr richtet. Das ist jedenfalls ein abgeleitetes Ergebnis, die Wirkung einer Erkenntnis, die Folge des Glaubens an eine transzendente Erleuchtung, aber nicht diese selbst, das unter dem unmittelbaren Eindruck der Offenbarung stehende Leben. Indem Judentum wie Christentum sich vor allem als Buchreligionen geben, als wichtigsten Besitz die Schrift darbieten, die Kristallisierung der in der Vergangenheit stattgehabten göttlichen Mitteilung, aber nicht diese selbst als jetzt gegenwärtiges Ereignis, ist ja das eigentlich und eigenartig Religiöse in den Hintergrund gerückt. Holt man es aus der Verborgenheit hervor und fragt nach dem Sinn des Erlebnisses der Offenbarung für den Erleuchteten selber, das heißt nach der Art und Weise des Bewußtseins, in welchem es sich abspielt, so ist naturgemäß eine präzise Antwort und adäquate Beschreibung unmöglich. Denn wie soll etwas beschrieben, wie auch nur in der Selbstbesinnung zu gedankenhafter vorstellungsmäßig ausgebreiteter Klarheit und Deutlichkeit erhoben werden, was seinem Wesen nach aus dem Rahmen einsichtig gestaltbarer und verständlicher Wirklichkeit herausfällt, was sich auf eine Sphäre eingrenzt, die grundsätzlich der Gesetzmäßigkeit, das heißt aber der Begreiflichkeit des natürlichen Sinns entrückt bleibt? Erleuchtung als Akt kann nur einen mystischen Sinn haben, ist das Erlebnis der Einung mit dem Göttlichen; das ist in echter Bedeutung eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein Hinüberspringen in eine unbeschreibbare, ja sogar vom anderen Ufer her ewig unkonstatierbare Sphäre. Der Mystiker sammelt in Bildern von der unerhörten Herrlichkeit des unschaubaren göttlichen Glanzes, bei dessen Genuß ihm im wörtlichen Verstande Hören und Sehen vergangen ist und vergehen mußte. Oder er schweigt von dem wahren Leben, in dem er untergetaucht ist. Denn Stummheit ist die Sprache des Diesseitigen vom Jenseits. Das Schillernde und Doppeldeutige des Offenbarungsbegriffs tritt jetzt erst voll in die Erscheinung. Das Allerhellste ist das Allerdunkelste, das wahrhaftige Sein und Leben, von hier aus gesehen, das Verborgenste und Fragwürdigste. Wie soll man sich im Diesseits orientieren an einem Licht, das sofort erlischt, wenn es hier erstrahlen soll? Wie zum Trost ward das beschönigende Bild erfunden, daß das göttliche Licht die Augen blendet, weil sie irdische Augen sind, daß die irdischen Leuchten sich an der göttlichen entzünden und darum doch das Diesseits erhellen. Aber das ist bereits Flucht in die Zweiweltenlehre, in einen Dualismus, der das Diesseits, indem er es als Schatten des wahrhaft wirklichen Seins anerkennt, noch gelten läßt, während die Mystik es vernichtet, mag sie den Schein seiner Existenz erklären können oder nicht. Das ist Philosophie, Entgegensetzung von Idee und Phänomenon, aber nicht der Ursinn mystischen Gefühls, dem in seiner Erfüllung aller Hintergedanke daran fehlt, daß der Genuß des Einen und Wahren nur als Quelle der Kraft

dienen soll, in der relativen Welt der Empfindungen und sinnlichen Begierden auszuharren und sich zurechtzufinden.

Freilich bleibt hier noch zu rechtfertigen, mit welchem Rechte wir im Vor-aufgehenden mystisches und religiöses Erlebnis einsetzen. Man muß offenbar die Mystik im engeren Sinne als eine selbständige Form der Religion von dem dem frommen Bewußtsein eigentümlichen Grundtriebe unterscheiden, der seiner Natur nach mit dem mystischen Urerlebnis durchaus identisch ist, ohne dabei aber, wie es dort der Fall ist, das Ganze der Religiosität zu erschöpfen. Aber auch die Religiosität, für welche die Transzendenz des Göttlichen außer Frage bleibt, muß, sofern ihr ein eigener Platz außerhalb der wissenschaftlichen Erkenntnis gesichert sein soll, eine eigene Bewußtseinsphäre, die etwas anderes enthalten will als Erkenntnis und praktische Folgerungen, gruppiert um einen begrifflich gefundenen und formulierten Gottesgedanken, in der Selbstoffenbarung des Göttlichen wurzeln. Denn aus dem *Selbstgefühl des Religiösen heraus wird gefordert, daß der Mensch auf einem besonderen nicht natürlichen Wege zu Gott komme*, oder vielmehr, daß das Göttliche sich in eigener Weise der menschlichen Seele aufzwingt, sich die Pforte zu ihr erbricht. Mindestens für die Stifter, für die Propheten und Gottesmänner, die Heiligen und erleuchteten Heroen wird das von den großen geschichtlichen Religionen gefordert und vorausgesetzt. Sie leben ja von dieser Bedingung. Das ist ihr Kern, das wesenhafte Erlebnis der von ihnen erfüllten Persönlichkeiten. Das aber ist, an sich beurteilt und der natürlichen Erfahrung gegenübergestellt, also in Rücksicht auf die Erkenntnistheorie der Religion betrachtet, als mystisch in dem gleichen Sinne wie oben bei der in engerer Bedeutung so heißen den Erlebnisart zu charakterisieren.

Während aber bei der eigentlichen Mystik alles natürliche Weltsein in diesen Kern hineingezogen wird und so folgerechtere ein absoluter Akosmismus das Ergebnis ist, der seinen metaphysischen Ausdruck eben in irgendeiner Form von Pantheismus findet, kann die in der Transzendenz gegründete Religion, das heißt die Anschauungs- und Erlebnisweise, welche die Selbständigkeit und Eigengeltung natürlichen Seins anerkennt, die Erfahrung des Göttlichen nicht als isoliertes Moment in der Seele bestehen lassen, sondern muß nach der Art des prophetischen Dualismus in der durch den Einstrom der göttlichen Kraft auf das bloß naturgegebene Leben bewirkten Heiligung und Erhöhung des irdischen Seins den eigentlichen Sinn des Religiösen erblicken. Für die praktische Frömmigkeit wird es nun zur Hauptsache, wie sie in der irdischen Welt das natürliche Denken und Trachten mit dem in jenseitiger Schau kennengelernten Heiligen durchflieht und Gottes Wunder in der sonst wunderleeren Welt schaut. Aber die Grunderfahrung dieser Religiosität, das, was sich ihr als Offenbarung, als ein Quellen von jenseitiger Wirklichkeit her schenkt, ist in nichts von demjenigen der echten Mystik verschieden.

Man kann den Ausgang von wissenschaftlichem Bewußtsein oder vom Quellpunkt des Religiösen her nehmen. Immer kommt man zum Ergebnis

gegenseitigen Ausschlusses; denn angenommen, die Gottesbeweise, an denen Jahrhunderte gearbeitet, mit denen das wissenschaftliche Gewissen von Jahrhunderten völlig zufrieden gewesen, wären logisch wahr; angenommen, es sei mit den Mitteln der Erkenntnis die Existenz eines höchsten Wesens aufgezeigt, eine persönliche Wesenheit, in welcher die Unendlichkeit von Kraft, Weisheit und Liebe sich vereinigte, eines Geistes, von dem das Universum in seiner Entstehung und Erhaltung abhinge, womit also der Begriff dessen, was das Wort Gott bezeichnet, erfüllt würde, hätte dieser auf philosophischem Wege gefundene Gott die Kraft, das zu geben, was die Seele des Frommen verlangt? Oder liegt es nicht gerade in der Natur des von dem frommen Herzen gesuchten Gottes, daß sein Sinn nur getroffen ist, wenn er *nicht bewiesen, sondern offenbart ist*? Denn im Innewerden der Offenbarung des Göttlichen birgt sich die Urerfahrung der Frömmigkeit. Die für ihn vorausgesetzte Transzendenz, das Unirdische seines Charakters, kann für den Menschen nur zur Bedeutung werden, wenn die Seele es als etwas Unirdisches von jenseits der Wirklichkeit Kommendes ergreift. Wie dieses bei den klassischen Heroen der Religion, den Stiftern und Propheten, den Gottesmännern und Heiligen zur Wahrheit wurde, die ja ausnahmslos die Berührung mit dem Göttlichen als ein Ergriffen-, ja Vergewaltigtwerden empfunden haben, ist ja allbekannt. Und die Religiosität des Durchschnittsmenschen nimmt – ganz abgesehen von der positiven Gläubigkeit, mit der die Seele des Bekenners die klassischen Offenbarungen aus der Geburtsstunde, der Stiftung seiner Religion zu ergreifen und sich zu eigen zu machen sucht, – in den unmittelbar wirksamen Stimmungen der Ehrfurcht und des heiligen Schauers vor dem göttlichen Geheimnis mit abgestufter Lebendigkeit daran teil.

So leitet uns das Selbstbewußtsein der Frömmigkeit zu dem gleichen Ergebnis, zu welchem die Zergliederung des Begriffs der wissenschaftlichen Erkenntnis führt, ohne die Erfahrung der Realität und Wirksamkeit eines Göttlichen, das ewig ein unnennbar Namenloses bleibt, ein Jenseitiges, das sich in keine erkenntnismäßig zu erklärenden Beziehungen mit der irdischen Sphäre verflucht, gibt es kein Selbstgefühl des Religiösen. Darum fällt, auf diesen Zentralpunkt hingesehen, alles aus seinem Kreise heraus, was *Weltanschauung, Doktrin, Dogma, wissenschaftliche Begründung* sein will. Der Dualismus in dem Auseinander von gedanklicher und wesenhaft religiöser Sphäre kann nicht überbrückt werden. Freilich reißt immer und immer wieder der Intellekt, das Bedürfnis nach einer Monopolstellung der Vernunft, die Herrschaft an sich. Es ist eine natürliche, nie auszumerzende Streben des menschlichen Geistes, die Totalität des Seienden zu vereinheitlichen; und im Verfolge dieser Tendenz wird das Göttliche, von dem sich das fromme Bewußtsein wie aus transzendtem Bereich berührt findet, dem metaphysischen Begriff des Absoluten eingesetzt. Darauf soll dann das vollständige Gebäude des Universums errichtet werden. Dieser Schritt scheint unvermeidlich zu sein, und jede Religion ist ihn gegangen. Aber man muß sich immer vor

Augen halten, daß in dieser Vereinheitlichung lediglich die Natur des Denkens, das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Linienführung am Werke ist, und daß in solcher Objektivierung der eigentliche Sinn der religiösen Grundkraft verdunkelt wird. Denn ein bewiesener Gott ist kein Gott. Das ist nicht bloß in dem auf der Hand liegenden Sinne zu verstehen, daß die Erkenntnis einer „Gottesidee“ und theologische Metaphysik nicht die Frömmigkeit ersetzen können, daß man sich also den demonstrierten Gott erst durch das Gefühl vertraut machen soll, ehe gläubige Hingabe an ihn möglich ist, sondern es bedeutet, daß für das eigentliche religiöse Bewußtsein gar nichts Gemeinsames zwischen den beiden Sphären besteht.

Auf diesen Sachverhalt muß die Würdigung der religionsgeschichtlichen Erscheinungen aufs genaueste achten, um aus dem, was empirisch nur immer als ein *Komplex kernhaft religiöser und geistig natürlicher Elemente* gegeben sein kann, jene ersteren herauszuheben, deren Vorwalten allein die Religion als einzigartigen Seinsbereich von dem Gebiet irdisch immanenten Erlebens ausscheidet. Denn freilich bleibt der Mensch immer mit Denken, Fühlen und Wollen dem Reiche natürlichen Weltseins verhaftet, und die Wucht und Wirkungskraft des Jenseitigen, das er im Bewußtsein der Berührung durch das Göttliche erlebt, kann sich nur im Diesseitigen entladen. Von dieser Tatsache macht selbst die Mystik keine grundsätzliche Ausnahme. Aber es ist doch von höchster Bedeutsamkeit und für die Erkenntnis der religiösen Tatsachen von ausschlaggebendem Werte, wenn in dem Ineinander von Irdischem und Überirdischem die Prävalenz und richtunggebende Kraft des Elementes der Transzendenz gebührend betont wird. Und das ist um so notwendiger, als die häufige Vereinerleung der Religion mit Weltanschauung sehr oft in eine angeblich von ihr zu erwartende Welterklärung hinüberfließt, womit eine Grenze zwischen ihr und dem natürlichen Denken, wie es sich in wissenschaftlicher Erkenntnis darlegt, verwischt wird. An diesem Hinübergleiten auf ein falsches Geleise trägt offenbar die Hauptverantwortung der *Ausbau zu einem dogmatischen Gebilde*. Worunter wir hier nicht einen festgelegten Glaubenssatz im Sinne der durch kirchliche Autorität gedeckten christlichen Lehrmeinungen verstehen, sondern allgemeiner den Anspruch, daß gewisse, auf religiöse Dinge sich beziehende Urteile Wahrheiten im logisch wissenschaftlichen Sinne bedeuten sollen.

An der Geschichte der christlichen Dogmenlehre kann man ermessen, von welcher Bedeutung die Methode und die zufälligen Formulierungen spekulativer Theoreme, wie sie gerade der Stand der griechischen Philosophie darbot, für den Aufbau der orthodoxen Bekenntnisse geworden sind. Auch die jüdische Theologie, soweit sie als mittelalterliche Scholastik den Versuch einer philosophischen Erfassung und Umgrenzung der überkommenen religiösen Anschauungen aufgenommen hat, ist denselben Weg gewandelt. Sie suchte das Judentum darzustellen als die richtige, die *wissenschaftlich haltbare* Lehre von Gott und seinen Beziehungen zu Welt und Menschheit. Religion wurde ihr so

ganz wesentlich Erkenntnis. Gerade das Judentum war freilich der Gefahr einer solchen Umbiegung des Ursinnes des Religiösen und einer relativen Nivellierung mit der Sphäre natürlichen Geisteslebens am leichtesten ausgesetzt, da es so oft im Zusammenprall mit anderen Kulturkreisen und religiösen Gruppen sein Recht auf Sonderexistenz und seine Wahrheit zu verteidigen hatte. Die Religionsphilosophie des Mittelalters ist aus dem praktischen Bedürfnis heraus entstanden, die *Richtigkeit* des jüdischen Glaubens gegen die Einwendungen der wissenschaftlichen Philosophie und gegen die anderen großen Bekenntnisse, vor allem gegen den Islam, zu sichern. Als im 19. Jahrhundert das emanzipierte Judentum von Mittel- und Westeuropa sich neu einzurichten begann, sich in die sozialen Gebilde seiner Umgebung mehr und mehr auflöste, den europäischen Geist mit seinen verschiedenen nationalen Tönungen in sich aufnahm und so mit der Weltkultur verschmolz, da war es vor die Notwendigkeit gestellt, vor sich und vor den anderen ein deutliches Bekenntnis, von dem, als was es sich selbst eigentlich erlebte, abzulegen. Es hatte recht, diese seine Eigenart als eine religiöse zu bestimmen. Das war aber gerade im Falle des Judentums eine Allgemeinheit vagster Art. Denn wenn sich herausstellte, daß im Kerngehalt jüdischen Religionslebens vor allem die Überzeugung von der göttlichen Auserwähltheit des jüdischen Stammes mächtig, daß das Subjekt der Frömmigkeit recht eigentlich die ganze Gemeinde der Kinder Jakobs ist, so bedeutet die Frucht einer derartigen Selbstbesinnung doch *etwas anderes, als nur die Sonderart einer religiös gefärbten Weltanschauung*, einer gedankemäßig ausgebauten Auffassung vom höchsten Wesen. Diese letztere könnte als jüdische Antwort auf die von der Menschheit schlechthin aufgeworfenen Fragen nach Sinn und Ziel des Lebens gelten und im Wettbewerb mit christlichen oder buddhistischen oder philosophischen Lösungen sich als die wahre, im Sinne metaphysischer Erkenntnis wahre, behaupten oder gar obsiegen. Daß der Gehalt und die historische Entwicklung des Judentums ihm das Recht gibt, auf dem Kampfplatz der religiös philosophisch formulierten Systeme zu erscheinen und seine Antwort auf die letzten Probleme als *die* Antwort auszugeben, unterliegt keinem Zweifel. In diesem Sinne tritt es unter den anderen Religionen auf. Die Frage ist nur, ob diese Auffassung seiner Natur als einer Weltanschauung, die gleichsam nur zufällig auf die Menschen eines Stammes begrenzt geblieben, *seinem wahren Wesen* gerecht wird, ob die jüdischen Bestrebungen in dem Grundsinn dieser Religiosität eingesenkt sind, welche das Judentum als eine Art metaphysisch ethischer Ansicht über Gott und Welt darstellen.

Wir halten diesen Weg nur für einen Nebenweg. Die Hauptstraße der Erkenntnis von dem Wesen jüdischer Frömmigkeit muß vielmehr sich an der *fundamentalen Tatsache* orientieren, daß *jüdische Religion nur von Menschen jüdischen Stammes bekannt wird*. Welche Folgerung ist daraus zu ziehen? Die extremen Nationalisten unter den Modernen sind so weit geschritten, in den unmittelbar als solchen empfundenen Äußerungen der Frömmigkeit in

Symbolen, Zeremonien, Handlungen, Speise- und Kleidungsvorschriften, durch historische Erinnerung ausgezeichnete, feierlich begangene Tage, im geheiligten Recht des jüdischen Gesetzes die Ausdrucksformen des nationalen Lebens zu sehen. Damit ist zu wenig oder zu viel gesagt. Sehr wenig, eine platte Selbstverständlichkeit, wenn man darauf hingewiesen werden soll, daß die religiöse Gestaltung wie jedwede Manifestation menschlichen Innenlebens immer mehr oder weniger sichtbar die Eierschalen ihres Ursprungs an sich trägt, daß natürlicherweise die Seele einer bestimmten stammlich umgrenzten Gruppe sich in ihren Schöpfungen und Leistungen darlegt. Daß die jüdische Religion ein Werk jüdischer Menschen ist und als solches den Stempel von deren Wesen trägt, das ist keine Weisheit. Aber oft liegt etwas ganz anderes in jener Behauptung drin, und zwar mehr, als man verantworten kann, sowohl nach der ethnischen, der subjektiven Seite hin, als auch in Rücksicht auf den objektiven Sinn des religiösen Gedankens überhaupt. Das jüdische Selbstgefühl charakterisierte sich niemals schlechthin als nationales. Das heißt, es empfand sich nicht lediglich als inhaltlich unbestimmter, nur seiner Funktion nach festgeprägter Rahmen zur Aufnahme aller möglichen kulturellen Inhalte, sondern es sah sich – und zwar seine Eigenart wesentlich ausmachend – als erfüllt mit einem ganz gewissen klaren Gehalt, nämlich dem religiösen. Nur weil es diese religiöse Bedeutung sich allein in dieser ethnischen Begrenzung zuschrieb, weil es des Glaubens lebte, auserwählt, allein in besonderer Weise zu Gottes Dienste erkoren zu sein, war es sich klar und hell bewußt, ein besonderes, nicht zu verwischendes Selbst zu haben. Ob es darum Volk oder nicht Volk heißen darf, ist eine Frage der Terminologie. Jedenfalls ist es unmöglich, den Begriff Volk hier in einem anderen Sinne zu verstehen als in dem einer Gruppe von Menschen, die durch gleiche Abstammung und vielfältig ähnliches Schicksal sich objektiv verbunden wissen, deren geistiges Selbst aber am nachdrücklichsten und tiefsten durch die charakteristische Beziehung zum Göttlichen bestimmt ist.

Ein schwerer Irrtum aber liegt in der von „nationaler“ Seite bekundeten Auffassung vom Wesen des Religiösen, wenn ihm kein anderer Sinn verstatet sein soll als ethnischem Brauch überhaupt, als den stammesmäßig sich begrenzenden Gepflogenheiten von Umgangsformen und Kleidertracht, von nationalen Getränken und Liebhabereien. Dieser degradierenden Beurteilung aber macht sich die nationalistische Auffassung schuldig, wenn sie verkennt, daß gerade das Judentum es gewesen, welches die *Überwertigkeit* des Religiösen zuerst erlebt, den Monotheismus des Göttlichen in leidenschaftlicher Kraft sich selbst und der Welt vorgehalten, die alles überragende innere Bedeutsamkeit dieser Geisteshaltung wohl aus seiner Seele herausgeboren, aber die absolute Würde und objektive Gültigkeit dieses höchsten Seins über alle Naturgegebenheit gestellt hat. Die Nivellierung der Religion, ihre Einordnung in die nationale Sitte, vernichtet die gerade von dem Judentum gestellte und auch erfüllte Forderung, daß man zu ihrer Bedeutsamkeit in das Ver-

hältnis einer *Überzeugung*, einer inneren gewissenmäßigen Aneignung gelangen könne.

Solche Überzeugung oder innere Aneignung setzt aber nicht voraus, daß ihr Ziel, der Kern der Religion, als eine Weltanschauung zu begreifen ist, die immer nach dem Wahrheitsbegriff der Wissenschaft zu messen wäre. Wir haben uns klargemacht, daß der Quellpunkt des frommen Bewußtseins überhaupt als das Erlebnis der göttlichen Offenbarung unbeschreibbar ist, daß unter diesem Gesichtspunkt die Mystik als diejenige Gemüthshaltung, die mit den Bedingungen des Lebens und der Erkenntnis der uns umringenden empirischen Natur keinen Kompromiß schließt, den vollendeten Typus reiner Religiosität bedeutet.

Wie verhält sich nun die historische Erscheinung des Judentums zu den hier charakterisierten erkenntnistheoretischen Grundlagen der Religion? Eigentliche Mystik als in sich abgeschlossene Gestaltung der Frömmigkeit spielt bei ihm eine geringere Rolle als anderwärts. Vielmehr scheint unverkennbar von Anfang an durch den Schwerpunkt, den die im Gehorsam gegen das Gesetz erzogene Frömmigkeit gewann, ein gewisser Rationalismus sich der jüdischen Seele zu bemächtigen. Abneigung gegen mysteriöse Glaubenslehre im Verhältnis zur frommen Bewährung kennzeichnet seit alten Tagen das Bild des Judentums. Wollte man nach den Kriterien suchen, die von seiner Wiege bis zu unserem Jahrhundert die Stetigkeit seiner Geistes- und Empfindungsart, die Einheit seines Lebens zur Anschauung bringen, den Zusammenhang seiner Persönlichkeit mit sich selber sichernd, so wird geradezu seine helle, klare, dem einsichtigen Denken zugewandte, allem mystischen Dunkel und Halbdunkel abholde Seele als ein die Jahrtausende überdauernder Besitz aufzuzeichnen sein. Das kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden, ist wohl auch nicht nötig, weil niemand es mit ernstesten historischen Gründen bestreiten wird. Nur der Ausgang und der vorläufige Abschluß dieser Entwicklung sei hier gestreift. Die Fülle der Hinweise, die man in der Thora, besonders im Deuteronomium, über die Weisheit und Vernünftigkeit, die einleuchtende Kraft der Gesetze liest, eine Betrachtung, der nichts ferner liegt als diktatorischer Zwang zu Gehorsam gegen den souveränen Willen des allmächtigen Gottes, hat hier an der Quelle der jüdischen Existenz schon jene klare Atmosphäre erzeugt, die das ganze spätere Judentum einhüllt. Wenn Israel die Gebote seines Gottes treu beobachten würde – diese herrlichen, weisheitsvollen, wahrhaft lebensfördernden –, dann werde sich der anderen Völker Bewunderung vor dieser Nation bemächtigen. Eindeutig und überzeugend seien die Grundlagen des Bundes, der den Heiligen mit Israel verknüpft: der einig-einzige Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, und sein Volk, dem er köstliche Wohltaten erwiesen, und von dem er unverbrüchliche Bewährung seines Willens verlangt, des Willens, der in den einem verständigen Gemüt wohl eingehenden Geboten sich offenbart. Dazu das vor aller Augen stattgehabte Ereignis am Berge Sinai. Kann es etwas geben, was Geist und Herz mehr zu

zwingen vermag als die Erfahrung, die dieses Volk mit dem lebendigen Gott gemacht? Diese Fundamente schienen der ganzen folgenden Zeit so sicher und unzerbrechlich, daß die menschliche Vernunft kaum eine Veranlassung hatte, sie in Zweifel zu ziehen.

Der Hauptstrom des jüdischen Geistes hat sich im Talmudismus und Rabbinismus ergossen. Diese sind in den Grundlagen des praktischen Religionslebens, wie das Gesetz sie aufführte, so tief eingesenkt, atmen in so ungebrochen natürlicher Selbstverständlichkeit in der Luft der Thora, daß sie nie in ernstlicher Reflexion darauf bedacht sind, ihre eigenen Fundamente zu prüfen. Wohl schärften sie den Intellekt zu immer tauglicherem Werkzeug, um das, was die Lehre meint, aufs sorgsamste zu zergliedern und zu zerspalten; aber der Geist wird nicht genutzt, um dieser religiösen Wirklichkeit auf den Grund zu gehen, um ihre Prinzipien zu erfassen, sondern allein, um jene Lehre immer besser zu verstehen und zu entfalten, auf der alles Leben, alles für einen Juden allein in Betracht kommende Dasein sich aufbaute.

So wurde ein ungeheures System errichtet, das, nach allen Seiten weithin ausladend, das Universum des um das Göttliche bemühten Geistes und die Fülle seiner Beziehungen zu Welt und Mensch umfaßte. Innerhalb dieses Systems herrschte, wie man wohl sagen darf, strenge Rationalität. Die Logik, und sei es selbst vielfach eine für die besonderen Zwecke der religionsgesetzlichen Ableitung zurechtgezimmerete Methodik, wurde in den Dienst der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes gespannt. Aber diese Welt des nach allen Richtungen hin sich ausbreitenden religiösen Lebensystems, das in sich, will sagen innerhalb seiner in den Bahnen einsichtiger Rationalität verlief, ruhte auf ganz anders gearteter Basis, auf dem Glauben, daß diese Lehre im Prinzip durch das Wunder der Offenbarung Israel geschenkt sei. Das Verhältnis göttlicher Vernunft zu menschlicher mag ihrem Inhalte nach sein, was es wolle. Der göttliche Offenbarungswille mag prinzipiell dem menschlichen Verstand verständlich erscheinen. Die wirkliche und echte Basis bleibt aber immer die Wurzelung im Transzendenten, im Wunder, in der Offenbarung. *Göttlichkeit in der vollen Bedeutung des Quellens aus dem Jenseitigen, aus dem höchsten Wesen, kam der Thora zu, mochte menschliche Weisheit auch in ihrer Erkenntnis hoch emporklimmen dürfen.* Die wahre Legitimation, die Bestätigung für die Echtheit erhielt diese menschliche Weisheit nur durch den Beweis ihrer Übereinstimmung mit der von dem Höchsten ausgehenden Belehrung.

Der Gedanke dieser Offenbarung, die als eine speziell Israel zuteilgewordene empfunden ward, ist wohl von jener Uroffenbarung zu unterscheiden, die den Kindern Noahs und in ihnen der ganzen Menschheit geschenkt wird. Diese letztere ist nichts anderes als ein bildlicher Ausdruck der Meinung, daß dem Menschengest als solchem die Keime der sittlichen Vernunft innewohnen, daß er kraft angeborener Begabung imstande sei, den Ursinn des Moralischen zu erkennen und zu vollführen. Dies ist eine mythologisierende Wendung für das, was einstmals die Philosophie mit angeborenen Ideen oder

mit ähnlichem charakterisieren sollte. Die Gepflogenheit des Orientalen, der die Entstehung eines Wissens in einer Seele nur durch Einpflanzung von außen her zu begreifen weiß, der eine Lehre ohne einen sie spendenden Lehrer nicht denken kann, hat dieses Bild gemalt. Hier ist von einem bewußt gefühlten Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Diesseitigem und Jenseitigem kaum die Rede.

Auf der tiefsten Empfindung dieser Differenz aber beruht das, was im Judentum als der Ursprung seiner Religion erfahren wird. Als dieser Anfang ergibt sich für das Selbstzeugnis seines geschichtlichen Bewußtseins das *Erlebnis eines ganzen Volkes*, dem der göttliche Geist, der einzige Gott, in übernatürlicher unirdischer Weise sich offenbart. Jüdisches Religionsgefühl im unverborgenen, keiner Umdeutung unterworfenen Sinne bedeutet den Empfang und die innere Aneignung der Überlieferung jenes Erlebnisses aus der Heldenzeit durch die jüdisch geborenen Menschen späterer Geschlechter. Es ist wahr, daß bei dieser geschichtlichen Einstellung alle diejenigen Geschlechter, die nicht der Ära des Stifters und der Propheten angehören, darum auch nicht als Zeitgenossen der klassischen Offenbarung zu ihren Mitempfängern gemacht werden, von dem Erlebnis der unmittelbaren göttlichen Mitteilung als ausgeschlossen erscheinen. Wunder und außerordentliche, durch das Eingreifen Gottes ausgelöste Phänomene gelten selbstverständlich auch für die Zeit des nachbiblischen Judentums für so möglich und wahrscheinlich wie für jeden nichtjüdischen Religionskreis. Aber da der Schwerpunkt des religiösen Interesses von Anfang an *in den Inhalt des göttlichen Wortes* gelegt wird, in die Lehre, das Gesetz des Lebens, und dieser Inhalt sich nicht verändern, sich nicht mehren noch mindern durfte, sein eigentlicher Sinn auch gerade darin steckte, daß er das Dasein, einer ganzen Volksgemeinde leiten sollte, so blieb die Offenbarung der Thora und die Hingebung des gläubigen Herzens an die Überlieferung jenes Ereignisses das Zentrum des jüdischen Erlebens. Es ist der Glaube an ein historisches Geschehnis und an seine dauernde Fortwirkung, wie man sie in der praktischen Bewährung der Lehre und ihrer selbstverständlichen Anwendung in allen Wegen des Lebens zu jeder Stunde erfuhr.

Diese Haltung des religiösen Geistes ist von Mystik so weit entfernt wie nur möglich. Aber sie hat ebenso wenig Berührung mit der rationalen Gedankenhaftigkeit einer religiösen Weltanschauung. Steckt in der mystischen Erleuchtung ein absolut irrationales Moment aus dem Gesichtspunkte des natürlichen Denkens, so möchte man *bei dem Judentum von einem geschichts-metaphysischen Irrationalismus reden*, insofern sein Selbstbewußtsein darin wurzelt, daß Gott, der Einige, ihm allein seine besondere Gnade geschenkt hat. Wir meinen, daß in dieser Linienführung der *Begrenzung* jenes irrationale Moment liegt, das immer unser Augenmerk auf sich zieht. Die Fortwirkung dieser geschichtlichen Zufälligkeit über die klassische Zeit der Offenbarungen hinaus, die Hingebung an den Sinn dieses Tatsächlichen, dessen Kon-

sequenzen den Gehalt der Religiosität dauernd bestimmen, das macht deren Lebendigkeit aus. Man halte sich klar vor Augen: es ergeben sich grundsätzlich geschiedene Lagen der Selbstbesinnung, wenn christlicher Geist die übernatürliche Offenbarung Gottes in Christo für eine Veranstaltung hält, durch deren gläubige Aneignung die ganze Menschheit zum Heil geleitet wird, oder wenn jüdische Anschauung die Mitteilung der Thora auf Israel begrenzt. In jenem Universalismus liegt ein rationaler Kern dem Zielgedanken nach: Die Erlösung der *Menschheit*, will sagen: *des Menschen*. Ist dessen Wesen so geartet, wie die paulinische Psychologie es bestimmt, dann muß folgerichtig die Veranstaltung zu seinem Heil so ins Werk gesetzt werden, wie es geschieht. Daher ja auch hier bei Paulus schon in der Geburtsstunde der neuen, der Erlösungsreligion, die Theologie die Führung an sich reißt. Das ist das, was wir hier immer unter rationaler Weltanschauung verstehen. Diese – in der hier umsteckten Bedeutung – bleibt immer die Grundlage des Christentums und hat zu allen Zeiten bis tief in die lebendige Gotteserfahrung christlich gefärbter Mystik gewirkt. Beim Judentum liegt das Geheimnis – man möchte sagen – an einer anderen Stelle, viel weiter vorwärts im Menschenwege. Warum hat Gott gerade dieses Volk Israel auserwählt? Warum bleibt es noch in seiner Treulosigkeit Gottes Erstling? Das ist das, was wir hier mit geschichtsmetaphysischem Irrationalismus bezeichnen, im Gegensatz zu demjenigen des Denkens, hinsichtlich dessen kein *prinzipieller* Unterschied zwischen den beiden Religionen besteht.

Das ist das Herz jüdischen Wesens. Will man dieses in seinem Fürsichsein sich verdeutlichen, so muß man zuallererst die Verkehrtheit einer Betrachtung einsehen, als ob dieser Partikularismus im eigenen Bewußtsein des Judentums selbst je eine Vorstufe zu einer Ausweitung in dem Sinne hätte sein wollen, daß die Aufhebung dieses Stammes sein Aufgehen in die durch ihn mit der Wahrheit des einen Gottes zu beschenkenden Mitwelt ernsthaft in Betracht kommen konnte. Voraussetzung der jüdischen Frömmigkeit war vielmehr immer die bewußt empfundene Bedingung, daß dieser Stamm *erhalten* bleibt, die Existenz der Menschen, die vom Erzvater Abraham abstammten, Abkömmlinge des Volkes, das am Berge Sinai die göttliche Stimme gehört und sich so selbst und die spätesten Geschlechter auf den Bund mit Gott vereidet wußte. Wir werden bald zeigen, auf welchem Wege der ethische Universalismus im Judentum zustande kommt, auf keinen Fall auf dem, wie es oberflächlich scheint, nächsten der theoretischen Ableitung, aus der abstrakten Idee der Einzigkeit Gottes. Die universal humane Gesinnung war hier keine Frucht des Denkens wie bei den Stoikern oder bei den Philosophen der europäischen Aufklärungszeit, sondern sie quillt aus dem Herzen heraus. Am stärksten aber ward das Gefühl bei den Propheten entzündet; in der unendlichen Hingebung, mit der sie als die Auserkorenen der Kinder Israels, in dem Gotte Israels aufgingen, wuchs dieser Gott in die Unendlichkeit. Aus dem stärksten Gefühl der Exklusivität, aus der bestimmtesten Empfindung durch

Gott, den Mächtigsten von allen Mächten, von den übrigen Völkern herausgehoben zu sein, wurde jene einzigartige Innigkeit geboren, welche die Frömmigkeit der Propheten auszeichnet. Diese Intensität der Leidenschaft weitete ihr Ziel – Gott – zur Grenzenlosigkeit aus. Ohne Schranken mußten so Gehorsam, Treue, Dankbarkeit werden, die gegen diesen Gott zu beweisen waren. Der Ernst tiefster Verpflichtung grub sich so in die Seelen der Menschen. Dieser Ernst ist der wahre Ursprung aller sittlichen Bewährung. Ergriff er wirklich die Herzen, dann mußten die Schranken fallen, welche der Durchschlagkraft der sittlichen Energie ursprünglich zwischen Volk und Volk im Wege standen. Von diesen Dingen wird noch mehr gesagt werden.

Es wäre jedenfalls unzureichend, wollte man den Sachverhalt sich so zu rechtlegen, als ob dem Universalismus des Inhalts die Begrenztheit der religiösen Gemeinde derart entspräche, daß die Allgemeingültigkeit des religiösen Gedankens – der einzige Gott, Schöpfer und Erhalter von Welt und Menschheit – die Schranke der ursprünglichen Glaubensgenossenschaft zu durchbrechen hätte. Die Erwählung Israels, der einzigartige Rang, den ihm die göttliche Begnadigung verleiht, das bedeutet *nie etwas nur Vorläufiges, etwa im Sinne einer theologischen Betrachtung*, daß dies ausschließlich eine Zurechtstellung Gottes zur Erleuchtung des ganzen Menschengeschlechts wäre. Man möchte versucht sein, die messianische Idee im Sinne der unbegrenzten Ausweitung des Verhältnisses des einzigen Gottes zum Menschen schlechthin zur ganzen Menschheit auszulegen. Zweifellos ist in ihr diese Absicht enthalten, und das Nebeneinander des partikularen Messianismus und des universalen ist kein Hemmnis, in diesem den reinen Ausdruck für die Einung der ganzen Menschheit in dem einzigen Gotte anzuerkennen. Der Messianismus vollendet nur mit bewußter Klarheit, was im monotheistischen Gottesbegriff von vornherein drinsteckt: daß der Sinn des einzigen Gottes nur verwirklicht wird, indem er zum Gott aller wird. Aber er hebt nicht auf, was in dem Ursprungsgedanken der jüdischen Religion gesetzt ist, daß in besonderer Weise stets Israel Gottes Volk bleibt. Nirgends tritt das klarer hervor als Jesaja 49, 6, dem hellsten Ausdruck des prophetischen Universalismus: „Zu gering dafür, daß du Knecht mir bist, ist's, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzubringen, daß ich dich vielmehr mache zum Licht der Völker, damit meine Hilfe sei bis zu der Grenze der Erde.“ Daß der moralische Gehalt, auf den diese Religion sich bringen läßt, alle Menschen angeht, angehen muß, ist selbstverständlich. In dieser Selbstverständlichkeit liegt ihre Würde, ihre universale Größe. Daß aber von innen her gesehen, aus jüdischem Bewußtsein heraus erlebt, es als unerträglich erscheinen müßte, daß der jüdische Stamm als besonderer Zielpunkt für das Wirken Gottes und seines Knechtes verschwinden sollte – das geht gerade aus diesem Prophetenwort in untrügbarer Klarheit hervor. Und so verhält es sich mit allen Hinweisen – messianischen und anderen – in den Prophetenreden und im biblisch-talmudischen Schrifttum, welche mit Bewußtsein die Brücke zwischen dem israeliti-

schen Gottesvolk und der Heidenwelt schlagen. Es erübrigt sich, sie hier im einzelnen anzuführen, da besondere Zitate gerade auf diesem Gebiete für jene gewaltige, Schicht über Schicht umfassende Literatur wenig beweiskräftig wirken, zumal gleichzeitig der partikularistische Geist mit derselben philologisch-historischen Treue zu belegen ist. Es kann als wahr unterstellt werden, daß von den Propheten ab der Gedanke der im Bewußtwerden des einen Gottes einigen Menschheit aus der jüdischen Seele nicht mehr verschwindet, ebenso, daß der Gewinn dieser religiösen Idee eine praktisch ethische Weitherzigkeit erzeugt, die dem Judentum, seinem historischen Schicksal der relativen Ausgeschlossenheit von den andern zum Trotz, meistens die Teilnahme an den Arbeiten und Sorgen der übrigen Kulturmenschheit aufgenötigt, immer aber ihm die Überzeugung von seiner uneingeschränkten sittlichen Verpflichtung gegenüber den einzelnen nichtjüdischen Menschen vor Augen gehalten hat. Dieser religiös ethische Universalismus konnte aber daran nichts ändern, daß es stets die vornehmste Eigenart der jüdischen Frömmigkeit bleibt, die *Erhaltung der Persönlichkeit des sie tragenden natürlichen Subjektes des jüdischen Stammes als ein heiliges Gebot zu empfinden*.

So liegt hier ein ganz besonderer, in seiner Art *einzig*er Typus der Religion vor. Er unterscheidet sich von dem der durch Prädestination Berufenen, wie ihn etwa die Gnadenwahllehre des Puritanismus und der orthodoxe Islam zeigen, durch seine ethnische Grundlage; abgesehen davon, daß prophetischer und talmudischer Messianismus und Universalismus nie über eine bloß relative Differenzierung von Erwählten – Israel – und Nichterwählten – den andern Völkern – herausgeschritten sind, aber den absoluten Unterschied zwischen Seligen und Verdammten nicht bloß nicht anerkennen, sondern grundsätzlich ablehnen. Denn die Frommen aller Völker haben ja Anteil an der ewigen Seligkeit. Aber der souveräne Willensgott ist dort wie da der entscheidende Faktor, und die Schroffheit der calvinistischen Gnadenlehre ist stärker als das jüdische Prinzip der Erwählung. Denn mag dort die Gnade auch die Individuen ergreifen, was prinzipiell die allmähliche Einbeziehung aller in die Gemeinde der Auserkorenen zulassen würde, so wird doch tatsächlich und ausdrücklich diese Möglichkeit einer wirklichen Erstreckung der religiösen Wahrheit auf alle Sterblichen abgelehnt. Darin läge also keine prinzipielle Scheidung vom Judentum, die freilich an anderer Stelle sofort wieder auftaucht. Der individuellen Begnadigung nämlich, des göttlichen Rufes an ihn, wird sich der Mensch im klaren Empfinden der Bewährung durch ein gottgewolltes Leben bewußt, zu dem an sich alle aufgefordert sind, das aber faktisch – weil Gott es so will – nur von einigen Wenigen erfüllt wird. So kommt, was ja die geschichtliche Auswirkung gezeigt hat, ein stark aktivistisches Element in die sittliche Haltung dessen hinein, der der Gnade teilhaftig zu sein glaubt. Auch im Grundcharakter der jüdischen Religiosität wird ein solcher höchst wirksamer Antrieb zur Energie rege. Da aber der einzelne Mensch hier nicht in individueller Besonderung, sondern kraft seiner

Zugehörigkeit zur Gemeinde der Erwählten dem göttlichen Gebot ausnehmend unterstellt ist, entspringt jene Energiequelle an einem andern Orte. Sie kann in die Einzelseele nur aus jener Fülle strömen, welche das Stammesbewußtsein aus dem Gefühl der *Gesamtberufung* geschöpft hat.

Das Judentum ist so – dem Selbstzeugnis seines wachen Empfindens zufolge – in wörtlichem Sinne ein Stamm, in welchem ethnisches und religiöses Bewußtsein sich durchdringen. Diese Auffassung ist nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Weder darf die Tendenz herrschen, in ihm den Gehalt bestimmter Glaubenslehren und aus ihnen erfließender praktischer Maximen zu sehen, der seinem objektiven Sinne nach von jedwedem besonderen ihn tragenden Subjekt ablösbar ist, und sich wie zufällig gerade auf diese durch gemeinsame Abstammung zusammenhängende Menschengruppe niedergesenkt habe, so daß ein jüdisches Bekenntnis neben einem christlichen oder irgendeinem andern zu stehen käme, noch wird die entgegengesetzte Anschauung dem Sachverhalt gerecht, die nationalistische, die das Judentum mit den Stammesreligionen nivelliert und in der ihm eigenen Stellung zum Göttlichen nichts sieht als eine Manifestation der Volksseele neben anderen Schöpfungen derselben, eine besonders interessante vielleicht, aber doch eben nur eine neben vielen. Daß es einen psychologisch-historischen Standort gibt, der die Dinge so sehen kann und muß, ist selbstverständlich und wurde schon hervorgehoben. Ebenso scheint jene erste Betrachtungsart als möglich, wenn theologisch-metaphysische Spekulation aus Elementen der jüdischen Religion ein System bereiten will. Uns aber fesselt weder das eine noch das andere Interesse, sondern allein der phänomenologisch eingestellte Blick: Was sagt die Lebendigkeit des konkreten jüdischen Bewußtseins? Die aber verlangt die Rücksicht auf die Einzigartigkeit dieses Phänomens: Stammesgefühl, mindestens in der Bedeutung der gemeinsamen Abkunft der Individuen von den ursprünglichen Offenbarungsempfängern, wird als Bedingung des religiösen Lebens empfunden, das in seiner Hingabe an den einzigen Gott die Einheit des Menschengeschlechtes als einen wesentlichen Inhalt seiner praktischen Bewährung anerkennt.

Anderwärts werden Menschen in eine *Kirche* hineingeboren, finden sich, aus dem Dämmer der Kindheit erwachend, in einer institutionell gefügten Organisation vor, die sie mit ihren Riten und Symbolen, ihren Gebeten und geheiligten Überlieferungen, ihrer Erziehung und Geschichte empfängt und so ihrem Ganzen eingliedert. Auf den ersten Blick mag praktisch zwischen der Gebundenheit eines durch Eltern und Ahnen in den Schoß einer solchen Gemeinde hineinversetzten Menschen und der eines Juden kein Unterschied erscheinen; aber er ist doch da. Und er tritt in dem spezifisch religiösen Charakter der Solidaritätsempfindung ans Licht, den der Gedanke des K'lal Israel bedeutet.

Von vornherein liegt es nahe zu glauben, daß das enge Solidaritätsempfinden des Judentums restlos in der Zusammenwirkung der Stammeseinheit,

noch verstärkt durch Gleichheit oder Ähnlichkeit des Schicksals der Individuen und landsmannschaftlichen Gruppen, mit der allgemeinen gemeinschaftserzeugenden Kraft der religiösen Idee, von jedem konkreten Inhalte abgesehen, aufgelöst werden kann. Die vergesellschaftende und Solidarität bildende Macht dieser Faktoren steht außer Frage, aber die eigentümliche und zwar *religiöse* Tönung der jüdischen Weltgemeinde geht doch nicht völlig darin auf. Nicht die Ähnlichkeit der persönlichen Überzeugung vom Walten der Gottheit, nicht die Verwandtschaft der individuellen Stellung zum Übersinnlichen erzeugt bei uns gleichsam mechanisch durch Summierung aller Einzelsubjekte die Glaubensgemeinde, sondern in die konkrete Lebendigkeit des Geistes, in den *realen Zusammenhang* der Träger einer bestimmten Gesinnung, werden – auch in religiöser Beziehung – die Einzelwesen *hineingestellt*. Gewiß wird auch die persönliche Überzeugung verlangt. Der Jude soll ja seinen Gott nicht bloß gläubig bekennen, er soll ihn erkennen. Aber es wird verlangt, daß man sich die Gesinnung der religiösen Gemeinde als solcher aneigne. Jehuda Halewis Gedanke, daß Offenbarung und Berufung am Sinai, indem sie nicht einem einzelnen Propheten, sondern dem Volksganzen zuteil geworden seien, für immer die jüdische Nation als Nation zur Wahrheit von dem einen Gott verpflichtet haben, drückt genau das aus, was das Selbstbewußtsein der jüdischen Religion zu aller Zeit sich selbst gesagt hat. Das traditionelle Religionsgesetz erkennt den Übertritt eines Juden zu einem fremden Bekenntnis nicht an. Das katholische Kirchenrecht tut das gleiche. Der Unterschied ist aber, daß der Katholizismus die gesamte Menschheit als potentiell katholisch betrachtet und sich ja immer bemüht hat, diese Potenz zu Wirklichkeit werden zu lassen, während das Judentum, und zwar gerade auch als religiöse Instanz, die Selbstbegrenzung auf die Nachkommen der Erzväter, Ausnahmen unbeschadet, anerkannt hat. Gewiß mag der anstaltshafte, sakramentale Charakter des römischen Bekenntnisses in diesen Wirkungen dem Judentum sehr ähnlich sehen, indem die Bedeutung der persönlichen Überzeugung hinter die Autorität der Kirche zurücktritt. Aber ihr grundsätzlich universaler, katholischer Charakter, der die objektive Wahrheit über die subjektive Wahrhaftigkeit stellt, den Irrtum als Sünde brandmarkt, entfernt sie doch wieder unserem Bewußtsein. Umgekehrt aber hieße es den Tatsachen Gewalt antun, wollte man aus der Eifersucht, mit welcher unser Gesetz über den Bestand der ihm durch Geburt verpflichteten Menschen wacht – noch dazu solcher, die sich innerlich von ihm losgelöst haben – den Schluß ziehen, daß es sich hier um einen Ausfluß der nationalen oder gesellschaftlichen Selbstbehauptung handelt; denn im Vordergrund der Motivierung steht ein religiöser Affekt: Jedes Mitglied ist von Gott zur Erfüllung der von Gott Israel aufgegebenen Gebote bestimmt, ihre Verletzung ist Sünde und die schlimmste, das Joch des Himmels von sich abzuwerfen und durch Teilnahme an fremdem Kult seine Geltung grundsätzlich zu leugnen.

Die Erörterung der Streitfrage über den wesenhaft nationalen oder religiö-

sen Charakter der gegenwärtig in Mittel- und Westeuropa heimischen Judentum kann nur gefördert werden, wenn man sich vor Augen hält, daß die jüdische Religion sich gewollt mit einer bestimmten Minderheit bescheidet, und zwar mit einem fest umgrenzten Stück Menschheit, das durch Stammesverwandtschaft sich geeint weiß. Von diesem festen Standorte aus ist nun die Haltung zu zeigen, welche unser frommes Gefühl zu *religiöser Weltbetrachtung* einnimmt. Bis jetzt wurde festgestellt, daß die Gedanken über Gott und Leben, die als Gedanken jedweder Einengung auf umgrenzte Menschengruppen, die sie haben, widerstreben, die religiöse Gemeinde des Judentums nicht geschaffen haben. Es sei denn die Voraussetzung, die das Urerlebnis ist, daß der einzige Gott und *ein* Stamm von allen in besonderer Weise zusammengehören. – Wir brauchen nicht darauf einzugehen, daß diese Bedingung selbst erst entstanden ist, daß die ältesten Urkunden uns die Spuren ihrer Entwicklungsgeschichte erst zeigen. Denn wenn auch dem Glauben an Jahwe, als an die einzige reale göttliche Macht, den Schöpfer der Welt, eine Stufe vorausgegangen ist, die in ihm nur den einzigen Stammesgott sieht, neben den ebenso realen Namen anderer Völkerschaften, so zeigt sich nicht bloß schon in den frühesten Schichten des Pentateuch neben und über dieser Anschauung jene andere, die höhere, sondern diese entwickeltere, universale ist ja die anerkannte Eigenart schon des biblischen Gottesbewußtseins, wie ja auch das Werden der von der alttestamentlichen Religion abgelösten Systeme von Christentum und Islam nur unter ihrer Voraussetzung möglich war. Diese Grundanschauung ist aber im späteren, im rabbinisch-talmudischen Judentum nicht bloß unerschüttert geblieben, sondern ist durch die Deklassierung, welche ihre Träger hinsichtlich ihrer politischen und sozialen Stellung in der Zerstreung erfahren haben, eher noch *gefühlsmäßig* verstärkt worden. Es tritt in ihr also die Fundamentaltatsache des religiösen Bewußtseins zutage.

Charakterisieren wir sie nach dem seelischen Gehalt, den sie besitzt, indem wir ihre Bedeutung für ihre Anhänger beschreiben. Sie ist kein Glaubenssatz, welcher sich subjektiv als persönliches Erlebnis auswirkt; denn nur als Glied des Ganzen, als Kind seines Stammes, dessen Erwählung vorausging, hat der einzelne Jude an der Kraft dieser Wahrheit Anteil. Sie ist vielmehr das Gefühl der Gewißheit eines historischen Faktums, das in dem unmittelbaren Sinn dieser individuellen und irrationalen Tatsächlichkeit ohne den Versuch einer metaphysischen Umbiegung und Ausdeutung hingenommen und anerkannt wird. Dieses letztere ist das Entscheidende: Die jüdische Frömmigkeit entzündet sich nicht am *Glauben an metaphysische*, sondern in der *seelischen Übernahme empirisch geschichtlicher* Tatsachen. Hierin kommt das Zusammenfallen von Stammes- und Religionsgemeinschaft am deutlichsten zum Ausdruck. Wie die Quellpunkte des religiösen Lebens Israels, die Berufung des Abraham, die Mitteilung der Thora am Sinai, rein als historische Momente aufgefaßt wurden, so bleibt das fromme Bewußtsein immer zu allererst an Ereignissen in der Gemeinde orientiert, in denen freilich die Wege der

göttlichen Führung dankbar verehrt werden. Unsere Gebete, die in ihrem Kernbestand aus der Zeit der Mischna stammen und die in ihren jüngeren Ausweitungen – von den religionsphilosophischen Lehrgedichten einiger mittelalterlicher Sänger abgesehen, die den Charakter des Ganzen nicht verändern konnten – sich durchaus dem Geiste der Stammgebete anschließen, legen hierfür das beredteste Zeugnis ab. Das Achtzehngebet mit seinen charakteristischen Anfangsworten, die zu ständigen Formeln gewordenen Anreden: „Unser Gott und unserer Väter Gott“, die nie abbrechende Durchflechtung der Gebete mit dem Hinweis auf die zentrale Tatsache der jüdischen Religionsgeschichte, auf die Spendung der Thora durch Gott, die ebenso stereotyp gewordene Erwähnung des Auszuges aus Ägypten, als der Geburt des Gottesvolkes, die nur der besonderen Gnadenerweisung des Ewigen zu verdanken, mit *einem* Worte: alles das, was man als nationale Faktoren in der jüdischen Empfindung zu bezeichnen pflegt, erzeugen ein Pathos, das grundverschieden ist von dem, was die im engeren Sinne *metaphysisch* fundierte christliche Religiosität aufkommen läßt. Es bedeutet keinen Einwand, daß die ebenso kenntlichen „universalen“ Wendungen, die formelhaft gewordene Charakterisierung Gottes als des Herrn der Welt und Schöpfers von Himmel und Erde, die Bitte, daß alles Götzenwesen und aller Irrglaube von der Erde verschwinden möge, der fromme Wunsch, daß alle Geschöpfe sich einen mögen, um insgesamt den göttlichen Willen zu tun, einer anderen, einer „weitherzigeren“ Anschauungsweise entsprängen; denn man sollte, bevor man überhaupt von zwei divergierenden Richtungen im Judentum redet, daran denken, daß der *Auserwähltheitsglaube* mit all seinen „*partikularistisch*“ scheinenden Konsequenzen nur auf dem Boden einer *universalistischen* Religionsanschauung möglich ist. Von dem Wesen, das nichts war als Stammesgott und sich dementsprechend um niemanden kümmern durfte als um die ihn kennenden Verehrer, sind uns ja nur Trümmer von Überlieferungen erhalten.

Der Charakter als *Minderheitsreligion* hat die Folge, daß das Solidaritätsgefühl der Gläubigen eine Färbung annimmt, die nicht ohne weiteres in einer soziologischen Wirkung der Gemeinsamkeit des Bekennens und frommen Lebens sich begrenzt. Man muß hier auf jenes Besondere achten, das zu dem allgemeinen glaubensgenössischen Einheitsbewußtsein hinzukommt. Die Teilhabe an *einem* Glauben ist ohne Rücksicht auf seinen Inhalt ein Bindemittel von hohem Rang. Das ist so selbstverständlich wie die Tatsache, daß dieses Band die Menschen um so fester umschlingt, je tiefer wirkend in den Seelen das religiöse Interesse sich offenbart. In der Geschichte der religiösen Verfolgungen begegnen wir nicht selten der Erscheinung, daß die Verfolgten durch Auswanderung und Neusiedelung jedwedes andere – politische, soziale, kulturelle, wirtschaftliche – Band zerschneiden, nur um ungehemmt ihrer Überzeugung leben zu können. So erweist sich diese, wenn sie nur stark genug ist, allen andern auf die Seele einwirkenden Triebkräften überlegen. Und doch

ist es hier individuelle Überzeugung, die freilich bei zahlreichen gleich gerichtet sein muß, um diese Ausgliederung aus allen sonstigen Daseinsbeziehungen und eine Neuorientierung, für welche bewußt nur das religiöse Moment als Leitstern feststeht, herbeizuführen.

Beim Judentum kommt nun noch etwas Eigentümliches hinzu: In der Überzeugung des einzelnen liegt hier zugleich die Beziehung auf die Gemeinschaft. Das Gefühl des K'lal Israel besagt etwas anderes als die Regsamkeit einer Sympathie, die sich auf die Gesamtheit aller Glaubensgenossen als Teilnehmer am gleichen Verhältnis zu Gott erstreckt, etwas anderes auch als die durch ein furchtbares gemeinsames Schicksal vertiefte Empfindung für alle Brüder und Schwestern vom Erzvater Jakob her; es wirkt vielmehr wie ein lauter Nachhall der göttlichen Stimme, die am Sinai nicht zu diesem oder jenem Menschen, sondern zur Gesamtheit des israelitischen Volkes gesprochen hat.

Gott hat – das ist jüdisches Selbstgefühl – dieses Volk von allen anderen erwählt, und ich gehöre zu diesem auserkorenen Stamme, nehme teil an dem Besitz, der meiner Gemeinde ihren hohen Rang verbürgt. Dieser Erwähltheitsgedanke bedeutet Demokratie im Innern der Gemeinschaft, die sich um ihn gruppiert, und nach außen ein aristokratisches Hochgefühl. Das deckt sich zum Teil mit dem Selbstgefühl des puritanischen Glaubens. Aber beim Judentum, das *tatsächlich* nach außen hin zu einer Pariastellung verurteilt war, trat es infolge der Kontrastwirkung noch viel stärker ans Licht. Jeder Jude ist dem Juden Genosse; aber ein anderes ist es, unter der gleichen nationalen Fahne zu leben, die ihre einigende Kraft in erster Linie unter den Fremden beweisen soll, ein anderes auch die gemeinsame Teilhabe an einem Glauben, der die ganze Menschheit unter seinen Symbolen verknüpfen will und nach Maßgabe seiner äußeren Ausbreitung die Festigkeit des Verhältnisses zwischen seinen Bekennern lockert, ein ganz anderes schließlich die jüdische Solidarität, in welcher die einen für die anderen bürgen, weil sie alle ihren Sinn und ihre Würde daher empfangen, daß sie *gemeinsam* von Gott in besonderer Weise angeschaut werden. Der allgemeine Gedanke der Gotteskindschaft und Gottesebenbildlichkeit des Menschen, mit welcher der ethische Monotheismus die Einheit des Menschengeschlechtes begründet, wird hier in denkbar wirkungsvollster Weise in einem Fragment der Menschheit zur Entfaltung gebracht. Nie zwar geht dieser Gedanke in seiner universalen Kraft dem jüdischen Bewußtsein verloren. Ja, der weltumspannende Monotheismus wächst notwendig aus der Seele hervor, die in innigster Liebe zu dem einzigen Gott zuallererst das Verhältnis menschlichen Wesens zu Gott, als das eines erhabenen Vertrauens tiefster gegenseitiger Hingebung empfindet, die in der Glut des Gottesgeföhles die Weihende Kraft des Geföhls als eines um Geister sich schlingenden Bandes überhaupt entdeckt. Doch weil der Gedanke der Gotteskindschaft für den Juden die Bedeutung einer unmittelbaren Lebenserfahrung besitzt, die das einzelne, dem Stamme eingeordnete Glied, aus der Geschichte

immerfort sich hat verwirklichen sehen, weil es kein theoretischer Grundsatz ist, kein Dogma, sondern als der sichtbare Ausspruch tatsächlicher Existenz erscheint, hat die jüdische Gesellschaft als wirkliches Gesellschaftsdasein ihre Ethik zu einer Kraft lebendiger Wirksamkeit erhoben, die niemals sonst eine religiöse Sittenlehre erlebte, wenn ihre Übung sich längst vom Heldenzeitalter der Glaubensstiftung, der Periode der Jünger und Propheten, der Heiligen und Märtyrer entfernt hat. Die Sittenlehren der verschiedensten Bekenntnisse sind sich in der Forderung von liebender Hingebung, von Rücksicht und Wohlwollen, selbstloser Hilfsbereitschaft, von Barmherzigkeit und verzeihender Nachsicht, in der Brandmarkung von Rachgier und Gewalttätigkeit, von Grausamkeit und eitler Selbstliebe so gleich, daß eine einigermaßen aufrichtige und verständnisvolle Betrachtungsweise auf diesem Gebiete kein Glaubenssystem gegen ein anderes ausspielen sollte. Die Frage ist vielmehr die, ob und durch welche Mittel eine Religion es vermag, aus der hierin überall gleichen Theorie *lebendige Praxis* zu gestalten. Nun ist es allgemein anerkannt und tief in das Volksbewußtsein der uns umgebenden Kreise eingedrungen, daß der Jude mindestens dem Juden gegenüber eine solche Brüderlichkeit und zarte Menschlichkeit, eine Kraft des Opfern und des Förderns, der tätigen Liebe und schaffenden Sorge besitzt, welche die anderen Menschen in ihrem eigenen Bereich nur als seltenste Beispiele zu rühmen wissen. Noch die Karikatur dieser Dinge lehrt uns das wahre Gesicht. Wenn es für den jüdischen Schnorrer ebenso charakteristisch ist, unverschämt zu sein, wie für den christlichen Bettler demütig und bescheiden, so ist wohl damit genugsam die Selbstverständlichkeit aufgezeigt, mit welcher der Jude das Eintreten seines Glaubensgenossen für ihn als sein angeborenes Recht in Anspruch nimmt. Das alles ist ja sehr wohl bekannt. Man muß sich nur die Quelle klarmachen, aus der es strömt, die eigentümlich religiöse Tönung dieser Solidarität. Mit dem auserwählten Volk ist jedes seiner Kinder von Gott ausgezeichnet. Das bedeutet für jeden einzelnen die doppelseitige Lage, daß er sowohl Träger einer besonderen Verpflichtung wie Gegenstand einer ausnehmenden Fürsorge von seiten des anderen ist.

Weniger bekannt, aber nicht weniger der aufmerksamen Beachtung würdig, ist etwas anderes, was sich daraus ergibt: die spezifische Färbung, welche der jüdische Individualismus aus der Grundtatsache der jüdischen Religion empfängt. Indem sich diese als ein Erlebnis darstellt, das sich dem Bewußtsein eines ganzen Volkes eingegraben hat, indem alle Offenbarungen, die den einzelnen Propheten zuteil wurden, ihren Sinn nur aus der Bedeutung erhalten, die sie für das Ganze der Stammesgemeinde besitzen, glaubte man für die biblische Frömmigkeit, zumal als das eigentliche Subjekt der Religiosität, die *Gemeinschaft* bezeichnen zu sollen. Der religiöse Individualismus aber, der in der Wechselbeziehung zwischen Gott und der Einzelseele sich gründet, sei – das ist die übliche These der christlichen Forscher – eine Frucht des Exils, das mit der Zertrümmerung des nationalen Bestandes, mit der Zerstörung

des Opferritus, mit der Ablösung des Volkes von den kultischen Institutionen, die am Boden des Gelobten Landes hafteten, genötigt gewesen sei, einem neuen religiösen Gefühl die Bahn zu weisen, das im Gebet, in der persönlichen Hingebung an die Glaubensüberlieferungen, im Dogma von der Auferstehung des Fleisches, in der Übernahme der Lehre von der persönlichen Vergeltung, sich seine Gegenstände aufgebaut habe. Das sei eine Vorbereitung zur Gottesreichpredigt Jesu gewesen, der, ohne grundsätzlich und ausdrücklich den Vorzugsrang des jüdischen Volkes aufzuheben, mit der Erkenntnis des unermesslichen Wertes der einzelnen Menschenseele und der Erlösung der individuellen Persönlichkeit die jüdische Gruppengebundenheit endgültig durch die Verkündigung der Freiheit jedes Menschen ersetzt habe. Diese grobe Typisierung erkennt, daß nach allem, was wir von den alten Zeiten wissen und was die lebendige Gefühlsfortpflanzung zu uns und aus uns Juden spricht, der antiindividualistische, unpersönliche Gehalt der frommen Empfindungen und Gedanken, um es mit einem positiven Worte zu bezeichnen, der soziale Charakter der Religion in der nachexilischen und rabbinischen Zeit niemals weniger stark hervorgetreten ist als vorher. Gerade in dem für praktische Gläubigkeit so unendlich wichtigen Stück der eschatologischen Hoffnungen tritt das zutage. Was ist Auferstehung der Toten, also eine individuelle Hoffnung, neben dem Gedanken der messianischen Erlösung? Die aber wird dem *ganzen Volke* zuteil, und sie ist das wirksamste Stück des Glaubens.

Neben die von jedem verlangte und jedem einzelnen abgegoldene Bewährung der Thoravorschriften tritt die erkenntnismäßige Durchdringung des Gottesgesetzes als eine entscheidende Bestimmung frommen Lebens. Aber das Studium der Thora wirkt durch die Objektivität ihrer Wahrheit, die keiner anzweifelt, keiner auch erst im persönlichen innerlichen Kampf der Seele zu erringen braucht, wiederum im Sinne einer Festlegung des Gefühls auf das *eine* allen Kindern des Bundes gemeinsame Gut.

Und trotzdem erlebt das Judentum, das sich niemals von seinem sozialen Grunde losreißt, eine innerliche Besonderung und Erhöhung seiner einzelnen Glieder durch die Bewährung eines Solidaritätsgefühls, die jene Wendung von dem unermesslichen Wert der einzelnen Menschenseele durch die Tat zu Ehren bringt. Die Hartnäckigkeit und Eigenwilligkeit, die schon sein erster Führer an dem Ganzen des Volkes entdeckt und geißelt, überträgt sich im guten Sinne wie im bösen auf die einzelnen Angehörigen, die durch den ihr Bewußtsein beherrschenden Gedanken der individuell-persönlichen Teilhabe am nationalen Rang wachsen und an Menschenwert vor sich selber gewinnen. Die Erhöhung der Gesellschaft erhöht auch den einzelnen. *Persönliche Erhöhung* aber bedeutet *Erhöhung der Persönlichkeit*. Die Sorgsamkeit und Liebe, die teilnehmende Behandlung und zarte Menschlichkeit, die Rücksicht und Hochwertung, auf die die Kinder des Bundes beieinander Anspruch haben, ergibt von selbst eine individualisierende Betrachtungsweise von seiten der Handelnden. Die abstrakte Forderung des Sittengesetzes, die isoliert

von den natürlichen Neigungen der Seele über uns als Gesetz schwebt, ist wohl imstande, zur Anerkennung der sittlichen Persönlichkeit zu führen. Aber die allgemein gültigen Werte, die es aufstellt, werden *in concreto* viel weniger dazu bringen, die individuelle Entwicklungsfähigkeit des sittlichen Charakters zu berücksichtigen oder gar zu fördern, als vielmehr die Identität des in allen Anwendungen sich gleichbleibenden Gesetzes durch Ausglättung und Abfeilung der individuellen Verschiedenheiten zur Darstellung zu bringen. Das heißt: Der Pflichtgedanke der rationalen Ethik übersieht oder vernachlässigt den Wert der eigenartigen Persönlichkeit, der Individualität, gegenüber der Bemühung, durch die Geltendmachung der überall identischen Maxime sittliche Persönlichkeiten zu schaffen. Die Gefahr einer Uniformierung ist für das reine Pflichtmenschentum immer latent, auch wenn in dieser Idee, wie sich's gehört, das Maximum, nicht das Minimum der Pflicht begriffen wird. Im Gegensatz hierzu bedeutet die Haltung, die in der lebendigen Gemeinschaft der jüdischen Gesellschaft der eine zum andern einnehmen soll, die herzliche Hinüberneigung und Selbstdarreichung des Menschen von Fleisch und Blut zum Genossen, nicht einer rationalen Idee zuliebe, sondern aus einer Liebesempfindung heraus, die das Eigene des andern, selbst das Eigenwillige, bisweilen sogar über Gebühr zu respektieren scheint. Disziplin ist keine Stärke des Juden. Aber dieser Mangel an Form, seine schwierige Organisierbarkeit, beruht doch schließlich in einer gewissen Beschaffenheit seines Gehaltes, in der tiefen Prägung, welche die Gestalt der einzelnen jüdischen Seelen umpflügt und oft die schwanke Grenze zwischen eigenem Sinn und Eigensinn auslöscht.

Differenzierung und Individualisierung sind Begriffe, die einen genauen Sinn freilich erst erhalten, wenn der Zielpunkt oder die Richtung dieser Prozesse angegeben sind. Wenn wir darum sagen, daß wir die jüdischen Menschen im Verhältnis zu ihrer Umgebung für in sich gesonderter, eigenartiger zu finden glauben, so ist damit bloß auf den Rahmen hingewiesen, der zur Aufnahme konkreter Inhalte der Differenzierung bereit ist. Darauf wollen wir nicht eingehen. Uns kommt es nur auf den Hinweis an, daß jüdisches Menschentum, wie es sich der Empfindung eines Beobachters darbietet, einen besonderen Abstand von Herdentum zu haben scheint, daß in merkwürdigem Gegensatz zu der so stark ausgearbeiteten Eigenheit des Ganzen ein erstaunlicher Reichtum an persönlicher Gesinnung und individuellen Überzeugungen auf den verschiedensten Lebensgebieten gerade hier angetroffen wird. Darin soll keineswegs ein uneingeschränktes Lob liegen. Hat doch die ganze Misere von Parteiung und Zerklüftung, welche die an Zahl oft so geringen landsmannschaftlichen Gruppen in der Regel plagt, in dieser Halsstarrigkeit ihre wichtigste Quelle. Ebenso haben Ungläubigkeit, Skepsis und allerlei destruktive Tendenzen, die nicht immer mit Unrecht gewissen Kreisen des von seiner geistigen Grundlage losgerissenen Judentums der Emanzipation nachgesagt werden, zum Teil sicherlich auch da ihren Grund, daß eine weitgetriebene

Individualisierung jedwede Einordnung in die soziale Verfassung objektiver Ideen verhindert. Und auch das aufbauend Revolutionäre, der positive Radikalismus, der so viele Juden in Politik und Gesellschaftsgestaltung, in wirtschaftlicher Arbeit und Kunstschaffen beseelt, muß – natürlich abgesehen von noch vielen anderen dabei mitspielenden, auch religiösen – Motiven dem Subjektivismus zugeschrieben werden, zu dem gewisse Ausstrahlungen seiner Frömmigkeit den Juden erzogen haben. Gewiß darf man nicht vergessen, daß geistige Erscheinungen von solcher Verwickeltheit, wie das Wesen des jüdischen Geistes, Resultate zahlloser innerer wie äußerer Faktoren sind.

Das Gefühl der besonderen Gottesnähe ist ein zweischneidiges Schwert. Das hat sich in der jüdischen Geschichte schon in jenen Tagen gezeigt, da der Gott des Propheten Amos mahnte: „Nur Euch kenne ich von allen Geschlechtern des Erdreichs. Darum ahnde ich an Euch alle Eure Missetaten.“ Immer bleibt die Gefahr eines religiösen Chauvinismus latent, wenn im Zentrum des religiösen Gefühls das exklusive Bewußtsein einer einzigartigen Beziehung zu Gott liegt. Diese Klippe ist nicht immer vermieden worden. Daß das Hochgefühl der Auserwähltheit zu gewissen Zeiten starre Ablehnung alles Fremden, über-selbstbewußte Geringschätzung des anderen Geistes bewirken mußte, liegt auf der Hand. Aber es mag dahingestellt bleiben, ob nicht die Selbstgerechtigkeit die psychologisch unausbleibliche Folge jedes monotheistischen Glaubens an die ausschließliche Richtigkeit der eigenen Gottesauffassung ist. Sobald Religion wahre Erkenntnis des Seins, genaues Ergreifen der aus dem echten Sinn des Lebens sich ergebenden Forderungen ist, wird zumindest theoretische Intoleranz unvermeidlich. Wie aber aus dieser sich auch die praktische Unduldsamkeit ergibt, das hat ja keine Gemeinschaft am eigenen Leibe schlimmer erfahren müssen als die jüdische. Die Entrechtung, die Verweisung in eine Pariastellung, die das Judentum von den herrschenden Kirchen anderthalb tausend Jahre lang erlitten hat, machte sich notwendig in ihrer Einwirkung auf das jüdische Selbstbewußtsein in dem Sinne geltend, daß die Reaktion der Getretenen den Geist, der sich in solcher Gesinnung der Lieblosigkeit, in der Tat schändlichsten Infamierung offenbarte, ablehnen mußte. Und das wiederum hatte zur Folge, daß man, ganz abgesehen von dem berechtigten Stolz, mit dem man nicht bloß auf die eigene sittliche Lehre, sondern auf ihre tatsächlich durchgreifende Anwendung in der Lebenspraxis blicken durfte, sich selber um der Gedrücktheit willen einen höheren Rang anwies als jenen, die man nur als Bedrücker kennenlernte. Das ist ja die immanente Selbstverurteilung aller Verfolger und Bedränger, daß die Opfer aus ihrer Unschuld in *dieser* Beziehung auf ihre sittliche Überlegenheit überhaupt schließen. Der Herrschende ist gegen Verbitterung und Rachegefühl gefeit. Das Ressentiment der Geplagten entschädigt sich, indem es die Quälgeister oft in Bausch und Bogen verwirft.

Gerade bei der Berührung des schwierigen Verhältnisses zwischen Israel und den Fremden, das naturgemäß auf keine eindeutige, für alle Zeiten

gleichlautende Formel gebracht werden kann, sondern das je nach Zeiten und Erfahrungen, nach Charakter und Temperament der sich darüber äussernden Persönlichkeiten schwankt, muß besonders beachtet werden, daß das jüdische Selbstbewußtsein sich nur durch eine auszeichnende religiöse, nicht aber durch eine allgemein nationale Sonderart bestimmt weiß. Nur weil Gott ihm die Thora geschenkt hat, ist es den andern überlegen. Seine Weisheit und sittliche Stärke dankt es keiner verborgenen inneren Naturanlage, keiner rasenmäßigen Bestimmtheit, wie man heute sagen würde, sondern allein der Willigkeit, die es in der Aufnahme der heiligen Offenbarung bewiesen hat. Israel wurde ja nicht am Roten Meer erlöst, als es beim Auszug aus Ägypten zu einem Volke wurde, sondern am Sinai. Und Gott befahl dem Mose, die Thora in den siebenzig Sprachen aller Völker aufzuschreiben, damit alle sie empfangen können. In freier Wüste, wo alle Völker der göttlichen Mitteilung lauschen konnten, wurde sie gegeben. Denn alle haben Anteil daran, nicht bloß Israel, wie diese Nation hätte glauben können, wenn sie ihm im Lande Kanaan verliehen worden wäre. Von Gottes und Rechts wegen ist sie Eigentum aller, die sie aufnehmen wollen.

Der universalistischen Tendenz dieser Haggada, die ja viele ihresgleichen hat, steht freilich entgegen, daß tatsächlich eben nur Israel sie empfangen wollte. Doch wird eitlem Chauvinismus die Spitze abgebrochen, wenn die Thora vor allem im Sinne einer gewaltigen Forderung an die sich ihr unterwerfenden Menschen aufgefaßt wird. Der Gedanke, daß sie eine Gnade ist, ein Mittel der Seligkeit und der Erlösung, tritt hinter dem anderen zurück, daß es eine schwere Aufgabe ist, die dem Volke der Schrift gestellt wird, Gott zu lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller Kraft. Andererseits wirkt die tatsächliche Aufeinanderbeziehung von Gottes Gesetz und Gottes Volk auch wieder mit solcher Stärke, daß die beiden wie unabtrennbar angesehen wurden; die Haggada drückt das so aus (Aboda Sara 2 b und 3): Gott hat den Berg Sinai über die Gemeinde Israels wie eine Schale gestülpt und dabei gesagt: Nehmen sie das Gesetz an, so ist es gut, wenn nicht, dann sollen sie hier ihr Grab finden. Oder: Als Gott die Welt schuf, schloß er mit den Naturkräften einen Vertrag: wenn die Kinder Israels die Thora annehmen, dann sollt ihr fortbestehen, wenn nicht, dann soll das Chaos wiederkehren. Ist der offenkundige Sinn solcher symbolischen Legenden auch zuerst darauf gerichtet, die sittliche Offenbarung als den Endzweck des Universums hinzustellen, die Natur lediglich als Schauplatz und Feld der Bewährung des heiligen Gebotes, so geht andererseits aus der Form deutlich hervor, daß die Thora, für welche die sichtbare Schöpfung nur das Mittel ist, zu ihrem Empfang und ihrer Erfüllung auf Israel angewiesen ist. Beide gehören zusammen: Israel ist auserwählt, weil es die göttliche Offenbarung empfangen hat, und es empfing sie, weil es auserwählt ist. Ursache und Wirkung lassen sich hier nicht rein scheiden.

Es bleibt uns, nach dieser Charakterisierung der eigentlichen Natur des

„Nationalen“, wie sie sich im Selbstzeugnis der jüdischen Religiosität spiegelt, noch ein Rest zu erledigen: *Was heißt Universalismus* in der Frömmigkeit, was fordert er vom Menschen, und wie löst das Judentum das in diesen Fragen gestellte Problem? Um der Wahrheit in diesen Dingen nahezukommen, muß man sich – wie von uns schon da und dort angedeutet – den Doppelsinn des monotheistischen Gotteserlebens klarmachen, wie ihn das Judentum darstellt. Wenn irgendwo, hat man sich hier scharf davor zu hüten, aus der Formulierung rationaler Gedanken logisch sicherlich haltbare Forderungen herauszuspinnen, die nur das Gebrechen haben, für die Welt der erlebten Wirklichkeit irrelevant zu sein. So wahr es ist, daß der Glaube an Dasein und Wahrung eines einzigen Gottes, dem alle Menschen zu eigen sind, den Gedanken von der *einen* alle umfassenden Menschheit zur Reife bringen kann, das heißt die Idee der universellen Liebe und Gerechtigkeit, so gewiß dem höchsten Wesen, das als allwaltender Völkerhirt und gerecht gütiger Vater empfunden wird, die Lehre von der alle umspannenden Brüderlichkeit entspricht, so ist doch der praktisch sittliche Universalismus des Judentums – seiner Seele selber bewußt – weniger *diesen Weg der abstrakten Konsequenz* geschritten, als jenen anderen, der sich von der *ihm anerzogenen Menschlichkeit* her bahnte. Und das ist die Doppelwirkung des jüdischen Monotheismus, der – wie man sagen kann – einen extensiven und einen intensiven Sinn hat. *Jenen*, sofern er Götzenwesen und Aberglauben, Heroenvergötterung und Machtanbetung durch den Gedanken von dem Einen an der Wurzel abtötet, sofern er Dualismus und Teufelswahn und alle Ausgeburten mythologischer Phantasterei in ihre Schranken weist, weil nur dem Einen alle Ehre gebührt; *diesen*, indem er im jüdischen Bewußtsein, so lange es unverwirrt blieb, eine Hingebung an das Göttliche, eine Übermacht des Religiösen schuf, wie sie sich vielleicht noch in der Stiftungs- und Heldenzeit manch andern Glaubens oder Bekenntnisses, nie aber bei einem ganz zahlreichen Stamm auf Jahrtausende seiner Geschichte hinaus offenbart hat. Der Gott, für dessen Größe alles Sein gerade ausreichte, um ein seiner würdiges Besitztum zu bedeuten, wurde den jüdischen Menschen, die ihn ergriffen, zum *einzigem* Eigentum. Und von hier aus der Kraftquelle intensivster Erfüllung mit Gott, der nur als Einziger die Menschen so zu überwältigen vermochte, strahlt die praktische Wirkung aus. Wir glaubten, feststellen zu dürfen, daß die Wucht des religiösen Gemeinschaftswillens im jüdischen Stamm einen besonders hohen Durchschnitt der moralischen Bewährung erzeugte, daß das Gebot der Nächstenliebe, im wörtlichen Sinn der Liebe zu den Nächsten, zu den Stammes- und Glaubensgenossen, in ausnehmend hohem Grade Erfüllung fand. Sicherlich ist das eine Wirkung des zum innerlichen Besitz gewordenen Gottes, dessen Vollkommenheit, Heiligkeit sich vor allem in dem den Menschen gegebenen Gebot bekundete. Erzog aber diese Gottesanschauung zu hoher Menschlichkeit, wurde es ihre reife Frucht, daß „die Kinder Israel Barmherzige und Söhne von Barmherzigen sind“, – dann ist es *psychologisch un-*

ausbleiblich, daß das so rege und wirksam gewordene Gefühl der Humanität sich nicht auf den jüdischen Menschen begrenzte, sich vielmehr allen zukehrte. Denn Liebe, Gerechtigkeit, Güte, Hilfsbereitschaft, Mitleid, Erbarmen, sie lassen sich, wo sie wirklich vorhanden sind, praktisch gar nicht in irgendwelche Grenzen einsperren. Die Menschen lassen sich nicht zu Liebe gegen den Volksgenossen und zu Haß gegen den Feind erziehen; sondern bewähren sich als mit Menschlichkeit oder mit Unmenschlichkeit erfüllt gegenüber allen. Damit wollen wir nicht etwa vor den offenkundigen Unmenschlichkeiten des religiösen und nationalen Chauvinismus und Fanatismus uns die Augen verschließen, von denen ja gerade Israel ein Lied zu singen weiß; sondern wir meinen, daß, wo die Religion mit so hohem Erfolge wie im Judentum den Menschen den Gedanken der Auserwähltheit durch Gott einzugraben verstand und als seine reife Frucht tatsächlich starke sittliche Bewährung, ein veredeltes Menschentum ausbildete, die Ausstrahlung solchen erhöhten seelischen Wesens nicht an den Mauern der eigenen Gemeinde zurückprallte, vielmehr zu einer *echt humanen* sich ausweitete.

Das Judentum bildete in dieser Hinsicht einen Menschentypus aus, wie er uns sonst vielleicht am ehesten in den kleineren protestantischen Sekten begegnet.

Wie läßt sich also das Verhältnis von Partikularismus und Universalismus in der jüdischen Religion auf eine klare Formel bringen, wie die Menschheitsbedeutung in der nie vom Stammesgefühl abtrennbaren Religiosität in ihrem echten Sinn aufzeigen? – Wir halten es – wie gesagt – für zwecklos, durch eine Statistik der so oder so gefärbten Stellen in den literarischen Urkunden etwas Entscheidendes zur Antwort beitragen zu wollen; nur das, was sich als selbsterfahrener oder nachempfindend gedeuteter Niederschlag der Ergriffenheit durch die jüdischen Impulse ergibt, kann hier aufhellen. Und das zeigt, wie sich aus der religiös gegründeten Stammessolidarität als praktisch sittliche Konsequenz eine Hochwertung der individuellen Persönlichkeit ergibt; eine derartige Ehrfurcht vor der Würde des Menschen, Scheu vor seinem mit ihm geborenen Recht und intensives Gefühl der eigenen Verpflichtung in bezug auf den andern, daß jene Gemeinbürgerschaft ihren erfüllenden Sinn erst durch einen Individualismus empfängt, dessen Offenbarung die Rücksicht auf die einzelnen ist. Man vergegenwärtige sich nur jene strenge Warnung, welche die rabbinische Ethik gegenüber der leichtfertigen oder gar boshaften Beschämung eines Menschen aufrichtet; eine Mahnung, welche in der bis auf den heutigen Tag noch immer geübten oder doch als Pflicht empfundenen überaus delikaten Behandlung Verarmter zum Ausdruck kommt.

Indem so der Mensch, der *einzelne* Mensch, in seiner Gotteskindschaft respektiert wird, ist der Ansatzpunkt gegeben, von dem her der Schritt zur Allheit der Menschen und der sie umspannenden Gesinnung mit wirklichem Erfolge gemacht werden kann. Von der Menschlichkeit, die in der Seele des

Juden durch die Überzeugung von der Auserwähltheit seines Stammes die Liebe zum Nächsten erzeugte, zum praktischen Gedanken der menschheitumschlingenden Einheit! Das ist der Weg des jüdischen Universalismus, der darum sinnvoll und dauernd wirksam nur unter der Voraussetzung bleibt, daß das wesenhafte Selbstbewußtsein, das in der Empfindung der Zugehörigkeit zu dieser gotterkorenen Menschengemeinde ruht, nicht gelockert, sondern vertieft und in seinem echten Ertrage nutzbar gemacht wird. Nicht die Auslaugung des Jüdischen, die das Human-Universale als Rest zurückließe, ein Selektionsverfahren, welches das Charakteristische ausmerzt, kann uns frommen, sondern die lebendige Besinnung auf unser wahres Eigen, die in dem Kern der jüdischen Persönlichkeit das allgemeingültig Menschliche entdeckt.

Ob diese Auffassung der religiösen und ethischen Gestimmtheit des Judentums universalistisch oder partikularistisch zu nennen ist, braucht uns keine Beschwerde zu machen. Wer sich aber bemüht, nach seiner Kraft zu erkennen, was ist, und nicht zu ersinnen, was sein könnte oder sollte oder möchte, wer sich bei der Erforschung jüdischer Dinge vom unbefangenen Blick auf *diese Dinge selber* leiten läßt, und *nicht vom Diktat theologisch-christlicher Polemik*, der wird beim bloßen Hören des Wortes von dem „beschränkten Nationalismus der jüdischen Religion“ nicht sogleich in blasse Furcht und Scham geraten ob der Minderwertigkeit seines Glaubens, der nun einmal tatsächlich auf den engen Bezirk stammlich verbundener Menschen begrenzt geblieben; sondern er wird sich fragen, in welchem Sinne die Gegenüberstellung von partikularer und universaler Gesinnung überhaupt zu Recht besteht.

Bei der Entfaltung dieses Problems scheint ein verhängnisvoller Irrtum unterlaufen, der mit der unerlaubten Vermischung von religiösen und sittlichen Motiven anhebt. Wohl hat es einen ganz klaren Sinn, von *moralischem* Universalismus zu reden. Er bedeutet einfach die Geltung des moralischen Gebotes gegenüber der Allheit der Menschen, wobei übrigens der Grundsatz: „Charity begins at home“ nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil im Sinne der nur stufenweise zu verwirklichenden Allheit der sittlichen Gemeinschaft einbegriffen ist. Ein solcher ethischer Universalismus kann die Frucht einer religiösen Überzeugung, wird die edle Blüte jeder hochgestimmten Frömmigkeit sein. Religion aber in ihrer ursprünglichen Kraft, in dem ihr eigenen, von den moralischen Auswirkungen, will sagen, von den *zwischenmenschlichen* Beziehungen, noch unterschiedenen Sinn bleibt die Gegenüberstellung von Mensch und Gott, das Begnadet-Ergriffenwerden des Menschen durch Gott. Die Frage, wie das Verhältnis *zwischen den Menschen* sich gestaltet, ist nur etwas Abgeleitetes, nicht einmal zwingend in ihrer Urbedeutung Mitgesetztes. Zum Greifen deutlich wird diese Auffassung in der mystischen Hingebung bestätigt, in welcher die Rücksicht auf den andern Menschen völlig schweigt und die Aufsaugung der eigenen Seele durch das Unendliche den ganzen Inhalt bildet. Daß sich hieraus abgeleiteter Weise bestimmte Verhaltensregeln im sozialen Verkehr ergeben *können*, dessen Voraussetzung,

die Vielheit der Menschen, nun einmal nicht aus der Welt zu schaffen, versteht sich von selbst. Aber die Wegrichtung dieser und jeder Religiosität ist eine andere. Wie bestehe ich vor Gott? ist ihre Frage. Wie erhalte ich, der Erwählte, der von ihm Berufene, mir seine Gnade? Warum ich erwählt worden bin, warum seine Gnade sich gerade auf mich herabgesenkt hat, und nicht auf die andern, oder ob diese nicht in gleicher Weise gewürdigt sind – das mag Gegenstand weiterer Reflexion sein, in der *Ur-Offenbarung* liegt es nicht.

Gerade das Bewußtsein des Judentums, das als Stamm, als Same Abrahams seiner Begnadung inward, bietet so eine klare Illustration dessen, was Erwachen des religiösen Geistes überhaupt bedeutet. Sein „Partikularismus“ ist nur ein Sonderfall derjenigen Eingrenzung, den die Kraft des Religiösen stets zu umschreiben liebt, ein eigentümlicher gewiß, ethnisch gefärbter, aber in dieser Einengung die volle Wucht des religiösen Motivs bewährend. Europäische Beurteiler des Buddhismus haben, ihren Blick von westlichem Fanatismus und priesterlicher Proselytenmacherei abkehrend, die lächelnde Gelassenheit wohlthuend empfunden, mit welcher die Frömmigkeit Indiens freudig und sicher im eigenen Grunde ruhend, sich niemandem anpreist noch anbietet. Ihre ethischen Ausstrahlungen kommen allen zugute, die in ihren Kreis treten; Lehre und Glauben mögen zu gewissen Zeiten propagiert werden, wie es vom Stifter selbst und seinen Aposteln geschah; aber niemand wird verfemt, niemand gebannt, der ihnen ferne bleibt. Das Judentum hat gewiß sehr wenig Ähnlichkeit mit der Geistesart des Gautama und seiner Jünger; aber dieses selbstgewisse Ruhen im Eigenen, sein religiöses Sichselbergemügen, die Selbstgewißheit, die kein Bedürfnis erzeugt, in eine *rage de nombre* zu verfallen und sich durch Gewinnung einer zahlreichen Anhängerschaft einen „Beweis“ von seinem Recht vorzudemonstrieren, soll ihm niemand zum Tadel anrechnen, am wenigsten ein Jude, aus Furcht, eine Religion genüge anders nicht der Forderung des „Universalismus“.

Dieser ist, wie gesagt, eine *ethische, keine religiöse* Angelegenheit, ferner eine Sache theoretischer Weltanschauung, des Kampfes um die richtige Metaphysik, nicht eine Eigenheit des religiösen „Lebens“. Seinem Gebot, das ein ernstes, nicht zu umgehendes ist, genügt das Judentum durch die sittlichen Antriebe, welche die Früchte seines Gottesgefühls sind. Wir können für ihre Beurkundung nichts Besseres als die biblischen Erzählungen von der Schöpfung und vor allem jene großartige Rede Amos 1, 3 – 2, 16 anführen, da der Prophet allen Völkern ringsum ihre Sünden vor Augen hält, die Moabiter geißelt, weil sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt, dieser Edomiter, die auch nicht ohne Schuld geblieben, nicht vergift, dann aber Juda den Spiegel vorhält, *weil es verworfen des Ewigen Thora*, seine Satzungen nicht gehütet und sich durch die Lügengötter, nach denen schon die Väter gewandelt, in die Irre leiten ließ. Hier wird in naiver Selbstverständlichkeit, aber darum um so wirksamer, Judas Stellung zum göttlichen Gesetz als der

Sinn seines Wesens charakterisiert; doch alle Völker heißen dem göttlichen Gebot untertan, das Gerechtigkeit, Treue und Erbarmen zu üben befiehlt.

Damit ist – wie wir glauben – das entscheidende Moment in diesem Streit ans Licht gezogen. Es ist eine wohlberechtigte Sorge, ob die aus einer Religiosität bestimmten Gepräges hervorquellende *Sittlichkeitsanschauung* jene Weitherzigkeit aufzubringen, auszubilden vermag, welche in allem Menschlichen das Ebenbild des *einen* Vaters und Schöpfers erlebt und ehrt; und die Forscher verdienen Anerkennung und Dank, welche den humanen Charakter der jüdischen Ethik sichergestellt. Diese Aufgabe verlangt aber nicht, daß das nationale Moment der jüdischen Religion, will sagen, die bewußte Beschränkung auf einen ethnisch umgrenzten Ausschnitt der gesamten Menschengemeinde aus dem Auge verloren, etwa gar als ein pudendum angesehen werde, als eine Sache, die auszusprechen man sich scheut, oder die, wenn andere davon reden, mit recht untauglichen Gegengründen entkräftet wird. Wir werden im Gegenteil auf eine letzte und durch ihre praktische Auswirkung ausschlaggebende Tatsache aufmerksam sein müssen: auf den Gegensatz, der im konkreten Verlauf der Weltgeschichte zwischen der Katholizität der religiösen Idee, d. h. ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und tatsächliche allgemeine Anerkennung einerseits und human-universaler Bewährung in der wirklichen Menschenbehandlung andererseits besteht. Daß die Ungläubigen, die perfidi, scelerati sind, Frevler, und zwar darum, weil sie nicht den „richtigen“ Glauben haben, das scheint sich mit *religiösem* Universalismus so gut zu vertragen, wie es die *Umkehrung des sittlichen* ist. Wohingegen der gelassene Verzicht, die Selbstbescheidung, wie sie zu keinerlei Konzession und Nachlaß gegenüber dem eigenen hochgespannten Ideal zwingen und die Kraft zu immer tieferer Prägung des eigenen Wesens verstärken, am ehesten die Seele für ein weites, weltoffenes Menschentum entgrenzen.

So schreiten wir auf dem Wege konkreter Seelenhaftigkeit, wirklich lebender frommer Empfindung, um die *tatsächliche*, nicht stilisierte Stellung des Judentums zur Menschheitsidee zu finden. Damit haben wir den echten Sinn des jüdischen Monotheismus umschrieben, und an diesem einen, aber wichtigsten Beispiel klargelegt, worin der Gegensatz zwischen der hier angewendeten Beschreibung und der Methode der rationalen Theologie, die man als dogmatische Auffassung bezeichnen kann, besteht. Diese besitzt ihren wichtigsten und auch historisch am wirksamsten gewordenen Vertreter in Maimonides. Seine Religionslehre, die ihren schärfsten Ausdruck in den knappen Formeln der dreizehn Glaubensartikel gefunden hat, dient stärker dem Bedürfnis philosophischer Systematisierung als der Selbstbezeugung des eigentlich religiösen Geistes. Indem die Fundamente der Religion, die Gotteslehre, aus der reinen Vernunft abgeleitet, dieser rationalen Theologie dann die spezifisch jüdischen Lehren von Offenbarung, Prophetie und Thora beigeordnet werden, spiegelt das Ganze die Verschmelzung von metaphysischen mit irrational historischen Elementen wider. Man empfängt den Gesamteindruck,

daß in den allgemeinen Rahmen eines Vernunftglaubens die jüdisch-religiösen Lehrsätze eingearbeitet werden, daß der Denker weniger seinen Ausgang vom jüdischen Standorte her nimmt, als daß er die Satzungen der philosophischen Religion biblisch-talmudischer Färbung geben will. So sicher damit die dreizehn Glaubensartikel die Überzeugung ihres Urhebers wiedergeben, so wenig können sie den Anspruch befriedigen, das religiöse Selbstbewußtsein des Judentums zu beurkunden, auch wenn man gegen ihren Inhalt nichts einzuwenden hätte.

Denn es springt aus diesem Punkte heraus, wie schwierig, ja wie verwirrend es ist, Lehrstücke der jüdischen Religion in die Form von Bekenntnissätzen zu gießen, deren Gehalt immer den Eindruck von etwas Fremdem, den Menschen von außen her Ergreifendem hat. Besonders tritt das in den Sätzen von der Thora zu Tage. Gewiß gelten sie der frommen Überzeugung als wahr, aber die Opposition gegen die *Formulierung* solcher Wahrheiten hat doch instinktiv das Rechte getroffen; denn sie empfand, daß die kühle Formulierung einer Wahrheit der Selbstverständlichkeit des unmittelbaren Lebens nicht gerecht werden kann. Von solcher Selbstverständlichkeit gar nicht besonders zum Bewußtsein kommenden Daseins aber war für den Juden die Thora. Die gedankliche Charakteristik des Bekenntnisses des großen Systematikers in Ehren: die Tatsache der Thora war aber für das jüdische Gefühl eine Wirklichkeit von einer solch elementaren Kraft, der Glaube an ihren göttlichen Ursprung und an die Verbindlichkeit ihrer Satzungen so tief mit den Fasern der jüdischen Seele verwoben, daß es keinen rechten Sinn hatte, dieses Faktum in das Gewand eines Glaubenssatzes zu kleiden, der sich als eine Forderung vor den Gläubigen stellt. Was die Atmosphäre des alltäglichen Schaffens und Sorgens ist, braucht nicht bloß nicht bewiesen zu werden, es kann nicht einmal eine Demonstration vertragen. Und die Tatsache der Thora wurde von der jüdischen Gemeinde als etwas Derartiges empfunden; denn sie war zum Leben geworden.

Der hervorragend praktische Charakter der Lehre erklärt diese Einschmiegung in das Gemüt. Thora ist *Gesetz*, Regel für das Verhalten in der Wirklichkeit des Menschen. Wir glauben uns darum auch nicht denjenigen jüdischen Beurteilern anschließen zu dürfen, welche unter dem Einfluß von *außen* kommender Polemik gegen die Charakterisierung der Thora als eines Gesetzes sich meinen verwalten zu sollen. Denn eine Lehre, in der alles darauf abzielt, den *Willen* gefangenzunehmen und ihn den durch sie ausgesprochenen sittlichen und rechtlichen Normen zu unterwerfen, kann füglich nicht anders heißen als Gesetz. Dieser *christliche* Kampf gegen das Gesetz erfolgt auf Grund der paulinischen Nivellierung von Ritus und Sittlichkeit. Das Judentum kennt diese Vereinerleung nicht: Als *Ziel* ist Gesetz ihm immer das sittliche Gebot. Darin liegt doch gerade die Stärke der jüdischen Position.

Uns beschäftigt hier nicht der Inhalt des Gesetzes – insbesondere nicht diese Zweiseitigkeit von Ritus und Ethos – als vielmehr die Natur der Ge-

setzlichkeit selber, als eine wesentliche Seite der jüdischen Frömmigkeit. Der christliche, zumal protestantische Kampf gegen sie hat seine eigentliche Quelle in der Grundanschauung des Evangeliums von der Gnade. Diese bedeutet, daß an die Stelle des Sollens das Sein oder Müssen gesetzt wird. Der von der Gnade Gottes ergriffene Mensch empfängt einen neuen Charakter, kraft dessen das Prinzip der Liebe unmittelbar wie eine Naturgewalt aus ihm wirkt. Den Gegensatz dazu bildet die imperativische Ethik. Wo sie einen unablässigen Kampf, ein stets erneutes Ringen des Menschen um die sittlichen Ideale verlangt, seine Zerrissenheit, seinen ewig möglichen Rückfall in die Sünde in Anschlag bringt, und als Heilmittel dagegen unermüdliche Wachsamkeit, immer bereite Rüstung empfiehlt, wo sie eine Stärkung des auf das Gute gerichteten Willens durch stetes Streben nach dem Guten zwar anerkennt, aber in diesem nie endenden Krieg die eigentliche Form des sittlichen Lebens sieht, das niemals zur Frucht der Gewohnheit werden kann, sondern immer aufs neue erobert und gesichert werden muß, da betrachtet die Gnadenlehre den neuen Adam als den ein für allemal sprudelnden Quell der ethischen Bewährung. Wer im Stande der Gnade ist, der lebt das neue Leben von Gottes Gnaden. Gegen die Polemik, welche die Reinheit der jüdischen Gesetzlichkeit durch den Hinweis auf lohnsüchtige Gesinnung zu verdächtigen sucht, ist eine durchschlagende Verteidigung wenigstens im Prinzip leicht möglich. Der Satz des Antigonus von Socho (Aboth I, 3), daß nicht die Aussicht auf Gewinn, sondern die Ehrfurcht vor dem Himmel den wahren Diener Gottes erfüllen soll, die Mahnung (Siphre, Ekew Nr. 41) „alles was ihr tut, sollt ihr nur aus Liebe tun“ haben zahlreiche Parallelen. Nichts aber hindert ernstlich, die gewiß nicht minder häufigen Hinweise auf die mit der gerechten Weltordnung gegebene Vergeltung als pädagogische Hilfsmittel zu erklären. Man braucht dabei gar nicht einmal so weit zu gehen wie Maimuni, der das in dieser Hinsicht wirkungskräftigste Glaubensstück jeder Religion, die eschatologischen Verheißungen, seinem Ideal vom höchsten Gute zuliebe so umdeutet, daß von seinem eigentlich und offenkundig gemeinten Sinn kaum noch etwas übrigbleibt, und diese Umbiegung, ja Wegdeutung mit der selbstverständlich rein erziehlichen Absicht dieser Schrift- und Talmudstellen rechtfertigt. Denn solange die Religion eine Anweisung zum glückseligen Leben bleibt, werden die Blicke der Menschen immer auf das Schicksal hingekehrt sein, zu dem sie der Wandel in den Wegen Gottes bringen soll.

Man muß sich also in der *Tiefe* der Differenz halten, die sich an diesem Punkte zwischen Judentum und Christentum aufgetan hat. Die aber besteht in der Scheidung hinsichtlich der Handlung des Menschen überhaupt. Das Gesetz ist Gesetz für den handelnden Menschen, und das Maß der Bedeutung, welche es im Charakter der jüdischen Frömmigkeit empfangen hat, spiegelt nur die Bedeutung wider, welche der tätigen Bewährung in ihr zukommt. Wenn es bisweilen so aussieht, als ob das Studium der Thora, dem die nimmermüde Empfehlung des ganzen talmudischen Schrifttums gilt, fast

als wichtiger angesehen wird als ihre Betätigung, so wird im entscheidenden Moment dieses Urteil doch immer wieder zurückgenommen oder doch dahin präzisiert, daß alle Bemühung um die Lehre immer nur als die unumgängliche Bedingung der von Gott geforderten Praxis zu gelten habe. Mehr heißt schließlich auch der Satz nicht, daß der Ungebildete nicht fromm sein kann. Die Behauptung, daß das Thorastudium jede andere Betätigung aufwiege, ist gewiß dem rabbinischen Judentum aus dem Herzen gesprochen. Man braucht sie aber nicht als ein persönliches Bekenntnis der Träger jener Gelehrsamkeit aufzufassen, sondern darf in ihr besser den Ausdruck der psychologischen Tatsache sehen, daß die Menschen, denen das *Leben* unter dem Gesetz zur Selbstverständlichkeit geworden war, von der man gar nicht mehr zu reden brauchte, um so dringlicher auf seine *Voraussetzungen*, nämlich die *Kenntnis und die Verankerung der Thora im Geiste* hingelenkt werden sollten. Die Seligkeit der Theorie, der Primat der Erkenntnis vor der Betätigung sind dem mittelalterlichen Judentum nicht fremd geblieben. Wo sie aber in ihrer reinsten Ausprägung vorkommen, bei Maimuni, da tritt deutlich ans Licht, daß etwas anderes als die talmudische Hoch-, ja Überschätzung des Studiums diese Gesinnung erzeugt hat. Der Einstrom von Aristotelismus und Neuplatonismus, die Vorliebe für die Kontemplation, die sich in der Idee des in der Selbstschauung höchste Seligkeit genießenden Gottes ihr Ideal aufgebaut, hat da ein Abgleiten von der eigentlich jüdischen Grundlage bewirkt. Wenn wir diese mit der aus der griechischen Weisheit fließenden kontemplativen Religiosität vergleichen, so springt die genaue Umkehr von Mittel und Zweck, die zwischen beiden besteht, ins Auge. Die Überordnung der dianoetischen über die ethischen Tugenden, die Maimonides dem Aristoteles nachmacht, erklärt die Vervollkommnung in den moralisch praktischen Forderungen als die Basis, über der erst das höhere, wahrhaft Gott zugewandte Leben des Menschen sich aufrichten kann. Sie ist notwendig im Sinne einer *conditio sine qua non*. Die talmudische Bewertung: „Studium der Gotteslehre gegenüber allem“ betrachtet dieses als den einzigen Weg, der zum letzten Ziele führt, dem *Leben* gemäß dem Willen des Höchsten.

Tatbewährung, Gesetzeserfüllung als Vollzug der göttlichen Forderung, ist der Sinn der jüdischen Frömmigkeit, wie er zu ihrem unmittelbaren Ausdruck wird. Gegenüber dieser fundamentalen Tatsache rückt zumal im Vergleich mit der Gnadenethik des Evangeliums die an sich höchst bedeutsame Scheidung zwischen kultisch – rituellem und sittlichem Gehalt der Thora in die zweite Linie. Paulus, mit dessen Umdeutung der evangelischen Gedanken erst die Distanz von der jüdischen Lehre handgreiflich wird, stellt das Gesetz schlechthin – prinzipiell ohne die Trennung zwischen partikular nationalem Ritus und universal sittlichem Gebot – der Erlösungsidee gegenüber. Auch wenn der Kommentar, der nach Hillel das *gesamte* Gesetz zu der Vorschrift der Nächstenliebe lediglich darstellt, in Wegfall gekommen wäre, wenn also das Judentum auf das Zeremonialgesetz grundsätzlich und ausdrücklich ver-

zichtet hätte, würde der Gegensatz der Anschauungen völlig der gleiche geblieben sein. Hier das Selbst des Menschen, das sich die Kraft zum Handeln zutraut, dort das der Eigenmacht zu tätiger Bewährung entleerte Individuum, das seinen positiven Sinn erst von der Erfüllung mit der göttlichen Gnade empfängt.

Mit dieser Hinsicht in die zentrale Stellung der Thora als Gegenstand der praktischen Willensarbeit des jüdischen Menschen wird das entscheidende Wort über dessen Verhältnis zum *Glauben* ausgesprochen. Um ihre Gebote auszuführen, um sich von ihren Bestimmungen in jedem Moment des Daseins leiten zu lassen, muß er gewiß an ihre Göttlichkeit *glauben*. Ihre rationalen und irrationalen Forderungen, die *chukkim* und die *mischpatim*, die Offenbarungs- und die Vernunftgebote, sind in ihr als eine Einheit enthalten. Und wer die erfüllt, ist sich bewußt, den göttlichen Willen zu erfüllen. Aber das ist keine *Weltanschauung*, die ein theoretisches Fürsichsein bedeutet, keine Flucht in die Innerlichkeit der Seele, keine irgendwie zu begründende Begrenzung auf bloße Andacht des Herzens. Daß sie Gesinnung, Überzeugung, Einstimmigkeit des Geistes mit sich selber ist, folgt daraus, daß jede wirkliche Willensstat diese inwendigen Dispositionen voraussetzt, um als eine von dem Subjekt selbst gewollte Handlung angesehen zu werden. Aber die Metaphysik des Glaubens ist auf das geringstmögliche Maß zurückgeführt. Es ist für ein Kind vom Stamme Jakobs nicht möglich, die Offenbarung und Göttlichkeit der Thora für wahr zu halten, ohne den Sinn dieses Dogmas durch die Erfüllung ihrer Vorschriften praktisch an den Tag zu legen. Denn jüdische Existenz ist Dasein unter dem Gebot. Aber es entsteht nicht, wie man sich christliche Frömmigkeit geweckt denken muß, durch ein Fürwahrhalten gedanklicher Inhalte, aus denen die praktische Konsequenz einer bestimmten Daseinshaltung sich ergibt, sondern die jüdische Religiosität der Gesetzeserfüllung, weil sie von Haus aus eine Gläubigkeit der Tat ist, ergießt sich in starkem Strom von Seele zu Seele; das Leben entzündet sich am *Leben*, nicht an irgendeiner *Meinung* über die Bedingungen des „wahren Wesens“ von Gott und Mensch. Die Gewöhnung zur Tat, die Erziehung zu den religiös geweihten Handlungen, sinnbildlichen Bräuchen und Riten überträgt sich von Geschlecht zu Geschlecht in der Konkretheit des gelebten Daseins. Dieses ist für das unmittelbare Bewußtsein das Primäre, und die Begründung durch ideelle Tatsachen und geschichtliche Erfahrungen des jüdischen Volkes erscheint wie der Hintergrund, auf den jenes, um sinnvoll zu sein, sich wohl bezieht, der aber an Bedeutung hinter der Aktualität der praktischen Bewährung immer zurückbleibt. Man erinnere sich z. B. der Szene aus der Pessachaggada, da der Hausvater den vier verschiedenen Fragestellern zu begegnen hat. Überall bildet die sichtbar in die Erscheinung tretende Symbolik des Sederabends den Ausgangspunkt, der Dienst, den der Jude Gott zu weihen hat, der natürlich in der Tatsache der Befreiung aus Ägypten und in den sich daran anknüpfenden göttlichen Vorschriften seine Motivierung findet, der

aber durchaus mit allen seinen Details hier wie anderwärts auf das peinlichste und pünktlichste geübt werden muß, wenn er gültig sein und wohlgefällig von Gott aufgenommen werden soll.

Das Zeremonialgesetz spricht es fast ausnahmslos selber aus, daß es als symbolische Hindeutung auf religiöse Wahrheiten und auf entscheidende Momente in der Geschichte des Gottesvolkes verstanden sein will. Gleichwohl gestattet es keine Abschwächung und keinen Ersatz. Ausdrücklich will es immer nur Mittel, niemals Selbstzweck sein. Nie erfüllt es an sich einen Heilszweck, eine sakramentale Funktion. Nirgendwo sind in Beziehung auf die oft doch recht verwickelten Riten und Zeremonien Rudimente von Magie, von Tabuglauben im jüdischen Gemüt lebendig geblieben, wie sonst in allen anderen Religionen. Wenn der Talmud auf die messianischen Tage ausblickt, erörtert er die Möglichkeit, daß demaleinst diese Bestimmungen außer Kraft gesetzt werden könnten, offenbar da ihr Sinn, die Veredelung und Versittlichung der Menschen, dann erreicht sein wird. Und gewiß ist es, daß eine Fülle von Vorschriften, die den „Zaun um das Gesetz“ bilden, ihre Prägung lediglich der Erwägung dankt, daß die Erhaltung der in alle Winde verstreuten Glieder des Gottesvolkes nur durchführbar sein könnte, wenn das Bewußtsein des Unterschiedes, der Abhebung von den ringsum Lebenden, in jedem Moment wach blieb. Es sind also Gesichtspunkte genug vorhanden, die da zeigen, daß mit dem Gesetz durchaus kein abstrakter Götzendienst getrieben wurde. Aber gehalten mußte es werden, und es wurde gehalten; denn das Gebot als solches galt bis in seine Verästelungen hinein als Ausfluß der Offenbarung, die bestehen blieb, auch wenn die Gründe für die Bestimmungen offenkundig waren und ihre klar ausgesprochenen Zwecke sich vielleicht auch auf anderem Wege hätten erreichen lassen. Die Riten des Pessach- oder Laubhüttenfestes, welche an die wunderbaren Erlebnisse des Volkes bei seiner Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft oder bei der Wüstenwanderung erinnern wollen, die Satzungen über Schaufäden und Tephillin, die ganz allgemein den menschlichen Sinn auf Gott und sein Gesetz richten, die Speisevorschriften, die das Bewußtsein der Heiligung, der Abgesondertheit Israels rege halten möchten, geben überall ein Motiv für ihre Geltung nach dem göttlichen Willen an. Darin läge an sich die Möglichkeit, daß der Gesetzgeber eine Abrogierung oder Umgestaltung zugestehen könnte. Wenn aber tatsächlich für Thora und Talmud und für das an ihnen orientierte religiöse Bewußtsein praktisch die Unverbrüchlichkeit des ganzen Gesetzes, trotz der theoretischen Erwägung seiner einstmaligen Überwindung im messianischen Zeitalter, gleich einem Axiom gilt – so drückt sich darin nur der *eminent aktive, auf Wirksamkeit und Bewährung* ausgehende Charakter der jüdischen Frömmigkeit aus. Wie eine Verabsolutierung der Forderung gottgewollten Wesens erscheint dieser Gedanke von der wandellosen Gültigkeit des Gesetzes; denn man darf nie vergessen, daß jedwede rituelle und zeremonielle Vorschrift nur als Glied eines Lebenssystems verstanden werden

kann, das in seiner Totalität die Versittlichung, die Heiligung des jüdischen Menschen zum Ziele hat. Hier heißt es wirklich: Am Anfang war die Tat. Aber auch das Ziel geht nur auf Bewährung.

Es ist interessant zu sehen, wie selbst ein kontemplativer Theoretiker wie Maimuni, dem im Herzensgrunde die Idee über die Tat geht, sich dieser Grundeinstellung des jüdischen Geistes nicht zu erwehren vermag, indem er die Beziehung auf den eigentlichen Glaubensgehalt in die Form fordernder Pflicht gießt. In den *Hilchoth jessode hathora* wird dem Israeliten aufgegeben, sich dasjenige Wissen zu erwerben, auf dessen Grundlage die vernünftige Erfüllung des göttlichen Gebots aufgebaut ist. Nicht werden da als theoretische Voraussetzungen, als anzunehmende Glaubenssätze die Lehren über die Existenz Gottes und seine Wesenheit, über Weltschöpfung und Vorsehung hingestellt; sondern mit Vorbedacht wird die Formel der halachischen Vorschrift gewählt. „Die Erkenntnis dieses Gegenstandes – sc. der Existenz Gottes und der Leitung der Welt durch ihn – ist ein Gebot (*mizwath assé*), denn es heißt: ‚Ich der Ewige, bin Dein Gott‘. Und wer sich’s in den Sinn kommen läßt, daß noch ein anderes göttliches Wesen existiert, übertritt ein Verbot, denn es heißt: ‚Du sollst keine anderen Götter haben vor meinem Angesichte‘ (I, 6).“ Obwohl mit dieser Formel natürlich nichts anderes ausgedrückt ist als eine grundlegende *Lehre*, ist es für den praktischen Charakter der Religion doch bezeichnend, daß sie sich in den halachischen Ausdruck kleidet. Noch augenfälliger als in Maimunis halachischer Gestaltung liegt die Sache in der ursprünglichen Stelle des Dekalogs selber. Monotheismus – so hat ein theoretisch, weltanschaulich orientierter Geist als selbstverständlich angenommen – ist eine lehrbare, womöglich gar beweisbare Wahrheit, ein Satz des *Glaubens*, wenn wir sie auf die Offenbarungsquelle zurückleiten, ein Gegenstand *wissenschaftlicher* Erkenntnis, wenn wir die von selbst einleuchtende, aber durch Demonstration aufzuhellende Gewißheit in den Blickpunkt stellen. Aber die Art, wie diese lehrhafte Wahrheit auftritt, ist sonderbarer Weise eine Vorschrift, kein Streit über Theorien, sondern nichts anderes als die praktische Nutzenanwendung einer Lehre. „Du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt.“ Denn – so ist vorauszusetzen – wenn du dir zur Anbetung ein Bildnis machtest, etwa von dem, was im Himmel oben oder auf Erden unten oder im Wasser unter der Erde ist, würdest du einen anderen Gott verehren als deinen, der ein eifervoller Gott ist, ein eifersüchtiger, der sich einen Abzug von der ihm allein gebührenden Verehrung nicht gefallen läßt, sondern die Schuld der Väter an den Kindern ahndet. Das Dogma von der göttlichen Einheit wird also in der Thora selber nicht in der Form einer Glaubenslehre eingeführt, sondern ganz entsprechend ihrem lebensgesetzlichen Geist als eine an den Israeliten gerichtete Forderung, den Gott, der für ihn der einzige sein muß, allein anzubeten.

Die Herauskristallisierung einer jüdischen Dogmenlehre aus den biblischen und talmudischen Schriften ist in unserer Geschichte zweimal versucht wor-

den. Die mittelalterliche Religionsphilosophie hatte zu ihrem ausgesprochenen Zweck die Rationalisierung des religiösen Gehalts in seinem ganzen Umfange, wollte also die *Gründe*, die den göttlichen Gesetzgeber bei der Aufstellung des Religionsgesetzes geleitet, der menschlichen Vernunft, soweit wie angängig, ebenso durchsichtig machen, wie sie die *Lehren* der Offenbarung vom Dasein und Wesen der Gottheit, der Schöpfung und dem Sinne der Welt als mit natürlicher Einsicht vereinbar zu erklären strebte. Aber ihr spekulativ theoretischer Charakter führte sie auf ihrem Höhepunkte, der aristotelischen Periode, doch mehr und mehr dazu, ihr Hauptinteresse auf die *Lehre* von Gott und sein Verhältnis zu Menschen und Welt zu begrenzen. Wenn darum eine ausgeführte Dogmatik nicht recht zustande kam, so trug daran weniger die allgemeine Disposition des damaligen jüdischen Geistes, die ihm eigentümliche Haltung gegenüber den religiösen Problemen, die Schuld, die zumindest bei den jüdischen Aristotelikern sehr wohl im Sinne einer Dogmatisierung wirken konnten, als vielmehr der äußere Umstand, daß der jüdischen Gemeinde jene kirchliche Organisation fehlte, als deren Regel und Satzung allein eine religiöse Dogmatik zu vollständiger Ausführung gelangen kann. Der zweite Versuch einer jüdischen Theologie wurde im 19. Jahrhundert gemacht, als in Mittel- und Westeuropa die bürgerliche und politische Emanzipation durchgegriffen hatte und ein religiöser Liberalismus es unternahm, aus dem Judentum eine Glaubensgemeinschaft im Sinne einer bloßen Konfession herauszudestillieren. Nun trat in ganz ähnlicher Weise wie 800 Jahre vorher das theoretisch Weltanschauliche in den Vordergrund. Von Moses Mendelssohn bis auf Hermann Cohen versuchte man die Ablösung eines Lehrgehaltes von der konkreten körperhaften Basis der jüdischen Gemeinschaft; die Religion des Judentums wurde auf die absolute Erkenntnis der Philosophie bezogen. Man verglich sie mit der Kantischen Ethik und war seltsamerweise stolz darauf, wenn sie *beinahe so rein, fast so klar und objektiv einsichtig* erschien wie die Moral des kategorischen Imperativs. Man pries den unmythologischen, reingeistigen Charakter des jüdischen Monotheismus, griff den messianischen Gedanken der prophetischen Schriften auf und deutete ihn in den symbolischen Ausdruck des unendlichen Fortschrittes der Menschengeschichte um; dem Pessimismus, der als Voraussetzung der christlichen Erlösungslehre zugrunde liegt, glaubte man so den optimistischen Charakter jüdischer Religiosität entgegenhalten, der Gebundenheit der durch die Erbsünde disponierten Seele die Freiheit des Willens gegenüberzusetzen zu sollen. Die Polemik der Propheten gegen den national begrenzten Opferdienst, ihre Weissagung vom bevorstehenden Untergang des israelitischen Staates und Tempels, die Gott zur Wahrung seiner Heiligkeit hereinbrechen lasse, wurden als Offenbarungen eines ethischen Universalismus interpretiert, der sich über die niederen Formen partikularistischer Rückständigkeit erhoben habe. Alles das brachte diese reformierende Theologie auf den Gedanken, das „Wesen“ des Judentums als eine Weltanschauung, eben als eine Konfession, zu begrei-

fen, der gegenüber das irrationale Zeremonialgesetz als etwas Überholtes, Antiquiertes zu gelten habe, als Ausfluß nationaler Begrenztheit, die Unwesentliches, Außenwerk verkehrterweise zum Herzen des wahren Judentums gemacht habe. Wenn solche Deutung auch nicht immer *expressis verbis* ausgesprochen wurde, so lag sie doch unzweifelhaft der hier angedeuteten religiösen Richtung zugrunde. Die religiös interessierten Laien lebten völlig in diesem Glauben, der, sofern sie überhaupt ein Bedürfnis nach einer Entschuldigung der eigenen Haltung hatten, die übliche Mißachtung der überlieferten jüdischen Lebensformen vollständig rechtfertigte.

Was ist dazu zu sagen? Der ganze Sinn unserer Betrachtungen ging darauf aus zu zeigen, daß das Judentum sich nicht in seiner Weltanschauung als Lehre erschöpfte, daß die Weise der jüdischen Frömmigkeit nicht Glauben, sondern *Leben* sei. Wir wollen nun klarlegen, daß die abgezogenen, theoretisch erscheinenden Elemente des jüdischen Geistes, aus denen man meinte, eine Art Glaubenslehre konstruieren zu können, keine solche unabhängige Existenzweise als allgemeine, von konkreter *seelischer* Grundlage ablösbare Glaubensgedanken führen, sondern daß sie nur zu begreifen sind als der Niederschlag gefühlten jüdischen Lebens in der Sphäre des Gedanklichen. Mit andern Worten: Wir wollen Klarheit gewinnen, daß es nicht objektiv richtige, d. h. an der Idee einer absoluten Religion oder einer unbedingt einsichtigen Ethik gemessene Lehren sind, welche der jüdischen Lebensansicht einen Charakter der Rationalität verleihen, sondern daß Geltung und Gewißheit dieser Religiosität anderen Quellen entstammen.

Was ist der *Monotheismus* der Bibel? Wir müssen die Bedeutung, die dieser Gedanke für die jüdische Empfindungsweise hat, um so genauer zergliedern, als die Lehre von der Einzigkeit Gottes das Fundament unseres Glaubens ist und immer als dieses anerkannt wurde. Niemand wird bestreiten, daß Israel in Zeiten, welche durch manche biblische Berichte noch hindurchschimmern, in Jhw lediglich seinen Stammesgott verehrt hat. Dieser in Israel einst herrschende Henotheismus hat Jhw in gleichem Ausmaß zum Gotte seiner Nation gemacht, wie die Numina der anderen Völker zu Herren der ihrigen wurden. Wenn der Nationalheros David sich naiv darüber beklagt, daß des Königs Saul ungerechter Grimm ihn zu Landesflucht und zur *Verehrung fremder Gottheiten* zwingt (I. Sam. 26, 19), so offenbart sich darin nur ein unbefangenes Nationalgefühl, in welchem das Bewußtsein von der Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes auch noch nicht leise verspürt wird. Die *Propheten* bekämpfen diesen Standpunkt. Amos schüttet seinen Zorn über ein sorgloses naives nationales Hochgefühl aus, das die Siegesfreude erzeugt hat (Am. 3, 2; 5, 18) und Hosea warnt: „Freue dich nicht, Israel, laut nach der Weise der Völker; denn treulos hast du deinen Gott verlassen“ (Hos. 9, 1). In beiden Fällen ist bei der Menge keine Spur von einem Bewußtsein des Unterschiedes, der Israel von den Heiden trennt; beidemal sucht ein Prophet es zu wecken. In demselben – prophetischen – Sinne preisen die Bileamsprüche Israel

als den Stamm, der einsam wohnend sich zu den Heiden nicht rechnet. Sicherlich glaubt die Menge: Ein festes Band schließt sich um Gott und sein Volk. Beide gehören eng zusammen, und Jhw vermag durch nichts von den Seinigen getrennt zu werden. Mag die spekulierende Phantasie diesen Gott als den mächtigsten malen, als den einzigen erfassen – denn er hat ja die Welt geschaffen und alles, was sie füllt, Israel und alle Nationen: *er könnte Gott für alle sein*. In Wirklichkeit aber, im tatsächlichen Erfüllt- und Erlebtwerden *bleibt er Gott für Israel allein*. Nichts liegt der prophetischen Religiosität ferner, als zwischen Israel und dem ganz deutlich als Weltengott empfundenen Jhw eine bloß gedankenhafte Beziehung herzustellen. Mögen die Propheten hundertmal mit dem Sturz, mit der Vernichtung der sündigen, untreu gewordenen Nation drohen, mag Jhw als Rächer seiner Ehre seine Augen vor der Frevlerbrut verschließen wollen, der *Grundcharakter* des religiösen Bewußtseins, auch *des prophetischen Israel*, bleibt immer das Gefühl der Zusammengehörigkeit, die Empfindung unbedingten Getragenwerdens dieses einen einzigartigen Volkes durch den einen Gott. Das ist der Sinn des biblischen Monotheismus. Im Ursprung wie auf der Höhe seiner Entfaltung, in Geistern wie Amos oder Hosea oder Jesajas I und II liegt ihm jegliche Reflexion, jede spekulative Konstruktion in Richtung auf eine *Lehre* völlig fern. Hier ist nicht das erste die Weltanschauung eines ethischen Monotheismus, deren Wahrheit erkannt und an der die Glut des Gefühles sich entzündet hätte, wie etwa im christlichen Erlösungsglauben, wo die göttliche Zurüstung in dem Christus das Werkzeug der Gnade schafft und am Besitz des Erlösers dem Menschen erst die ganze Empfindung seiner Erlösungsbedürftigkeit aufflammt, sondern es ist eine ursprüngliche, nicht abgeleitete Beziehung zu dem einzigen Gott vorhanden. Man ist ihrer von Anfang an so sicher und gewiß wie des Lebens im eigenen Volke.

An diesem Tatbestand ändert die Zerstörung der staatlichen Selbständigkeit, der nationalen Existenzgrundlage, die Auflösung der in Jerusalem konzentrierten Theokratie gar nichts. Die talmudisch-rabbinische Periode des Judentums zeigt grundsätzlich das gleiche Gottesbewußtsein wie die prophetische. Es tritt sicherlich eine gewisse Versteifung des national-religiösen Selbstgefühls ein, eine Fremdempfindung gegenüber den Völkern, die Wahrnehmung von Druck und Verfolgung, denen der jüdische Stamm infolge seines nicht zu tötenden Willens zum Leben und zum eigenen Wesen allenthalben begegnete; die immer weiter fortschreitende Ausbildung und Kanonisierung frommer Volkssitte zum gottbefohlenen Gesetz haben einen hohen Wall um die Judenheit gezogen. Diese Vereinsamung und Abschnürung von der Welt draußen, welche das grundlegende Erlebnis der jüdischen Seele 2000 Jahre hindurch gewesen ist, hat die religiöse Weihe darin gefunden, daß der jüdische Stamm gerade in seiner Beengtheit sich nach wie vor als einziger wahrhafter Verehrer des einen Gottes betrachtete. Auch jetzt ist das monotheistische Bewußtsein seinem erlebnismäßigen Ursprunge in keiner Weise entfremdet. Im

Gegenteil, neue Quellen der Empfindung haben sich erschlossen. An die Stelle naiver Volkstümlichkeit und unbefangener Hingebung an den in klarer Offenbarung erschienenen einzigen Gott, der in den kanonisierten heiligen Schriften webte, war das Leben unter dem Gesetz getreten. Aber die Sicherheit und unbeirrbarbare Treue, die ihm geweiht waren, die Selbstverständlichkeit, mit der man es übte, erzeugten ein neues Fundament des Daseins, das in dem unwandelbaren Willen Gottes empfunden ward.

Die Religionsphilosophie wollte das Dasein Gottes beweisen, den richtigen Sinn seiner Einzigkeit und Einigkeit klarstellen, die Kenntnis seines Wesens in den Menschen gesetzten Grenzen reinigen, alles das ist spekulative Dogmatik, Theorie, lehrbare Welterklärung. Diese Bestrebungen haben ihren guten Sinn auf dem Schauplatz der Gedankenkämpfe, auf dem jüdischer Glaube mit islamischer oder christlicher Lehre um Anerkennung oder Verteidigung seiner Wahrheit rang. Aber diese Philosophie hatte sich von dem Judentum als geistig körperlicher Gemeinschaft von Fleisch und Blut doch weit mehr abgelöst als zumal die christliche Spekulation von dem leibhaftigen Christentum. Nicht bloß die *Geschichte* der jüdischen Scholastik zeigt dieses. Sie tauchte auf, befruchtet von arabisch-islamischem Geist, entfaltete Jahrhunderte hindurch, immer unter dem Einfluß fremder Gedanken stehend, ihre kühnen Konstruktionen, um dann wieder zu erlöschen. Sie war eine vorübergehende Erscheinung, die Frucht besonderer Schicksale, einer eigentümlichen historischen Konstellation, mit deren Auflösung sie selbst verschwand. Wohl nährte sie sich von der Substanz jüdischen Geistes, aber sie ging in diese Substanz nicht ein, sie selber dauernd mehrend oder vertiefend. Nirgends zeigt sich das deutlicher als bei dem uns hier beschäftigenden Dogma vom Monotheismus.

Welch breiten Raum nimmt die Attributenlehre von Saadia bis Maimuni ein, die wissenschaftliche Bemühung, die Einheit des göttlichen Seins und seine Unvergleichbarkeit in Ansehung alles Kreatürlichen, sicherzustellen. Daß die methodischen Werkzeuge für diese begriffliche Arbeit dem griechischen Denken und der arabischen Scholastik entlehnt sind, mag hingehen. Aber die ungeheure Energie der spekulativen Leistung, die einseitige Wertung, ja Überschätzung, welche die metaphysische Gotteslehre als Erkenntnis des Übersinnlichen im Ganzen der Religiosität des Maimuni einnimmt, ist aus dem Wesen der *in der Geschichte sich ausbreitenden* jüdischen Frömmigkeit keinesfalls erklärlich. Die biblische Hauptquelle der ganzen Attributenlehre ist der schlichte Satz „Höre Israel, Jhw ist unser Gott, Jhw ist einzig“. Er hat viele Jahrhunderte dem Judentum als Bekenntnis gedient. Das letzte Gebet des sterbenden Menschen klingt in ihm aus, der Todesseufzer des Märtyrers stößt ihn hervor. Es ist das Wort, das wie kein anderes den Stimmungsgehalt der jüdischen Gottesergebenheit offenbart. Aber es birgt nichts in sich, was die scharfen Distinktionen und überfeinen Grübeleien rechtfertigen könnte, welche die religiöse Metaphysik des mittelalterlichen Judentums darauf auf-

gewendet. Im Gegenteil, diese philosophische Spekulation deutete von vornherein einen Sinn in diesen Satz hinein, der in biblischem oder überhaupt genuin israelitischem Verständnis aus ihm gar nicht herausgeholt werden konnte. Mag das „einzig“ ursprünglich nur im Gedanken des Henotheismus gesagt worden sein, oder mag es selbst von Anfang an den vollen Wert monotheistischer Überzeugung gehabt haben, indem das Bekenntnis zu ihm jeden fremden Stammesgott oder etwa im Sinne des 2. Jesaias jedwede Zweifeltätigkeit göttlicher Prinzipien abgewehrt haben, jedenfalls hat es in der lebendigen Frömmigkeit des Juden die Bedeutung der *Einzigkeit*, aber nicht diejenige der *Einheit*. Aller Scharfsinn der jüdischen Aristoteliker leistet nichts für eine begriffliche Verdeutlichung dessen, was das religiöse Bewußtsein des Juden, wie es von Bibel und Talmud genährt war, dunkel und unklar in sich empfand, auf daß das vage Gefühl von dem Licht der Einsicht bestrahlt werde; sondern auf Grund von sachlichen Problemen, die in *Islam und Christentum* eine Bedeutung haben mögen, wird eine breite Diskussion angesponnen. Sie hat als Polemik ihr gutes Recht, gewiß auch als Polemik nicht bloß gegen jene fremden Religionen, sondern auch gegen gewisse mythologisierende Phantasien, die, unter dem Einfluß jener stehend, fremde Gedanken oder doch Tendenzen dem eigenen Religionsbewußtsein aufzupropfen versuchte. Aber sie wollen viel mehr sein als nur eine Abwehr auf breiter religionsphilosophischer Basis. Indem sie sich aufs engste mit dem biblischen Text verbinden, ja geradezu den Anspruch erheben, die letzte ausschlaggebende Exegese der heiligen Urkunden, das echte, wahrhaft philosophische Verständnis der biblischen Worte und der im Volksbewußtsein nur vage erfaßten Gottesvorstellung zu sein, *dogmatisieren sie eine philosophische Erkenntnis*. In der christologischen Spekulation der philosophierenden Kirchenschriftsteller lag ein berechtigter Kern; denn das Wesen des Christentums ist Spekulation, metaphysische Erörterung kompliziertester Art des schwierigen Verhältnisses von Gottvater zu Gottsohn, des Beisammenseins von göttlicher und menschlicher Natur im Christus. Hier wird der gedankliche Ausbau und die begriffliche Klärung solcher subtiler, aber mit der Substanz der christlichen Frömmigkeit unablösbar gegebenen Ideen zur Notwendigkeit. Mit dem schlichten Gedanken aber, daß es nur *einen* Gott gibt, einen einzigen für alle Menschen, war schlechterdings kein Grund für die weitgetriebene begriffliche Zergliederung der Attributenlehre gesetzt. Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, daß ein *selbständiges Interesse der Erkenntnis* vorlag, um das Wesen des Gottesbegriffs zu bestimmen, daß *allgemeine philosophische* Anliegen darauf hindrängen, die mit dem Gottesgedanken gesetzten Momente zu klären. Nur das soll mit unserm Bedenken ausgesprochen sein, daß das eigenartig *jüdische Gottesbewußtsein* in der Behandlung des Satzes von der Einzigkeit nicht seinen notwendigen Ausdruck findet, daß vielmehr – so möchten wir es formulieren – an der leeren Stelle, die das Schweigen von Thora und Talmud hinsichtlich des metaphysischen Charakters des jüdischen Gottes offen ließ,

sich eine mit der Religiosität jener wohl vereinbare, aber keineswegs von ihr geforderte Spekulation einschob.

Das gilt aber nicht bloß für den Hauptsatz des Monotheismus in seiner abstrakten Gestalt, sondern ebenso für die anderen Bekenntnissätze der jüdischen Religion. Denn halten wir uns weiter an die *Glaubensartikel* des Maimonides, und fassen wir ihre *zweite Gruppe* ins Auge; es sind das die Dogmen, welche die Offenbarung durch die Propheten, die überragende Gestalt des Moses unter den Gottesmännern, die göttliche Mitteilung der Thora und deren Unveränderlichkeit und unwandelbare Gültigkeit aussagen. Sie sind der Niederschlag dessen, was Israel als das Herz seines historischen Erlebens dünkte. Aber welcher Art war dieses Erleben prophetischer Gottesoffenbarung und insbesondere der angenommenen unvergleichlichen Gottesnähe Moses? War es ein Nachempfinden, ein Einfühlen der Seele in die Verzücktheit jener Visionäre oder ein Reflex der Erleuchtung, von der man jene durchglutet glaubte? Nichts von alledem. Maimunis Prophetenlehre zwar sucht den Zusammenhang des Bewußtseins des prophetischen Menschen mit dem Gottesgeist auf gewisse psychologische Bedingungen des allgemein-menschlichen Intellekts und metaphysische Annahmen der von Gott emanierenden tätigen Vernunft zu gründen. Und indem er den seelischen Zustand des nicht erleuchteten Weisen hinsichtlich seiner intellektuellen und moralischen Anlagen und Leistungen als die Voraussetzung für das Ergriffenwerden durch die Gottheit erklärt, richtet er gleichsam in der irdischen Sphäre einen Pfeiler für die Brücke auf, die ins Absolute führt. Und das scheint ihm sicherlich der Weg, auf dem am äußersten Ende des Diesseitsbereichs ein Geist wie Aristoteles oder vielleicht gar er selber steht. Man könnte dies als einen mystischen Standpunkt mit den Mitteln rationalen Intellekts auffassen. Aber Maimuni darf gerade hier schwerlich als der Ausdruck des jüdischen Gemeingeistes gelten; denn er behält ja jenen Vorzugsrang ausdrücklich einigen wenigen auserlesenen Weisen vor. Selbst in *seinem* Sinne bedeutet der Glaube an die Göttlichkeit der Prophetie nicht einen inwendigen Zustand, dessen man durch eine Art *imitatio prophetarum* innwerden, oder den man sich so auch nur verdeutlichen könnte, sondern es ist die schlichte Annahme der durch glaubwürdige Überlieferung gesicherten Tatsache, daß zu einer bestimmten Zeit solche Offenbarungen stattgefunden haben. Was aber ist der lebendige Beweis der Zuverlässigkeit dieser Traditionskette? Das ist für ihn und für alle Juden, denen das religiöse Gesetz die Atmosphäre des Daseins ist, der neunte Glaubensartikel, die unwandelbare Gültigkeit der Thora. Die unmittelbar gegenwärtige Überlieferung des religiösen Lebens, die gewissenhafte, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckende Treue, die man der eigenen Geschichte weihte, die tiefste Verwurzelung mit den moralischen und rituellen Anschauungen und Forderungen des biblischen Gesetzes, die seit unvordenklichen Zeiten zur Selbstverständlichkeit des jüdischen Daseins geworden waren, das heißt aber zugleich das Gefühl der Einheit mit dem Körper des

jüdischen Stammes, der sein Dasein in der Welt als höchst eigenartig und in dieser Eigenartigkeit von Gott gewollt empfand, – das schuf die *seelische* Voraussetzung, das Erlebnis dessen, was sich *dogmatisch* als die *Unveränderlichkeit* des mosaischen Gesetzes formulierte. Überlegte man es denkend, so waren die Propheten, an ihrer Spitze Moses, Gestalten, die irgendwann in der Vergangenheit durch Gott der Offenbarung gewürdigt worden waren. Aber die die Seelen durchflutende Kraft, der Glaube des Herzens, haftet nicht an historischen Reminiszenzen, mögen sie auch die erstaunlichsten Dinge entfalten, sondern an einem gegenwärtig als gültig erfahrenen, an einem geistigen Gehalt, der in diesem Augenblick Willen und Gemüt bewegt. Sachlich hat Maimuni mit der Aufstellung der die positive jüdische Gläubigkeit begründenden Sätze gewiß Recht, und in der Auszeichnung der eben besprochenen trifft er das Charakteristische der Frömmigkeit seines Volkes auch unmittelbarer als mit denen, welche den Lehrgehalt des abstrakten Monotheismus dartun. Aber gerade bei diesen, die Grundsätzlichkeit des biblischen Offenbarungsglaubens ausdrückenden Sätzen tritt der praktisch geschichtliche Sinn des jüdischen Religionsbewußtseins ans Licht. Die ethischen, sozialen, rechtlichen Gebote, das Zeremoniell, die Symbolik, der Brauch altererbter Gottesverehrung, alles das, was sich fordernd an den Menschen wendet, dessen Verbindlichkeit durch die Tatbewährung seit undenklichen Zeiten anerkannt ist, das wird von der Volksseele, in die es eingeschmolzen ist, als das Wesen der Religion und als die Eigenbedeutung des Lebens überhaupt empfunden. Nirgendwo ist der *Primat des Praktischen* so wenig ein frommer Wunsch geblieben als im jüdischen Bereich.

Nicht ganz so durchsichtig ist das Verhältnis von theoretischem und praktischem Einschlag bei der *dritten Gruppe* der von Maimuni aufgestellten Dogmen. Sie handeln von der allgemeinen Beziehung, die zwischen Gott und der Schöpfung gestiftet ist, von der Vorsehung und Vergeltung und schließlich von den eschatologischen Lehren, die das Erscheinen des Messias und die Auferstehung der Toten zum Inhalt haben. Maimunis eigene Stellung zu der phantastischen Ausmalung des zukünftigen Lebens ist lehrreich und bezeichnend für die Art der Geltung, welche diese Bilder in seinem eigenen Geiste besaßen. Was er im Kommentar zu Mischna Sanhedrin X, 1 dazu sagt, zeigt jedenfalls, wie weit entfernt er davon ist, in diesen krausen, sich vielfältig widersprechenden Vorstellungen diejenige Klarheit zu finden, die dem Inhalt eines wesentlichen Glaubenssatzes zukommen müßte. Er sieht darin, wie aus seiner vorsichtigen Darlegung sich ergibt, nichts als symbolische Umschreibungen, als sinnbildliche Formen, in die das echte Denken einfüllen kann, was vernünftige Forschung gut heißt. Von dieser Erlaubnis macht ja auch später seine Unsterblichkeitslehre reichlich Gebrauch. Indem sie den Bestand der menschlichen Seele nach dem Tode von dem Grade der zu Lebzeiten erworbenen Durchdringung mit dem tätigen Intellekt abhängig macht, wird der unsterbliche Geist des persönlichen Bewußtseins beraubt. Er verschmilzt mit

der überindividuellen Vernunft. So bleibt es im Grunde belanglos, daß die Unsterblichkeit das Vorrecht der erlesenen Weisen ist. Ebenso erscheint durch diese Wendung der eudämonistische Charakter des eschatologischen Vergeltungsglaubens aufgehoben.

Aber Maimuni ist nicht das Judentum, und seine Theorie kann in gar keinen Zusammenhang mit dem wirklichen Volksglauben gebracht werden. Wie aber stellt sich dieser zur Erwartung der Unsterblichkeit und jener besonderen Färbung, welche das Leben nach dem Tode und die messianische Hoffnung in der religiösen Literatur empfangen hat? Man darf wohl sagen, daß der Glaube an eine Vergeltung und an die Wahrung der göttlichen Vorsehung in der von keiner modernen Aufklärung berührten jüdischen Seele außerordentlich tief verankert ist. Auch die Hoffnung auf das Erscheinen des Messias und den durch diesen zu vollbringenden Wiederaufbau des Volkes Israel auf dem Boden der Väter ist tief mit dem Gemüt verwoben. Die Gebete, welche diese Gedanken entfalten, die um eine Beschleunigung der verheißenen Erlösung flehen, künden laut davon, daß es sich um einen echten wurzelhaften Gehalt der Frömmigkeit handelt.

Aber gerade diese Gebete zeigen auch, daß die für die ganze Volksgemeinde, für die Allheit des Menschengeschlechtes erwartete Erlösung noch heißer und inniger ersehnt wird als individuelles Glück und persönliche Errettung. Der religiöse Instinkt sorgt sich wohl um das Schicksal der Menschen in diesem, um das Heil seines unsterblichen Teiles im künftigen Leben. Der gerechte Ausgleich hier oder dort, am besten hier *und* dort, die Gewißheit, durch gute Werke auf die Schicksalsfügung einzuwirken, durch fromme gottgefällige Leistungen die Folgen voraufgegangener schlechter auszulöschen oder minder schädlich zu machen, der Gedanke an eine bisweilen in die Einzelheiten der persönlichen Daseinsgestaltung sichtbar werdende, mit Händen zu greifende Vergeltung, – diese Vorstellungen sind sehr mächtig in der ungebrochenen volkstümlichen Gläubigkeit der Juden – wie der Christen. Und fromme Kasuistik hat da oft einen starken Gottesglauben zu einer Dialektik verführt, die bei weniger edel gestimmten Gemütern das Verhältnis zwischen Tat und Lohn in geradezu mathematisch rechnermäßiger Weise verstand. So konnte gelegentlich die strikte Erwartung unbedingt funktionierender Vergeltung den Gehorsam gegen das göttliche Gesetz wie Klugheit und wohl abgewogene Besorgung des eigenen – auch brutal materiellen – Glückes, des persönlichen Vorteils, ratsam erscheinen lassen. Zwischen dieser gänzlich utilitaristisch eingestellten Frömmigkeit und der Hingebung des Menschen, der wie Hiob das Geben und Nehmen des Heiles in stummer Verehrung dem Willen Gottes anheimstellt, hat es zu allen Zeiten viele Mittelstufen und Nuancen gegeben, bei Juden und bei allen anderen. Die eigenartig jüdische Form des Vorsehungsglaubens aber kommt nicht in dieser allgemeinen Vergeltungslehre zum Ausdruck, sondern eben in jenen eschatologischen Hoffnungen, welche die Erlösung des Volkes aus der Niedrigkeit, aus Drangsal

und Knechtung durch die Fremden, von der befreienden Tat des Messias sich versprechen. Man mag das ein Dogma nennen, nachdem schon einmal dieser Begriff in dem unbestimmten Sinne eines allgemeinen Glaubensbesitzes zugelassen worden ist. Aber auch diese Vorstellung, die auf den ersten Blick einen theoretischen Charakter trägt, ist in Wahrheit mit dem *lebendigen Geschichtsbewußtsein* seiner Träger innerlich verwachsen. Wie diese sich in jedem Moment ihres wachen Daseins als eine historische Gemeinde fühlen und alles wahrhaft bedeutende Geschehen immer nur als die Kinder dieser ergreifen und sich zu Gemüte führen, so ist auch die Zukunft und das Heil, das sie bringen soll, gemeinschaftlicher Besitz. Unvergessen bleibt auch im Messiasglauben das Menschentum überhaupt. Die Frommen aller Völker haben ja Anteil an dem kommenden Heil. Und die Weltordnung, die im Namen Gottes der Messias heraufführt, bedeutet die Befriedung des ganzen Menschengeschlechts. Aber nicht auf die besonderen inhaltlichen Bestimmungen und auf die Darlegung des Nebeneinanders von universalem und partikularem Fühlen, wie gerade dieses Lehrstück es ungeschlichtet enthält, kommt es unserer Betrachtung an, sondern darauf, daß auch hier uns klar wird, wie die religiöse Metaphysik des Judentums, wo sie wirklich Geist vom Geiste des Volkes bleibt, im *geschichtlichen Leben* verankert ist. Die messianische Hoffnung steht auf einer Ebene mit der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten. Die konkrete Wirklichkeit menschlichen Seins und Geschehens, unzweifelhaft zu erlebendes Schicksal, keine überzeitliche transzendente Realität, ist der Inhalt dieser Lehre.

So ist es immer wieder die geschichtliche Existenz des Volkes, der Einheit aller Menschen vielleicht, die den Sinn des jüdischen Bewußtseins ausmacht, die Wurzelung im Wirklichen. Das bedeutet ja alles andere als gedankenlose eitle Selbstbespiegelung, die Apotheose des eigenen Stammes oder in der universalistischen Ausweitung die Selbstverherrlichung der Menschheit; sondern es besagt, – und das will diese ganze Arbeit mit möglichster Deutlichkeit herausstellen – *daß Judentum und jüdische Religion kein echtes unverfälschtes Verständnis zulassen, wenn ihre geistigen Gehalte von vornherein sublimiert, in Gedankenhaftigkeit verflüchtigt, als eine allgemein menschliche Lebensanschauung dargestellt werden.*

Nicht der objektive Geist, nicht die Summe gewisser Lehren über das Wesen des Göttlichen und des Menschlichen, die natürlich rein begrifflich durch Ausdeutung und Umdeutung, durch Symbolik, durch Auslassung und Verdichtung daraus abgeleitet werden können, dürfen das Auge des Betrachters bannen, sondern die Wirklichkeit des Seelischen, die Konkretheit des Lebens in der Bestimmtheit und Besonderung des jüdischen Menschen. Das verkennt fast durchweg die seit der Emanzipation aufgekommene rationalistische Ansicht, wenn sie von dem Gesamtkomplex Judentum grundsätzlich nur das gelten lassen will, was zu Gedanken, Gotteslehre, religiös sittlichem Prinzip destilliert werden kann. Dieser Rationalismus ist ein Kind der deistischen

Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, ein spätgeborenes, welches die Altersschwäche und mangelnde Ursprünglichkeit des Geistes seiner Erzeuger nicht verleugnet.

Was ist das Wesen jener Gestimmtheit und religiösen Gesinnung, die sich als religiöse Aufklärung im westlichen, zumal im deutschen Judentum, dem Traditionalismus gegenübergestellt hat? Man kann sie gerade auf Grund ihrer am sichtbarsten zu Tage tretenden Neigung, die in einer Abkehr vom Übermaß des Rituellen besteht, nach ihrem positiven Sinn deuten, als den Versuch, die Keime des universal Menschlichen, die im Wesen des spezifisch Jüdischen liegen, zu einer allgemein gültigen Weltanschauung zu entfalten. Der Kampf gegen angeblich oder wirklich abgelebte Formen, den der Radikalismus bald in eine Absage gegen die gegebenen Gestaltungen des Judentums in Gottesdienst und Leben überhaupt erweiterte, die Säkularisierung des jüdischen Menschen, das heißt seine Ablösung von der religiös-ethnischen Grundlage, in die er sich bislang eingebettet fühlte, die Begrenzung des Jüdischen auf einen lehrbar weltanschaulichen Gehalt, die Abneigung gegen das Nationale, nicht bloß in dem Sinne der politischen Wiederherstellung eines jüdischen Volkes auf dem Boden der Väter und gegen eine eigenständige jüdische Kultur in den Ländern der Diaspora, sondern schon in der Bedeutung der Ablehnung oder doch des Mißtrauens gegenüber den konkret lebenshaltigen Elementen der Religiosität, wie sie sich etwa in hebräischer Gebetsprache zeigen, – alles das bedeutet zunächst gleichsam eine Entkonkretisierung, eine Verdünnung der religiösen Wirklichkeit überhaupt. In diesem Beginnen zeigt sich das Bestreben, die Religiosität von den überkommenen geschichtlichen Fundamenten loszureißen. Dagegen brauchte man keinen Einspruch zu erheben. Im Gegenteil, die Überwindung des Historischen könnte das Zeichen einer aufs höchste gespannten Lebenskraft sein. Wenn das Mittelalter das abgebrannte Portal eines gotischen Domes durch einen Neubau im romanischen Stil ersetzte, weil in jenem Jahrhundert gerade das Romanische sich durchgesetzt hatte, so wird man vernünftigerweise darin nicht den Mangel an Stilgefühl tadeln, sondern gerade umgekehrt die lebendige Kunstgesinnung und das hohe Können jener Gegenwart bewundern, die fähig und selbstsicher genug war, um ihre jetzige Seele zu so hohem Werk zu beflügeln. Hätte man statt eines romanischen Kirchenportals ein stilgerecht gotisches Bauglied eingefügt, das aber seiner ganzen Gesinnung nach nicht zu einem Gotteshaus, sondern vielleicht zu einem Rathaus sich geeignet, so wäre das nicht lobenswert, sondern bedenklich. Denn Tempel muß Tempel bleiben. Unbildlich gesprochen, die Auflehnung gegen die jüdische Tradition, die grundsätzliche Bereitschaft zur Zertrümmerung zahlreicher hohl und nichtsagend gewordener Formen der Religiosität, die Vereinfachung oder gänzliche Abtragung des Zaunes, der um das Gesetz gezogen war, die Geltendmachung des Rechts, alte Gebete auszumerzen und neue einzuführen, kann einem besonnenen, wirklich freien Geist nur rühmend wert erscheinen, wenn

nicht die Grundlage zur Seite gerückt oder weggedeutet wird, die dieser ganzen Lebensform überhaupt erst einen Sinn gibt. Diese Grundlage aber ist der *jüdische Mensch* in seinem realen Zusammenhang mit der Allheit jüdischer Menschen, *nicht eine Weltanschauung*, eine Gotteslehre, eine Ansicht über den Sinn des Daseins und den Wert der Welt, die zufällig von Juden erdacht, der ganzen Menschheit angeboten sein sollen.

Das aber ist die Tendenz des jüdischen reformerischen Rationalismus. Und im Verfolg dieser Tendenz begeht er seinen ersten Fehler, die religiöse Lebensreform durch Wissenschaft in Gang bringen zu wollen. Über das Verhältnis der beiden Kulturgebiete handelte der erste Teil dieser Arbeit, von dem hier nichts wiederholt zu werden braucht. Jetzt kommt es uns darauf an, zu zeigen, wie auf diesem Wege der Grundsinn jüdischen Wesens auseinander gesprengt wird. Die rationalistische Richtung muß aus psychologisch historischen, wie aus den ihrer Idee wesenhaften Gründen das Schwergewicht auf die weltanschauliche Seite des Religiösen legen. Aus jenen, weil sie bewußt Wegschaffung oder Reinigung sein will. Die religiöse Verfassung des emanzipierten Judentums will sie sein, des Stammes, dessen Glieder immer mehr in die bürgerlichen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen und allgemein geistigen Gliederungen der Umwelt eingeschmolzen werden. Diese Entwicklung mag an und für sich unaufhaltsam sein, sofern die Juden mehr und mehr sich in der sie umringenden Völkerwelt verlieren. Aber es gibt außer dieser selbstverständlichen und unvermeidlichen Tendenz zur Assimilation noch eine bewußte und gewollte Einkehr für ihre Beschleunigung.

Diese formt auch die jüdische Religion um. Denn für sie erscheint es notwendig, das jüdische Individuum in seiner rein menschlichen Besonderung zu isolieren, um es dann den anderen gesellschaftlichen Gruppen und ihren Bindungen einzugliedern. Dieses jüdische Individuum mußte darum vor allem von den verwickelten Konsequenzen abgelöst werden, mit denen das Religionsgesetz, das streng durchgeführte und in den mittelalterlichen und noch späteren Verzweigungen sich nie genug tuende, den Juden in allen Daseinsphären festgehalten hatte.

Freiheit hat ja zwei Beziehungspunkte: frei sein *von* etwas und frei sein *für* etwas. Diese Richtung des Blickes übersah oder erfaßte wenigstens nicht scharf genug, daß ein geistiges Gefüge, insbesondere das in einem seelischen Wesen zu Tage tretende, nicht aus verschiedenen nebeneinander bestehenden Momenten, gleichsam säuberlich übereinander gelegten Schichten zusammengesetzt ist, sondern daß geistiges Sein ein Ineinander, qualitatives Leben bedeutet.

Zweierlei Wirkungen mochten da als möglich erscheinen: Indem der jüdische Mensch des spezifischen Inhalts entleert wurde, der ihm bislang Farbe und Eigenart gegeben hatte, indem die religiösen, ethnischen und lebendig geschichtlichen Bindungen zerschnitten wurden, die ihn mit seiner Wurzel verknüpft hatten, dünkte grundsätzlich der Weg zur vollen Assimilation geebnet.

Sie bedeutet die Eingliederung der vom Judentum sich befreienden Persönlichkeiten in die Verbände des sie umgebenden, anders bestimmten nationalen und kulturellen Daseins. Durch die Lockerung und Erweichung der persönlichen Traditionen nach der negativen Seite und durch die positive Erziehung und Leitung des Willens zur Erfüllung mit dem geistigen Gut der uns umringenden Menschheit ist zahllosen Juden dieses Absterben für ihre Art und ihre Geschichte tatsächlich zur Wirklichkeit geworden. Die Taufe als das Freibillett zur modernen Kultur ist in den modernsten Zeiten immer weniger notwendig geworden, wenigstens dort, wo die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Bekenntnis, infolge der immer offener zu Tage tretenden Emanzipation von den überlieferten Religionen aufhörte, eine Selbstverständlichkeit zu sein.

Ein Zweites war die *Assimilation der jüdischen Religion als solcher*, die indirekt und doch auch höchst wirksam eine Verflüchtigung jüdischen Menschentums geleistet hat. Unter dieser Assimilation verstehen wir das Bestreben, *ihre Besonderheit* unter dem Gesichtspunkt des *allgemeinen Religionsbegriffs* aufzufassen und dasjenige in ihrem Gesamtkomplex zu umgrenzen und zu unterstreichen, was nach dem vom Christentum gelieferten Vorbilde als *Weltanschauung* gewertet werden kann. Wo wir in dieser ganzen Arbeit von Dogmen gesprochen haben, wiesen wir immer auf die Notwendigkeit hin, dieses Wort nicht in dem strengen Sinne der theologischen Wissenschaft zu verstehen, welche nach festgelegtem Sprachgebrauch unter dem Namen Dogma einen von kirchlicher Autorität formulierten und seinem Inhalte nach fest umrissenen Satz des Glaubens faßt; sondern wir wollten es überall in dem biegsamen Sinne einer mehr oder weniger feststehenden Glaubensmeinung genommen wissen, im Sinne einer leidlich gesicherten Überzeugung hinsichtlich der theoretischen Inhalte, deren Wahrheit die religiöse Metaphysik behauptet. Das sei noch einmal wiederholt, wenn hier die Meinung ausgesprochen wird, daß die moderne Behandlung der jüdischen Religion auf Dogmatisierung hinausläuft oder genau gesagt auf eine Herausarbeitung, eine Verengung zur Weltanschauung. Je mehr das jüdische Leben in seiner Eigenart zwischen den Mahlsteinen der europäischen Kultur zerrieben wurde, gegen deren gleichmachenden, die Menschen assimilierenden Einfluß eine Rettung ausgeschlossen schien, desto deutlicher und stärker wurde das Bestreben, das Judentum zu einer Konfession einschrumpfen zu lassen. Konfession im wörtlichen Sinne, Bekenntnis, das die Wahrheit und Gültigkeit gewisser Sätze bekennt und in diesem Glauben, aber wesentlich nur in ihm, von andern Konfessionen sich abscheidet. So wie einstmals die Deisten das Wesen der wahren Religion, der natürlichen oder vernünftigen, darin fanden, daß sie auf die Besonderheiten der einzelnen christlichen Konfessionen verzichteten, schließlich die gesamte Irrationalität der anscheinend grundwesentlichen Dogmen, selbst die Trinität, preisgaben und im Glauben an einen weisen und allgütigen Gott und seine etwas unbestimmt gedachte Vergeltung den ganzen

Sinn der Frömmigkeit zusammendrängten, so suchte die rationale jüdische Betrachtung das Wesen der jüdischen Religion zu bestimmen.

Das war und ist ein Unternehmen, dessen Recht wohl gegründet ist. Nur muß dieser Kern in einer *Lebens-*, nicht in einer Vorstellungswelt gesucht werden, wie es dem besonderen Charakter des Judentums entspricht. Statt dessen finden wir diese Betrachtungen, die ja in umfassenden systematischen Werken nur höchst spärlich, dafür aber desto mehr in der populären Erbauungs- und Predigtliteratur angestellt werden, durchweg in die Richtung einer universaethischen Weltanschauung angesetzt. Das, worauf es ankommt, wird darin gesehen, daß das Judentum im geistigen Kampf gegen das furchtbar drückende Schwergewicht des Christentums sich durch eine einleuchtende, *vernünftiger* Auffassung über Gott und Mensch behauptet. Und so kommt, wenn nicht der Form, so doch der Sache nach, eine Glaubenslehre zustande, die in ihrem Aufriß durchaus von den ethischen und metaphysischen Sätzen des Christentums in *dem* Sinne geleitet wird, daß aus dem Interesse der Polemik oder Selbstbehauptung der Gegensatz gegenüber jener Lehre die Disposition, ja, den Inhalt der eigenen durchgreifend bestimmt. Dort dreieiniger Gott – hier Einzig-Einigkeit, reiner Monotheismus; dort Erbsünde und Erlösung durch den Mittler – hier Freiheit der Persönlichkeit und Selbstentscheidung; dort Aneignung der rettenden Gnade durch den Glauben – hier das unmittelbare Ringen der Menschenseele um das gottgeschenkte Heil durch die Erfüllung der Gebote. Dort der Fluch des Gesetzes – hier sein Segen für den zu seiner Bewährung kräftigen Menschen; dort Weltverneinung, hier Lebensbejahung; dort Pessimismus – hier Optimismus.

Wir wollen nicht bezweifeln, daß die Quellen der jüdischen Religion, wie sie literarische Urkunden und Besinnung auf lebendige Frömmigkeit darbieten, im allgemeinen ein Recht zu dieser Gegenüberstellung geben, auch nicht übersehen, daß für den Standpunkt eines natürlichen sittlichen Empfindens und einer unverbildet schlichten religiös gefärbten Weltansicht die Sätze auf der jüdischen Seite unvergleichlich klarer erscheinen und dem durch keine domatische Erziehung verbogenen Geiste leichter eingehen. Aber es fragt sich doch, ob selbst bei zugestandener Richtigkeit dieser Lehrmeinungen, in Ansehung ihres Zusammenhanges mit jüdischem Denken und Empfinden, es fragt sich, ob eine derartige Formulierung den religiösen Gehalt des Judentums wirklich zutreffend widerspiegelt. Man kann diese Frage nicht damit abweisen, daß man an die Geburt des Christentums aus dem Judentum erinnert, als ob die Aufdeckung des metaphysischen Widerstreites zwischen beiden nichts anderes wäre als die Wiedereinsetzung der ursprünglichen Position, von welcher die Tochterreligion abgebogen sei; denn erstens ist diese ja nicht allein aus bewußter Auflehnung gegen ihren historischen Ursprung entstanden, wie sie freilich z. B. die Opposition der paulinischen Theologie gegen das Gesetz zeigt – griechische Gedanken leisten ja einen mächtigen Beitrag für den Aufbau der Lehre. Und zweitens stellt sich das Christentum bei

dem Hinausgang aus seinem geschichtlichen Ursprung, indem es sich von einer auf einen bestimmten Kreis von Menschen begrenzten Gesinnung ablöst und mit aller Kraft und vollem Bewußtsein auf die geistige Unterwerfung der Welt arbeitet, dar als Abtrennung von der Lebensgrundlage, die für die jüdische Religion unwandelbar die Existenz des jüdischen Stammes bildet. Daraus folgt, daß eine noch so scharfe, geschichtlich unanfechtbare und auch mit dem Selbstzeugnis der Frömmigkeit wohl übereinstimmende Beschreibung des *Glaubens* niemals den Kern, das *Wesen* des Judentums erfaßt, das von dem *Leben der Seele* ebenso abhängig bleibt wie von dem *Gehalt des Geistes*.

Für das Verhältnis dieser beiden sei zum lehrreichen Vergleich auf die so gänzlich verschiedenartigen Beziehungen aufmerksam gemacht, die zwei hervorragende Denker unseres Stammes mit ihm verknüpfen, auf Salomo ibn Gabirol und Baruch Spinoza. Beide sind Religionsphilosophen und beider Religionsphilosophie, die metaphysischen Spekulationen des einen wie des anderen, haben mit dem gedanklichen Gehalt des biblisch-rabbinischen Judentums nichts zu schaffen. Salomo ibn Gabirols Werk konnte sieben Jahrhunderte hindurch als die Leistung eines Nichtjuden gelten, bis die gelehrte Forschung den Irrtum aufklärte. Und doch ist dieser ganz und gar unjüdische Denker neben Jehuda Halewi unser größter religiöser Sänger, in seinen gottesdienstlichen Hymnen ein erhabener Dolmetscher innigster jüdischer Empfindung, der echte Herold des Lebens und der Sehnsucht seines Stammes. Spinozas spekulatives Gedankenwerk steht dem Judentum nicht ferner als das Gabirols. In innerster Herzensempfindung aber ist er ein arger Widersacher, der böse Feind und Ankläger seiner Brüder. In ihm lodert nichts mehr von dem Feuer der Liebe zu jüdischem Sein, das in Gabirol so heiß brannte. Dieser Fall Spinoza freilich hat seine Vorgänger und seine Nachfolger gehabt, er ist so erstaunlich nicht.

Wie aber ist der religiöse Dichter Gabirol zu erklären, dessen Herz ganz mit der Seele seines Volkes zusammenschmilzt? Wie ist es möglich, in der philosophischen Weltanschauung, selbst in theologischer Spekulation als ein Fremder zu erscheinen, in der Spiegelung persönlichen Erlebnisses aber, in der Hingebung des Herzens sich als der treueste Sohn von Glauben und Art der Ahnen zu bewähren? Es gibt keine andere Erklärung dafür als die: ein anderes ist Wesensverwurzelung, Eingefühl mit den blut- und glutvollen Empfindungen wirklicher Menschen, ein anderes theoretisierende Konstruktion, in welcher der freischaffende Intellekt im luftleeren Raum des Denkens von aller Erdgrundlage sich loslösen kann. Daß das Denken, eine bestimmt ausgerichtete Ideenführung zuletzt wiederum – unbeschadet der logischen Autarkie und des Eigenlebens der Begriffe – gerade bei dem philosophischen Genius aus der tiefsten Lebensempfindung der Persönlichkeit selbst hervorbricht, in einem hohen Maße Projektion des Gefühls im Gebiet des Gedanklichen ist, ändert nichts an der Tatsache, daß ein wesentlich theoretisch gestimmter Geist aller Erdschwere, damit aber auch aller erdhafte konkreten Bestimmtheit leicht

entschweben kann. Denn die Daseinsstimmung, die den Schwung des Denkers beflügelt, ist in der Hauptsache sein *persönlich individuelles* Eigentum, das *Gefühl* aber, das aus dem unjüdischen *Denker* Gabirol im *Dichter* das ergebene Kind seines Stammes macht, das ihn, wo er empfindet, jüdisch empfinden läßt – das ist eben das starke Bewußtsein des Zusammenhanges mit seinen Brüdern, das Erlebnis der Einheit mit seinem Stamm und mit dessen Art, Gott zu ehren.

Es ist überall dasselbe, was uns begegnet. Wir können die jüdische Idee nur begreifen, wenn wir sie auf dem Wege geleiten, den sie gemeinsam mit ihren Trägern bei deren Geschick, ihren Taten und ihren Leiden, dahinwandert. Als die *Kabbala* die Geister in Banden schlug, den Schwerpunkt der Religiosität weithin von seiner Lage verdrängend, als mystische Ziele die religiöse Gemeinde auflockerten, da gab es keine Trennung der Kinder Jakobs von ihrem gemeinsamen Zelte; denn stärker als irgendein besonderer Gedanke, den ein neuer Glaube schenken konnte, machtvoller als alle Spekulation über die göttliche Wahrheit, nachdrücklicher als der süße Reiz, um wundersame Geheimnisse zu wissen, wirkte immer wieder die Treue gegen das Gebot des Lebens, dem man mit ganzem Herzen und ganzer Seele untertan bleiben wollte.

Die *Geschichte*, nicht die *Metaphysik des Übersinnlichen* ist die Quelle des jüdischen Glaubens, die Geschichte, in deren *Waltung* sich das Volk durch die Güte des einzigen Gottes auf besonderem Wege geleitet empfand. Diese Geschichte bedeutet hier *vor aller Ideenentfaltung*, *vor dem Werden und Wandel der Weltanschauung*, das *wirkliche Dasein wirklicher Menschen*, das Leben des Stammes, der sich von Gott auserkoren fühlte, um in besonderer Weise diesem Gott zu dienen. In diesem Gedanken der Auserwählung ist der entscheidende, sich immer erneuende Hinweis auf die Realität bestimmter Menschen gegeben. Mit dieser Offenbarung ist die altisraelitische Religion ans Licht getreten, indem sie den Nachkommen des Abraham die besondere Fürsorge des einzigen Gottes verhieß. Von dieser Erkenntnis hat das prophetische, das talmudische, das rabbinische Judentum immer gelebt. Das eigentümliche Schicksal und die eigentümliche Aufgabe jener Auserkorenen fesselte seinen Sinn, keine spekulative Gotteslehre, keine mystische Versenkung. Vom lebendigen Gott reden Thora und Propheten und von dem Gotte der Väter, welcher der Gott der Kinder ist. Man darf die beiden Charakterisierungen aufeinander beziehen: Der Jude bewährt sich vor seinem Gott nur in seiner Geschichte, d. h. im wachen Zusammenhang mit Schicksal und Werk seines Stammes, seiner Gemeinde. Daß die Mauern, welche diese Gemeinde umschließen, aber niemals durch ihre Höhe dem Auge und der Seele die freie Fernsicht auf die Welt jenseits der Grenze verwehren, dafür hat ja Israels Gott dadurch gesorgt, daß er gerade für den hochgemuten Sinn des Israeliten immer der Einzige blieb, der Einzige für alle Menschen.

MAX WIENER

- 1882 In Oppeln geboren.
Studien am Jüdisch-Theologischen Seminar, an der Universität in Breslau, an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums und an der Universität Berlin.
- 1906 Dr. phil. Dissertation: *J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte*.
- 1907–1912 Zweiter Rabbiner in Düsseldorf.
- 1909 *Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit* (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums). VIII, 161 S.
- 1912 *Die Religion der Propheten*. Frankfurt/M., IV, 81 S.
- 1912–1926 Rabbiner in Stettin.
- * 1924 *Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma*. Berlin, 60 S.
- 1926–1939 Gemeinderabbiner in Berlin.
- 1933 *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*. Berlin, 278 S.
- 1934–1939 Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.
- 1939–1941 Dozent am Hebrew Union College in Cincinnati und Rabbiner in Fairmont, West Virginia.
- 1944 Aufriß einer jüdischen Theologie. (Hebrew Union College Annual XVIII, 353–396).
- 1950 In New York gestorben.
- 1962 Herausgeber: *Abraham Geiger and Liberal Judaism*. With an introduction by M. W. Philadelphia, 305 S.

Bibliographie: Alfred Jospe in: *Das Breslauer Seminar*.
Gedächtnisschrift. Tübingen, 1963. S. 439–440.

HAT DAS ÜBERLIEFERTE JUDENTUM DOGMEN? *

Die Frage ist des öfteren gestellt worden, ob das Judentum in seiner Glaubensform eine Religion ohne Dogmen ist¹. Wenn sie so selten eine genügende Antwort gefunden hat, so liegt es daran, daß zumeist das, was zunächst hätte geschehen sollen, unterlassen worden ist, daß nämlich verabsäumt wurde, vorerst einmal festzustellen, was unter einem Dogma zu verstehen ist. Wurde so das Wort Dogma fast immer nur in einer redensartlichen Bedeutung gebraucht, so kann es nicht wundernehmen, wenn dann auch die Antwort auf unsere Frage bloß im Unbestimmten oder im Rhetorischen blieb.

Daß man diese Forderung, den Begriff zunächst einmal zu definieren, meist sich überhoben geglaubt hat, ist wohl auf eine Art von Tradition zurückzuführen. Es ist seit längerem wie eine Überlieferung, daß Moses Mendelssohn den Satz aufgestellt hat, das Judentum sei eine Religion ohne Dogmen. Nur sehr bedingt ist dies jedoch richtig. Was Mendelssohn erklärt hat, ist ein anderes, ein viel Umfassenderes. Er spricht es dem Judentum überhaupt ab, daß es geoffenbarte *Religion*, im eigentlichen Sinne, sei und erkennt ihm nur geoffenbarte Gesetze und geoffenbarte Geschichtswahrheiten zu. Judentum war ihm reine Vernunftreligion. „Die Religion meiner Väter weiß, was die Hauptgrundsätze betrifft, nichts von solchen Geheimnissen, die wir glauben und nicht begreifen müßten. Unsere Vernunft kann ganz gemächlich von den ersten sichern Grundbegriffen der menschlichen Erkenntnis ausgehen, und versichert sein, am Ende die Religion auf eben dem Wege anzutreffen.“² *„Ich erkenne keine andere ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan, und bewährt werden können . . . Ich halte dieses . . . für einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion und glaube, daß diese*

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 70, 1926, 225–236. – (Überarbeitete und hier abgedruckte Fassung:) Aus drei Jahrtausenden. 2. Aufl. 12–27.

¹ Die Darlegungen des Autors über das Dogma im Judentum in seinem Buche „Das Wesen des Judentums“⁶, S. 5 ff., sind in einer Reihe von Aufsätzen, von *Schef-telowitz*, *Goldmann* und *Julius Guttmann*, in der MGWJ. 1926, S. 65 ff., 433 ff., 440 ff. und 1927, 241 ff., behandelt worden. Zu dem ersteren ist hier Stellung genommen worden.

² *Mendelssohn*, Betrachtungen über Bonnets Palingenesie. Gesammelte Schriften, herausgegeben von G. B. Mendelssohn III, 164.

Lehre einen charakteristischen Unterschied zwischen ihr und der christlichen Religion ausmache. Um es mit einem Worte zu sagen: ich glaube, das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem diese von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche *Gesetzgebung*. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbart worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns wie allen übrigen Menschen allezeit durch *Natur* und *Sache*, nie durch *Wort* und *Schriftzeichen* . . . Man hat auf diesen Unterschied immer wenig acht gehabt; man hat *übernatürliche Gesetzgebung für übernatürliche Religionsoffenbarung genommen*.³ „Eine Geschichtswahrheit, auf die sich die Gesetzgebung dieses Volkes gründen sollte, und Gesetze sollten hier – am Sinai – geoffenbart werden; Gebote, Verordnungen, keine ewigen Religionswahrheiten.“⁴ „Die göttlichen Aussprüche hatten nur den Zweck, Israel zum Besitztum Gottes vor allen andern Völkern zu bestimmen, daß es ihm ein heiliges Volk vor allen Völkern der Erde sei. In bezug auf die Vernunftlehren besitzt Israel keinen Vorzug vor den andern Völkern.“⁵

Wenn derart das Gebiet der Offenbarung auf Gesetz und Geschichte beschränkt wurde, so war im Grunde die Idee der religiösen Offenbarung beseitigt, das eigentlich Religiöse aus dem spezifisch Jüdischen ausgeschaltet. Das Judentum war zu einer bloßen Addition von ‚Gesetz‘ und deistischer Naturreligion geworden⁶. Nur hierdurch hatte Mendelssohn das vereinen zu können gemeint, was er zusammen besitzen wollte: die Freiheit seiner Religions- und Erkenntnislehre und die Entschiedenheit seines Festhaltens am Gesetz und an der Verbindung mit der Gemeinde. Aber die besondere Frage, um die es sich hier handelt, ob es Dogmen im Judentum gebe, bleibt außerhalb seiner Betrachtung, wenn auch sein Judentum, da es aller Glaubenssätze entbehrt, selbstverständlich auch dogmenlos ist.

Es ist begreiflich, daß der Widerspruch gegen das Judentum, das er lehrte,

³ Mendelssohn, Jerusalem. Gesammelte Schriften III, 311 f. Die Hervorhebungen entstammen der ersten Ausgabe von 1783, II, 30 ff.

⁴ Ebendort, S. 320.

⁵ Biur zu Ex. 20. ולא בא המאמר הזה כי אם ליחדם לסגולה מכל העמים שיהיו גוי קדוש. לד' מכל עמי הארץ כאשר אבאר והיא שבכל העיוניות העיוניות שזכרנו אין הבדל ויתרון לבני ישראל מיתר האומות.

⁶ Brief Mendelssohns an Elkan Herz vom 23. 7. 1771 in MGWJ. 1859, S. 173: „Wir tun nichts mehr hinzu zu der natürlichen Religion, als Gebote, Satzungen und grade Vorschriften“. Vgl. Steinheim, Die Glaubenslehre der Synagoge, S. VIII: „Dieser reformierende Rationalismus, der seinen Ursprung bis auf M. Mendelssohn und seine Schule hinauf datiert, hatte, während die Orthodoxen von dem Mystiker und Mythologen genasführt wurden, überall seine Tempel aufgeführt, in welchen von allem Möglichen, nur nicht von einer Offenbarung die Rede war.“

sich früher oder später regen mußte, und es ist kennzeichnend, daß er am bestimmtesten von der entschiedenen Reform erhoben worden ist. Da sie alte Bindungen aufgab, wurde es für sie erforderlich, um die religiöse Gemeinschaft zu verbürgen, neue Bindung zu suchen, und ein formuliertes Bekenntnis schien ihr diese zu gewähren. Es liegt zudem im Wesen der rein rationalen Auffassung von der Religion – und die Reform ging von einer solchen aus –, daß man ein System von Glaubenssätzen, ein Glaubensgebäude zu errichten strebt. Im Gegensatz zu Mendelssohn war man hier daher mehr bereit, eine Verpflichtung zum Glauben als eine Verpflichtung zum Gesetze zuzugestehen.

Charakteristisch ist die Schärfe, mit der sich z. B. David Einhorn gegen Mendelssohn wendet: „Behaupten zu wollen, das Judentum habe gar keine bestimmten Glaubenssätze und verpflichte die Mitglieder seiner Gemeinschaft nicht einmal zur Anerkennung einer seiner Erkenntnislehren, heißt dieser Gemeinschaft allen Grund und Boden, jeden geistigen Mittelpunkt entziehen, und Mendelssohn hätte seiner Sache wahrlich keinen schlechteren Dienst leisten können als durch die Berufung auf das Zeugnis der Geschichte. Das geschichtliche Judentum weiß so wenig von Dogmenfreiheit, daß der Talmud den Leugner der göttlichen Offenbarung selbst eines einzigen Buchstaben der Tora zur Klasse der bekanntlich nicht eben schonend zu behandelnden *Minim* zählt, und sogar den Noachiden trotz der strengsten Erfüllung der ihnen zukommenden Verpflichtungen das ewige Leben abspricht, wenn sie diese bloß für Ausflüsse der Vernunft, nicht aber einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung halten . . . Nach dem allen müssen wir . . . auf das entschiedenste gegen das Ansinnen protestieren, als ob das Judentum im Widerspruche mit zahllosen Stellen seiner göttlichen Urkunden der Eigenschaft einer geoffenbarten Religion entbehrte und ferner eine Dogmenfreiheit besäße, in deren Folge keine, wie auch immer beschaffene, religiöse Meinung den innern Zusammenhang mit demselben aufzuheben oder die religiösen Handlungen ihres Wertes zu berauben vermöchte.“⁷ Mit derselben Entschiedenheit kämpft dann Samuel Holdheim gegen Mendelssohns Theorie. „Die Behauptung, das Judentum sei nur Gesetzgebung und keine Religion, es offenbare nur Gebote, Verordnungen und keine ewige Religionswahrheiten, ist eine solche, die des stärksten Widerspruches gewärtig sein muß . . . Das Judentum hat nicht nur Gesetze, sondern auch *Begründungen der Gesetze* geoffenbart, und diese *Begründungen*, was sind sie anders als *Ideen, Wahrheiten, Lehrsätze, Dogmen, Religion* im eigentlichen Sinne des Wortes! . . . Das Gebot: Ihr sollt heilig sein! ist freilich nur ein Gesetz. Aber der Grund: „weil ich, der Ewige, euer Gott, heilig bin“, ist eine geoffenbarte Religionswahrheit, ohne welche der Mensch weder tugend-

⁷ *Einhorn*, Das Prinzip des Mosaismus und dessen Verhältnis zum Heidentum und rabbinischen Judentum (1854), S. 11 ff. Vgl. schon Creizenach in Geigers Zeitschrift für jüdische Theologie (1835) I, 39 ff.

haft noch selig sein kann, und wenn das nicht Religion ist, wissen wir wahrlich nicht, was *Mendelssohn* unter Religion versteht“.⁸ Neben Einhorn und Holdheim tritt dann, allerdings ohne den letzteren zu erwähnen, Leopold Löw in einem Sendschreiben „Jüdische Dogmen“⁹, das die Frage vor allem auch nach der geschichtlichen Seite hin behandelt und wichtiges Material hierfür beibringt. Er führt auch den Begriff der „liturgisch sanktionierten Dogmen“ ein, d. i. „solcher Dogmen, welchen in der Liturgie ein Platz eingeräumt ist, und die solchergestalt dem religiösen Glauben der Synagoge einen prägnanten Ausdruck verleihen“.¹⁰ Angesichts der Tatsache eines reformierten Gebetbuches ist er dann auch so konsequent von einem zwiefachen jüdischen Dogma, einem orthodoxen und einem reformierten, zu sprechen, und er kommt zu dem Ergebnis: „Wie die orthodoxe Liturgie eine treue Dolmetscherin der orthodoxen Dogmen ist, so ist die reformierte Liturgie eine treue Dolmetscherin der Dogmen der Reformation. Beide Liturgien protestieren laut und feierlich gegen die Doktrin der Dogmenlosigkeit“.¹¹

In den Ausführungen dieser drei Männer, besonders Löws, ist im wesentlichen alles bereits enthalten, was seitdem gegen die Dogmenlosigkeit des Judentums gesagt worden ist¹². Für sie war der Widerspruch gegen Mendels-

⁸ *Holdheim*, Moses Mendelssohn und die Denk- und Glaubensfreiheit im Judentume (1859), S. 30f. Eine ähnliche Argumentation hat der Aufsatz von *Creizenach*, aaO. Über die Notwendigkeit des Bekenntnisses in einer religiösen Gemeinschaft s. *Holdheim*, S. 34, 39 und 42f. Sein Satz von der geoffenbarten Wahrheit, ohne die der Mensch nicht tugendhaft noch selig werden kann, klingt fast augustinisch.

⁹ „Jüdische Dogmen“ (1871) in Leopold Löw, Gesammelte Schriften, I, 133–176. Schon vorher (1858) hatte *Löw* in einem Aufsatz über „die Grundlehren der Religion Israels“ *Ben Chananja* I, 49ff. = Gesammelte Schriften I, 31ff. den gleichen Standpunkt vertreten. Vgl. auch *Löw* תמפתח (1855), S. 330f.

¹⁰ AaO, S. 171f.; der Ausdruck stammt allerdings von dem nicht genannten Theologen, gegen den *Löw* polemisiert. Vgl. auch schon *M. Joël*, Zur Orientierung in der Cultusfrage, S. 9ff.

¹¹ AaO, S. 174. Als besonders charakteristisch dafür, wie an die Stelle der Bindung durch das Gesetz die Bindung durch Glaubensartikel treten soll, seien einige Sätze aus einem, allerdings mit Widerspruch aufgenommenen, Referat von *L. Binstock* auf einer Central Conference of American Rabbis angeführt: *L. Binstock*, „Dogma and Judaism“ in: Centr. Conf. of Am. Rabbis Yearbook XXXV (1925), S. 261: „And what the Pharisees did with Halachas in their day, we Reform Jews must do with dogmas in our day. If we would preserve Judaism in all its nobility and purity, we must have Halachas or dogmas that shall be definite and clear so that not only all Israel but all people shall know what we think and believe – dogmas that shall be issued by an authorized representative body and shall not be subject to change except by that body – dogmas that shall be mandatory upon all members of our progressive faith, upon rabbis as well as laymen, . . . dogmas that shall regulate uniformly and universally the religious belief and practice of every rabbi and layman in Reform Judaism.“

¹² Als besonders wertvoll und reich an historischem Material ist der Aufsatz von *Schechter* zu nennen: „The dogmas of Judaism“ in seinen *Studies in Judaism* (1896) I, 179ff. Er schließt mit den Worten: „It is true that every great religion is ,a con-

sohn ein Stück des Kampfes für ihre Reform; sie wollten ihre Reform durch die Glaubensartikel verbürgen.

Der einzige aus diesem Kreise, der in der Frage der Dogmen eine andere Stellung einnahm, war Abraham Geiger. Er hatte, bevor Löw seinen Brief über „Jüdische Dogmen“ schrieb, – Löw nimmt bezeichnenderweise darauf nicht Bezug – seinen Standpunkt dargelegt. Zunächst in einem kurzen Aufsatz über „Jüdische Philosophie“; er geht hier als erster auch von einer Definition des Dogmas aus. Er erklärt: „Das Judentum hat nämlich keine Dogmen, d. h., es hat keine Glaubenssätze, die von einer die Gesamtheit mit rechtsverbindlicher Kraft vertretenden Versammlung feierlich als ewige, unverbrüchliche Wahrheit verkündet worden, deren Verleugnung oder Anzweiflung den, welcher sie in Abrede stellt, außer dem Schoße der kirchlichen Gemeinschaft versetzt. Eine solche feierliche Übereinkunft hat im Judentum nicht stattgefunden. Wohl sind zu allen Zeiten Sätze als so unzweifelhafte Fundamente des Judentums betrachtet worden, daß man einen jeden, der sie anzweifelte, als einen *Kofer ba-ikkar*, als einen „Leugner an Grund und Wurzel“ bezeichnete, und der Bann, der gegen solche Männer ausgesprochen wurde, war eine Ausschlußerklärung. Allein das Judentum ging in der Feststellung der Sätze wie in der Verfolgung nicht weiter, und zwar nicht etwa, weil es ‚Gedankenfreiheit gewährte‘, sondern weil es zu machtlos war.“¹³ Zu demselben Schluß kommt er dann¹⁴ in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Joëls Schrift „Zur Orientierung in der Cultusfrage“. Joël hatte mit Bezug auf die Frage, welche Stücke des Gebetbuches „der Ausdruck *dogmatischer* Vorstellungen sind“, erklärt: „*Cultusfragen* sind immer nur *sekundärer* Art. Wo *Cultusfragen* vorliegen, da müssen ihnen *dogmatische* Fragen vorangegangen sein, und nicht bloß *dogmatische Fragen*, sondern genaugenommen schon *dogmatische Lösungen*.“¹⁵ Demgemäß kam er für das Judentum zu dem Grundsatz: „Jede positive Religion hat gewisse Dogmen, die ihr als feststehend gelten und mit deren Leugnung das Mitglied derselben aufhört, sich zu ihr zu bekennen. Der Satz, daß das Judentum keine Dogmen habe, ist, so unbestimmt gelassen, wie er meist gelassen wird, sicherlich ein unüberlegter. Ohne irgendein Dogma kann doch wohl keine positive Religion zustande kommen... Höchstens läßt sich sagen, daß es – allerdings zum Heile für das Judentum – zu keiner Zeit zu einer von allen als endgültig

centration of many ideas and ideals’, which make this religion able to adapt itself to various modes of thinking and living. But there must always be a point round which all these ideas concentrate themselves. This centre is Dogma.“ Vgl. auch Jakob Guttmann, Über Dogmenbildung im Judentum (1894), der auch die Frage im wesentlichen historisch behandelt, und Maybaum, Methodik des jüdischen Religionsunterrichts (1896), S. 41 ff.

¹³ Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben I (1862), S. 278 f.

¹⁴ Ebendort VII (1869), S. 2 ff.

¹⁵ M. Joël, Zur Orientierung in der Cultusfrage (1869), S. 9 und 13.

anerkannten dogmatischen Fixierung aller Glaubenssätze gekommen ist.“¹⁶ Geiger wendet sich besonders gegen diesen letzten Satz: „Also – Dogmen ohne dogmatische Fixierung, Begriffe ohne begriffliche Bestimmtheit, das heißt eben – Nichts.“¹⁷ Punkt für Punkt sucht er dann Joëls Ausführungen zu widerlegen. Mendelssohns Lehre lehnt auch er allerdings auf das entschiedenste ab: „Es war freilich ein unglücklicher Gedanke Mendelssohns, daß er den Satz aufstellte, das Judentum enthalte keine Lehrwahrheiten, sondern lediglich Gesetze, Satzungen. . . . Das war ein Todesurteil für das Judentum, das er zu einem Knochengerüste ohne belebende Seele erklärte. Aber es war zugleich eine grundfalsche Auffassung; denn das Judentum ist gerade mit neuen, die ganze Gedanken- und Empfindungswelt umgestaltenden Ideen in die Geschichte eingetreten.“ Jedoch an der Abweisung der Dogmen hält er fest: „Es ist nicht zur dogmatischen Fixierung irgendeines Glaubenssatzes gekommen. . . . Die Lehre ist als Idee vorhanden, aber eben nicht als Dogma.“¹⁸

Es ist charakteristisch, daß er, der als einziger eine Begriffsbestimmung des Dogmas gegeben hatte, auch der einzige in dieser ganzen Reihe ist, der das Judentum als Religion ohne Dogma versteht.

Aber was ist nun das Dogma? In seinem ursprünglichen Gebrauch im Griechischen und Lateinischen, hat es die Bedeutung: Verordnung, Dekret. So wird es, im politischen Sinne, für behördliche Verfügungen angewendet – in der griechischen Bibel ist es so die Übersetzung der mannigfachen Ausdrücke für die Erlasse der Könige von Babylon und Persien¹⁹; das Evangelium und die Apostelgeschichte sprechen von dem „Dogma“ des Kaisers – und ebenso dann auch, in der Sprache der Philosophie, für die Axiome, die Grundsätze, die gewissermaßen die Dekrete der Erkenntnis sind; so spricht Cicero von „den Dekreten der Weisheit, welche die Philosophen Dogmen nennen“.²⁰ Als die antike Philosophie das Christentum aufnahm, zur Philosophie des Christentums wurde, nannte sie dessen Glaubenssätze darum auch Dogmen,

¹⁶ AaO, S. 10. Eine ähnliche Anschauung s. bei *Steinthal*, Die Idee der Welt-schöpfung, Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur II, 43 = Über Juden und Judentum, S. 128: „Man hat gefragt, ob die Religion Israels Dogmen habe. Wenn sie Lehrensätze hat, wenn sie nicht inhaltlos ist, so muß sie wohl Dogmen haben, und die Schöpfungsidee ist ein solches Dogma. Was aber die Religion Israels *nicht* verlangt, ist die Fixierung des Dogmas in Buchstaben.“

¹⁷ Jüdische Zeitschrift VII, 7.

¹⁸ AaO 7 f. und 9 f. Zur Ablehnung der Dogmen im Judentum gelangen auch in wertvollen Darlegungen *Schreiner*, Die jüngsten Urteile über das Judentum (1902), S. 68 f. und *Felix Perles*, Boussets Religion des Judentums (1903), S. 115 ff.

¹⁹ So Dan. 2, 13; 3, 10; 3, 12 und passim; vgl. Aquila zu Deut. 33, 2 und Symmachus zu Hab. 1, 7.

²⁰ Cicero, Acad. Quaest. 2, 27: Sapientia neque de se ipsa disputare debet neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi potest.

coelestis philosophiae dogmata²¹, und unterschied diese Dogmen von den ethischen Sätzen; Gregor von Nyssa z. B. stellt einander gegenüber τὸ ἠθικὸν μέρος und τὴν τῶν δογμάτων ἀκριβειαν²². Im Mittelalter tritt danach das Wort, wenn es auch gebraucht wird, in der wissenschaftlichen Verwendung zurück. Erst die Theologie der letzten Jahrhunderte hat es wieder aufgenommen und ihm seine bestimmte, spezifische Bedeutung gegeben²³.

Eine abschließende Definition des Begriffes hat die katholische Kirche, die ja das eigentliche Gebiet des Dogmas ist, auf ihrem letzten Konzil festgestellt: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist alles das zu glauben“ – d. h. der von Gott gebotene und von der Kirche gelehrt Glaube fordert, alles das zu glauben – „was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es in feierlicher Entscheidung oder im gewöhnlichen und allgemeinen Lehramt, als göttlich geoffenbart vorgelegt wird.“²⁴ Dieser Satz gewährt in der Tat die deutliche und genaue Bestimmung des Dogmas. Folgende Merkmale werden ihm als wesentliche zuerkannt: Zunächst, daß es einen *Offenbarungsinhalt* darbietet, sei es, daß dieser einer inspirierten Schrift, oder einer inspirierten Tradition entnommen ist. Des weiteren, daß eine ordnungsmäßige Entschließung der *Kirche*, eine *propositio ecclesiae*, vorliegt, daß also die zur Entscheidung und Verpflichtung befugte Autorität dahinter steht; zu der *revelatio* muß die *propositio* hinzutreten. Und endlich, was die *propositio* ja in sich schließt, daß der Satz seine *präzise begriffliche Form* hat.

Im großen und ganzen die gleiche Definition gibt die protestantische Theologie. So H. H. Wendt in seinem „System der christlichen Lehre“: „Der Begriff ‚Dogma‘ in seinem strengen Sinne bezeichnet einen zum christlichen Glauben gehörigen, begrifflich ausgeprägten, in der kirchlichen Gemeinschaft zu autoritativer Geltung erhobenen Lehrsatz.“²⁵ So Rade in seiner „Glaubenslehre“: „*Ein Lehrsatz, hinter dem obrigkeitliche Gewalt steht.* Gleichviel ob von staatlicher oder kirchlicher Obrigkeit. Dies allein ist der Vollbegriff des Dogmas.“²⁶ Ähnlich auch Troeltsch. Er nennt Dogma „die

²¹ Vincentius von Lerinum, commonitorium 29. Cf. Diognetbrief 5,3: δόγμα ἀνθρώπινον.

²² ep. 24.

²³ Karl Hase, Hutterus redivivus² 18 f.; P. Lobstein, Einleitung in die evangelische Dogmatik, S. 7 ff.

²⁴ Vatikanisches Konzil, Sessio III. c. 3: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemnī iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata proponuntur.

²⁵ H. H. Wendt, System der christlichen Lehre (1907), S. 13. Ähnlich Matthew Arnold, Literature and Dogma (angeführt von L. Binstock, aaO, S. 250): „Dogma means not necessarily a true doctrine but merely a doctrine or system of doctrine determined; decreed; received.“

²⁶ Martin Rade, Glaubenslehre I (1924), S. 4. Vgl. ebenda, S. 9. Vgl. auch schon Baur, Geschichte der christlichen Kirche II² (1863), S. 217: „Hat der Streit diese

Lehrsatzungen, welche die Kirche in ihren großen Lehrkundgebungen seit dem nizänischen Konzil offiziell formuliert hat, zugleich auch die nur in Überlieferungen und Gemeingeist enthaltenen allgemein anerkannten Lehrstücke“.²⁷ Er fügt demgemäß dann auch hinzu: „Der alte Protestantismus hat in diesem Sinn kein Dogma, da er nicht auf Konzilien und auf Tradition zurückgeht, auch keine unfehlbare Instanz zur Fixierung besitzt.“²⁸ Ähnlich, nur indem er vorerst auf die begriffliche Ausprägung den Nachdruck legt, definiert auch Harnack: „Die kirchlichen Dogmen sind die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der durch Christus geschehenen Erlösung umfassen und den objektiven Inhalt der Religion darstellen. Sie gelten in den christlichen Kirchen als die in den heiligen Schriften (beziehungsweise auch in der Tradition) enthaltenen, das Depositum fidei umschreibenden Wahrheiten, deren Anerkennung die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit ist. ... Die begriffliche Formulierung gehört zum Wesen des Dogmas.“²⁹ Aber auch er betont das Erfordernis einer dogmenbildenden Autorität; als Voraussetzungen des Dogmas bezeichnet er: „das unfehlbare Lehramt der Kirche, die unfehlbare apostolische Lehre und Verfassung und ... den unfehlbaren apostolischen Schriftenkanon“.³⁰

So besteht auch hier Übereinstimmung darüber, daß der Begriff Dogma wesentlich bestimmt sei durch die Endgültigkeit der Formulierung, die kirchliche Autorität und den Offenbarungsinhalt sowie den darin gegründeten Besitz des rechten Glaubens und des Heiles³¹. Daher erscheint die Defini-

Wendung genommen, so tritt die siegende Partei in der Form einer allgemeinen Synode zusammen und erhebt ihre Meinung zu einem Beschluß der katholischen Kirche. Die Kirche ist es also, welche die letzte und höchste Entscheidung gibt; in ihr liegt daher auch das Prinzip der Wahrheit, was sie für wahr erklärt, muß allgemein als Wahrheit anerkannt werden; nicht dadurch aber wird es zur Wahrheit, daß sie es dafür erklärt, sondern sie selbst kann nur aussprechen, was an sich schon objektiv als Wahrheit vorhanden war.“

²⁷ Diese letzteren bezeichnet *Troeltsch* in den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912), S. 209, genauer als „latente Dogmen“; er versteht darunter Lehrsätze, bei denen alle Voraussetzungen ihrer offiziellen Formulierung und Proklamierung vorhanden waren, die aber noch nicht promulgiert sind.

²⁸ *Troeltsch* in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* II (1910), S. 105. Vgl. *Soziallehren*, S. 172: „Durch die Theokratie hat sie – sc. die Kirche – Einheit des Dogmas und Einheit des Kirchenrechts erst erlangt, die ohne Konstantin nie gekommen wäre und von der Gewalt des Staates, nicht von der immanenten Logik der dogmatischen Idee erzwungen worden ist.“

²⁹ *Harnack*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I⁴ (1909), S. 3.

³⁰ AaO, S. 9, Anm.; vgl. S. 16. Vgl. auch *Wilhelm Herrmann*, *Christlich-protestantische Dogmatik* in: *Kultur der Gegenwart* I, 4 (1906), S. 583 f.; für ihn ist „der Gedanke einer geoffenbarten Lehre das Wichtigste im Dogma“, hierzu tritt dann „die von den kirchlichen Autoritäten getroffene Festsetzung. Vgl. auch *Horst Stephan*, *Glaubenslehre* (1920), S. 10 f.

³¹ Vgl. *L. Baeck*, *Wesen des Judentums*⁶ S. 5: „Dieses – das Dogma – ist erst vor-

tion, die kürzlich ein Aufsatz von Scheftelowitz gab: „Dogmen sind unumstößliche Glaubenslehren, von deren Anerkennung die Rechtgläubigkeit abhängt“³² als unzureichend. Denn es fehlt zunächst die Feststellung dessen, wodurch ein Glaubenssatz, im Unterschied von anderen³³, den Charakter der Unumstößlichkeit erhält, wer also das dogmenbildende Subjekt ist. Und es fehlt des weiteren das wesentliche Merkmal, das in der begrifflichen Formulierung besteht. Ungenau ist es wohl auch, hier von der „Anerkennung“ der Glaubenslehren zu sprechen, von der „die Rechtgläubigkeit abhängt“. Die Anerkennung wird durch die spruchbefugte Autorität vollzogen; der Rechtgläubige vollzieht nur, auf Grund dieses Spruches der Autorität, die gehorsame gläubige Annahme, so daß die katholische Kirche sich zumeist mit der bloßen Unterwürfigkeit, der *fides implicita*, begnügt.

Steht die Definition fest, so ist die Frage, ob das Judentum Dogmen habe, im eigentlichen schon beantwortet. Und nur um diese Frage handelt es sich ja. Denn daß das Judentum, im Gegensatz zu dem, was Mendelssohn behauptete, eine *geoffenbarte Religion* ist, daß es seine eigenen charakteristischen Glaubenslehren hat, für die, zumal in Zeiten geistiger Auseinandersetzung, der besondere Ausdruck immer wieder gesucht und die Grenzen immer neu abgesteckt wurden, wird wohl von niemandem mehr in Frage gestellt. Niemand bezweifelt, daß das Judentum sich eine Offenbarung und eine Heilige Schrift zuerkennt, daß es den einen einzigen Gott verkündet und in der Erfüllung seines Gebotes den Sinn des Menschentums findet, daß es die bildlose Verehrung Gottes fordert, daß es die Reinheit der Seele und die Versöhnung predigt und ein Leben im Ewigen verheißt, daß es vor den Menschen den Nebenmenschen hinstellt, daß es die Auserwählung Israels lehrt und, als deren Verwirklichung auch, das messianische Ziel, die Zukunft, aufzeigt. Niemand bezweifelt, daß das dem Judentum, und keiner anderen Religion in gleicher Weise, eigentümlich ist. Der Widerspruch richtet sich nur dagegen, daß das Judentum *Dogmen* besitzen soll. Und er gründet sich auf das, was allein ein Dogma in seiner bestimmten Bedeutung ist.

Aus ihr ergibt es sich, daß das Judentum Dogmen schon deshalb nicht besitzt, weil ihm die Behörde gefehlt hat, die befugt gewesen wäre, Glaubenssätze als Dogmen zu verkünden, und imstande gewesen wäre, sie als solche durchzusetzen. Allerdings, und dieser Einwand wird erhoben³⁴, bestand

handen, wenn in festen Begriffen die bestimmte Formel geprägt und diese dann von einer eingesetzten maßgebenden Autorität für verbindlich erklärt wird, um den Heilsbesitz zu bezeichnen, in dessen Annahme die Rechtgläubigkeit und die Seligkeit bedingt sind.“

³² MGWJ 1926, S. 66.

³³ Vgl. auch die Unterscheidung, die z. B. Luther machte, *De capt. Babyl. eccl.* (ed. Clemen I 438): *quod sine scripturis asseritur aut revelatione, opinari licet, credi non est necesse.*

³⁴ *Scheftelowitz*, aaO, S. 66: „Meine Untersuchung baut sich nicht auf Ansichten einzelner Rabbiner auf, die gewöhnlich keine Gesetzeskraft erhielten, sondern vornehmlich auf den vom Synhedrion festgelegten Bestimmungen.“

mehrere Jahrhunderte hindurch das Synhedrium, in welchem sich alle Autorität, im Namen der Gesamtheit zu sprechen, damals vereinigte. Daß aber das Synhedrium keine „unumstößlichen Glaubenslehren“ aufstellen konnte, ist eigentlich schon dadurch dargetan, daß seine Entscheidungen, prinzipiell, als umstößlich, als abrogierbar galten³⁵, während es im Wesen der Autorität, welche Dogmen schafft, doch liegt, daß deren Entscheidungen, prinzipiell, als endgültig erachtet sind³⁶. Dazu kommt, daß wir über solche „vom Synhedrium festgelegten Bestimmungen“ kaum unterrichtet sind, während es für das Dogma gerade unerlässlich ist, daß es als solches promulgiert wird. Und einen Satz der Mischna schlechthin als eine „vom Synhedrium festgelegte Bestimmung“ zu erklären, geht wohl auch kaum an.

In der Mischna allerdings steht der Satz, der den Anteil am ewigen Leben denen abspricht, welche leugnen, „daß die Lehre von der Auferstehung biblisch, und daß die Tora von Gott ist“. Kennzeichnend ist schon, daß er neben sie, wie sie des ewigen Lebens nicht teilhaft, alsbald so wenig umrissene Gestalten hinstellt, wie den Epikuräer und, nach dem Urteil Akiwas, dann auch noch den, welcher nichtbiblische Schriften liest, und den, welcher im Namen Gottes Wunden bespricht³⁷. Vor allem aber ist dieser Satz mit ähnlichen zusammenzuhalten, wie mit dem in der Mischna, der in noch schärferer Form das ewige Leben denen aberkennt, die „über das, was droben und was drunten ist, was vordem gewesen und was einst sein wird, spekulieren und so ohne Ehrfurcht sind gegenüber der Glorie Gottes“.³⁸ Der Vergleich schon zeigt, daß es sich hier nicht um „vom Synhedrium festgelegte Bestimmungen“ und nicht um Dogmen handelt, sondern nur um den Ausdruck der Verdammung von Lehren, Richtungen und Bräuchen, die man damals für verwerflich hielt. Jedoch wohl noch charakteristischer ist ein anderer Satz, den die Gemara überliefert. Er bietet in der Tat einen, von einer spruchbefugten Autorität durch besonderen Beschluß festgelegten Glaubensartikel; auf ihn hätten sich die Anhänger der Dogmenlehre vor allem berufen sollen, und es ist befremdlich, daß sie ihn immer mit Stillschweigen übergehen. Es ist der Satz, der den Pessimismus zur Glaubenslehre machen will: „Man hat abgestimmt und beschlossen: Besser wäre, der Mensch wäre nicht geschaffen worden.“³⁹ Er erfüllt eine wesentliche Voraussetzung des Dogmas, aber gerade er zeigt freilich, daß im Judentum auch die „Mehrheit der Religionshäupter, die eine Autorität bilden“⁴⁰, noch kein Dogma schafft.

³⁵ Edujot I, 5, cf. V, 7.

³⁶ Vgl. Harnacks Auseinandersetzung mit Seeberg in Dogmengeschichte I⁴ S. 7, Anm.

³⁷ Sanhedrin X, 1.

³⁸ Chagiga II, 1. Der Ausdruck *לא חם על כבוד קונו* ist terminus technicus für diese verbotenen Spekulationen geworden. Vgl. Bereschit rabba I, 7 und Jer. Chagiga 77c. Vgl. dort auch den entsprechenden Terminus: *פונם*.

³⁹ Eruwin 13 b.

⁴⁰ MGWJ, aaO, S. 67.

Aber auch abgesehen hiervon, wieweit das Synhedrium und wieweit die Mischna in bezug auf den Glauben Bestimmungen treffen wollten, fehlt in jener Zeit ein für die Gestaltung von Dogmen Unerläßliches: die genaue Formulierung von Glaubensbegriffen. So eindringlich und bis ins Kleinste gehend sich eine Bildung von Begriffen auf dem Gebiete der Halacha auswirkte, so sehr fehlt sie auf dem der Haggada. Eine Ausprägung von Glaubenssätzen in Begriffen hat sich in der vorderasiatisch-europäischen Welt immer nur in dem unmittelbaren Zusammenkommen der Religionen mit der griechischen Philosophie vollzogen. Daher finden wir bei Philo solche Formung von Begriffen, die gewissermaßen das Material für Dogmen bieten könnten⁴¹, aber wir haben sie nicht im palästinensischen Judentum, da hier die Beziehung zur griechischen Philosophie nur eine fernere und gelegentliche war. Darum finden wir sie dann wieder bei den mittelalterlichen jüdischen Denkern, und es ist so kein Zufall, daß hier die Aufstellung von Glaubensartikeln einsetzt. Aber um sie zu Dogmen werden zu lassen, dazu fehlte jetzt die Glaubensbehörde, ganz wie umgekehrt in der Zeit des Synhedriums und des konstituierten Lehrhauses, wo vielleicht eine spruchbefugte Autorität da sein konnte, die geprägten Begriffe gefehlt hatten. Beide Voraussetzungen, das Bestehen einer Glaubensbehörde und die Begriffsbildung, die sich auf das depositum fidei hin richtet, zusammen waren in der alten vorderasiatisch-europäischen Welt nur in der Kirche⁴² gegeben, und es trifft daher ein Entscheidendes, wenn Harnack hervorhebt: „Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“⁴³ – nur sollte statt von dem Evangelium genauer von den neutestamentlich-paulinischen Gedanken gesprochen werden.

So ist historisch das Dogma etwas spezifisch Christlich-Kirchliches. Aber nicht nur historisch, sondern wesentlich. Das Dogma gehört der Kirche als solcher zu, und so wird die Frage, ob das Judentum Dogmen besitze, zu der andern Frage, ob ihm der kirchliche Charakter zukomme. Es ist das Eigentümliche der Kirche, als der göttlichen Institution der Heilsvermittlung, daß sie, aber nicht der Einzelne in ihr, das eigentliche Subjekt des Glaubens ist. Die Kirche glaubt, und die Einzelnen glauben diesen Glauben der Kirche; sie glauben, wie jener oben angeführte Satz sagt, fide catholica, sie glauben, weil es der Glaube der Kirche ist⁴⁴. Weil so die Kirche allen, die in ihr

⁴¹ Vgl. auch die fünf Glaubenssätze, welche Philo am Schluß seiner Schrift de opificio mundi (§ 170 f., I, 41 f. Mg.) aufstellt. Vgl. auch *Mendelssohn*, Betrachtungen über Bonnets Palingenesie, Ges. Werke III, 164, über die drei Hauptgrundsätze der israelitischen Religion.

⁴² Über die dogmatische Eigenart des Islam, besonders das Prinzip des consensus, des idschmâ', s. *Goldziher*, Die Religion des Islam, in Kultur der Gegenwart I, 3, 1, S. 105 ff. und 109 ff.

⁴³ *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, 20.

⁴⁴ Vgl. *L. Baeck*, Romantische Religion, S. 75 ff.

sind, den Glauben bestimmt, muß sie das Dogma, diesen autoritativen, unverbrüchlichen Ausdruck des Glaubens aller, dieses *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* feststellen. Es gibt keine wahre Kirche ohne Dogmen. Und die Tradition, die von ihr verbürgt ist und von der sie selber verbürgt wird, ist darum Tradition der Dogmen, Tradition des rechten Glaubens; nur was Dogma ist oder, als latent, Dogma werden kann, ist wahre Überlieferung⁴⁵.

Das Judentum hat nie eine Kirche gebildet, es hat seinem Wesen nach die Gemeinde gestaltet. In der Kirche steht die glaubende Kirche, begrifflich, am Anfang, in der Gemeinde der Glaube des Einzelnen. Jeder Einzelne ist hier, in dem Recht und mit der Pflicht, der Träger des Glaubens. Und darum ist hier auch der Einzelne, nicht eine Kirche, Träger der Tradition, und diese ist darum hier auch nicht eine bloße Überlieferung von Sätzen, sondern sie schließt die Forderung des Forschens in sich; dem Besitzen geht hier das Suchen voran. Dieses Gebot des Forschens ist der Widerspruch gegen das Dogma. Dem tradierten Dogma gegenüber würde das Forschen im jüdischen Sinne zur Sünde gegen die Kirche.

Wenn so die Kirche das Dogma hat, so liegt der Grund noch tiefer. Er liegt darin, daß die Kirche, als Hüterin des Sakraments, die Bewahrerin der Erlösung ist. Wo die Erlösung, die vom Sakrament bedingt ist, verheißen wird, wo so durch den Besitz der Sakramente das Heil gewährt sein soll, dort ist das Dogma ein Unentbehrliches; denn dort muß, was das Sakrament bedeutet, in bestimmter begrifflicher Darbietung vor den Gläubigen hingeführt werden. Ein kirchliches Sakrament kann nicht ohne ein Dogma dargestellt sein. Dieses Heil verlangt das Wissen vom Heil; jede Erlösungsreligion verlangt die Gnosis, die Erkenntnis des Erlösungsgeheimnisses; der Irrtum wäre hier der Tod. So muß dem Gläubigen das endgültige, das unverbrüchliche Wissen, eben das Dogma, dargereicht sein.

Wie das Sakrament, so soll auch das Dogma empfangen sein. Und dort, wo dieses Empfangen des Dogmas, als des Wortes Gottes, wie im Protestantismus, seine besondere Bedeutung gewinnt, und die Religion so ganz eigentlich zur Konfession wird, dort wird die Formulierung des Glaubensgutes vielleicht noch mehr ein Entscheidendes. Das Glaubensbekenntnis tritt in den Mittelpunkt der Religion. Hier ist es nicht etwa, wie in den dreizehn Artikeln des Maimonides, die volkstümliche Zusammenfassung des Ergebnisses der Religionsphilosophie. Hier ist es vielmehr das, was real die Zugehörigkeit zur Kirche dartut, hier ist es das Mittel, in dem der Gläubige das Heil empfängt. Das Glaubensbekenntnis ist hier ein Unerläßliches, in ihm wird die Konfession ihrer selbst gewiß.

⁴⁵ Vgl. *Baur*, Geschichte der christlichen Kirche, II², S. 217: „Tradition und Kirche sind somit, wenn man nach dem Prinzip der dogmatischen Wahrheit fragt, identische Begriffe; was von dem einen dieser Begriffe gilt, gilt auch von dem andern.“

Hiermit ist auch wohl der innerste Grund aufgezeigt, weshalb so manche Vertreter gerade der Reform dafür bemüht waren, dem Judentum Dogmen zuzuerkennen. Sie wollten ihr Judentum zu einer jüdischen Konfession machen, daß es als solche den Platz neben den christlichen Konfessionen hätte. Und sie wollten darum ihre jüdischen Glaubensartikel formulieren, um dadurch, aber dadurch allein, ihre jüdische Konfession von den andern zu unterscheiden. Um dessentwillen haben sie ein ganz Wesentliches der Unterscheidung darangegeben, daß nämlich das Judentum keine Kirche und keine bloße Konfession ist und daher auch keine Dogmen hat. Aus seinem Sinn für das eigentümlich Jüdische heraus, den er auch sonst bewährt, hat Geiger daher im Widerspruch zu manchen, mit denen er sonst zusammenging, die jüdischen Dogmen abgelehnt. Und wie sehr Mendelssohn durch seine Lehre, daß das Judentum keine geoffenbarte *Religion* sei, in die Irre geführt worden ist und die, die ihm folgten, in die Irre führte, darin ist er auf dem rechten Wege gewesen, daß er es ablehnte, im Judentum eine Kirche und ihr Bekenntnis zu suchen.

An den Platz, den anderwärts die Dogmatik einnimmt, ist im Judentum die Haggada – jene vermeintlich dogmatischen Sätze der Mischna sind in Wirklichkeit haggadische Sätze – und dann die Religionsphilosophie getreten. Das Forschen erstreckte sich immer auch auf die Lehre. Und es durfte so sein, denn die Prinzipien galten immer mehr als der Ausdruck. Man ertrug nicht nur nebeneinander den *Rambam* und den *Rawed*, sondern stellte sie unmittelbar zueinander; man machte ihrer beider Buch wie zu einem Buche. Vielleicht ist es der stärkste Erweis für die innere Kraft des Judentums, daß in allem Forschen und Suchen, in allem Wandel der Zeiten, obwohl die Glaubensbehörde fehlte, die Glaubensprinzipien doch immer aufgerichtet blieben, daß man an ihnen sich immer wiedergefunden hat. Ohne die äußeren Stützen standen sie fest. Die Lehre trug in sich, ganz wie die Gemeinde des Judentums, um ein vielgenanntes Wort abzuwandeln, das starke Ferment der Komposition.

LEO BAECK

- 1873 Am 23. Mai in Lissa, Posen, geboren. Sohn des Rabbiners Samuel B.
 1891–1894 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität in Breslau.
 1894–1897 Studium an der Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums und an der Universität Berlin.
 1895 Dr. phil. Berlin. Dissertation: *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*. 2, 91 S.

- 1897–1907 Rabbiner in Oppeln.
- 1900 *Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim*. MGWJ (44), 24–41, 59–71, 156–167, 337–344, 417–423.
- 1905 *Das Wesen des Judentums*. Berlin, 167 S. (2., neu bearbeitete Auflage, Frankfurt/M. 1922, 308 S., 6. Aufl. Frankfurt 1932 [1933], 327 S. Englische Übersetzung: London 1936; rev. ed. New York 1948. Japanische Übersetzung: siehe Th. Wiener Bibliographie Nr. 11.).
- 1907–1912 Rabbiner in Düsseldorf.
- 1912–1942 Gemeinderabbiner in Berlin und Dozent für Midrasch und Homiletik an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.
- 1914 *Griechische und jüdische Predigt*. Antrittsvorlesung. Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Berlin. Bericht, S. 57–75 (= Hochschule, Berlin).
- 1914 *Der alte Widerspruch gegen die Haggada*. Festschrift S. Maybaum, S. 164–172.
- 1915–1918 Feldgeistlicher.
- 1922 *Romantische Religion*. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Berlin, S. 1–48.
- 1922 Wahl zum Vorsitzenden des Allgemeinen Rabbinerverbandes in Deutschland.
- 1926 *Zum Sepher Jezira*. MGWJ (70), 371–376.
- * 1926 *Hat das überlieferte Judentum Dogmen?* MGWJ (70), 225–236.
- 1927 *Die Pharisäer*. Hochschule Berlin, S. 34–71. (Mit neuem Material, ohne Anmerkungen: Berlin 1934, 83 S.)
- 1928 *Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik*. In: *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*. Gießen, 91–103.
- 1933 Ernennung zum Präsidenten der Reichsvertretung der deutschen Juden (später: der Juden in Deutschland).
- 1933 *Wege im Judentum*. Aufsätze und Reden. Berlin, 428 S.
- 1934 *Die zehn Sephirot im Sepher Jezira*. MGWJ (78), 448–455.
- 1937 *Drei alte Lieder*. Jakob Freimann-Festschrift. 15–20.
- 1937 *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*. Berlin, 105 S.
- 1938 *Aus drei Jahrtausenden*. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. Berlin, 531 S. 2. Aufl. Tübingen 1958, VII, 402 S.
- 1942 Nach Theresienstadt deportiert.
- 1945 Nach der Befreiung Wohnsitz in London. Regelmäßige Vorlesungen am Hebrew Union College in Cincinnati.
- 1947 *The Pharisees and Other Essays*. New York, VII, 164 S.
- 1950 *Jewish Mysticism*. *Journal of Jewish Studies*, II, 3–16.
- 1952 *The Faith of Paul*. *Journal of Jewish Studies*, III, 93–110.
- 1955 *Dieses Volk. Jüdische Existenz*. Frankfurt/M., 182 S. (Englische Übersetzung 1965.)
- 1955 *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig*. Franz Delitzsch-Vorlesungen. Stuttgart, 64 S.
- 1956 Am 2. November in London gestorben.

- 1957 *Dieses Volk. Jüdische Existenz.* Ein zweiter Teil. Frankfurt/M., 326 S.
1958 *Judaism and Christianity.* Essays. New York, 292 S.
1961 *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament.* Frankfurt/M., 196 S.
1965 *This People Israel: The Meaning of Jewish Existence.* With an introduction by Albert H. Friedlander. New York, XXII, 403 S.

Bibliographie: Th. Wiener, The Writings of L. B. In: *Studies in Bibliography and Booklore.* Cincinnati, I. (1954), 108–144. 408 Nummern.

DIE NORMIERUNG DES GLAUBENSINHALTS IM JUDENTUM*

In der lehrreichen und anregenden Diskussion, die Baeck und Scheftelowitz im vorigen Jahrgange dieser Monatsschrift über die Frage geführt haben, ob das überlieferte Judentum Dogmen besitzt, stehen beide Gelehrte insofern auf gemeinsamem Boden, als sie nur Glaubenssätze von allgemeinverbindlicher Geltung als Dogmen anerkennen. Zum sachlichen Kern des Dogmenproblems wird damit die Frage, ob und in welcher Form das Judentum eine Normierung seines Glaubensinhaltes vollzogen hat. Darin liegt ohne Zweifel ein wesentlicher Schritt zur Klärung des Problems. Daß das Judentum einen ihm eigentümlichen Glaubensinhalt besitzt, ist eine Selbstverständlichkeit, und nur der paradoxen These Mendelssohns gegenüber, das Judentum sei nicht sowohl eine offenbarte Religion als eine offenbarte Gesetzgebung, konnte es erforderlich erscheinen, das Selbstverständliche ausführlich zu beweisen. So wenig das Vorhandensein eigentümlicher jüdischer Glaubensvorstellungen ein wirkliches Problem darstellt, so sehr bedarf es der Untersuchung, inwieweit es im Judentum zu einer Fixierung und allgemeingültigen Festlegung dieser Vorstellungen gekommen ist. Die von Baeck mit Recht gerügte begriffliche Laxheit eines großen Teils der älteren Literatur, die keinen Unterschied zwischen Glaubensvorstellungen überhaupt und Dogmen kennt, hat dazu geführt, daß das wirkliche Problem zumeist unbeachtet geblieben ist.

Der trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes zwischen Baeck und Scheftelowitz bestehende Gegensatz ist teils terminologischer, teils sachlicher Art. Terminologisch gehen sie trotz ihrer gemeinsamen Grundanschauung in der Fassung des Dogmenbegriffs noch auseinander. Scheftelowitz begnügt sich mit dem Kriterium der allgemeinen Verbindlichkeit und definiert die Dogmen „als unumstößliche Glaubenslehren, von deren Anerkennung die Rechtgläubigkeit abhängt“ (Monatsschrift 70, S. 66). Baeck hält diese Definition nicht nur formal für unvollständig, weil sie nicht erkennen läßt, welche Instanz bestimmten Glaubenslehren den Charakter der Unumstößlichkeit verleiht, sondern faßt den Dogmenbegriff im Anschluß an den Sprachgebrauch der christlichen Theologie auch inhaltlich wesentlich enger (oben S. 744–746). Dabei aber scheinen mir beide Gelehrte den terminologischen Sachverhalt für

* Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 71, 1927, 241–255.

wesentlich einfacher zu halten als er in Wirklichkeit ist. Was von einer Definition des Dogmenbegriffs zu verlangen ist, ist einmal, wie Baeck mit Recht hervorhebt, Eindeutigkeit, sodann Übereinstimmung mit dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Dieser aber scheint mir nicht so einheitlich zu sein wie Baeck annimmt. Ich halte es freilich nicht für angängig, sich, wie Scheftelowitz es tut (S. 433), auf die keine terminologische Bestimmtheit beanspruchende gelegentliche Verwendung des Begriffs in der allgemeinen Religionswissenschaft zu berufen. Allein auch in der christlichen Theologie bestehen wesentliche Differenzen in der Fassung des Dogmenbegriffs. Wenn für Baeck zum Wesen des Dogmas die Fixierung durch eine Autorität gehört, „deren Entscheidungen, prinzipiell, als endgültig erachtet sind“ (oben S. 746), so hat er damit die große Autorität Harnacks für sich, der ebenfalls „das unfehlbare Lehramt der Kirche“ zur Voraussetzung des Dogmenbegriffes macht und aus diesem Grunde der protestantischen Lehrbildung den Dogmencharakter abspricht. Allein ist es bekannt, daß Seeberg, Loofs und neuerdings O. Ritschl in diesem Punkt nicht mit ihm übereinstimmen¹. Auch die von Baeck angeführte Definition Rades, die als dogmenbildende Instanzen sowohl staatliche wie kirchliche Obrigkeiten anerkennt, entfernt sich von Harnacks Fassung des Begriffs. Größere Übereinstimmung besteht bezüglich des anderen von Baeck hervorgehobenen Begriffskriteriums, der begrifflichen Formulierung des Dogmas. Allein so einleuchtend dieses Kriterium erscheint, so gibt Troeltsch es doch im Grunde preis, wenn er neben den offiziell formulierten Lehrsatzungen „auch die nur in Überlieferung und Gemeingeist erhaltenen allgemein anerkannten Lehrstücke als „latente Dogmen“ anerkennt². Die Differenz dieser Auffassungen ist offenbar auch für die Frage nach dem Dogmencharakter der jüdischen Glaubenslehren von Bedeutung. Wenigstens von Ansätzen zur Dogmenbildung im Judentum dürfte sich auf Grund der weiteren Fassungen des Begriffes wohl reden lassen. Die Entscheidung zwischen den verschiedenen Begriffsbestimmungen aber ist Sache wissenschaftlicher Zweckmäßigkeit, und da für sie durchaus die Bedürfnisse und Erkenntnisziele der christlichen Theologie, in der der Dogmenbegriff heimisch ist, maßgebend sind, muß es dieser überlassen bleiben, die Entscheidung zu treffen. Die Konsequenzen der verschiedenen Definitionsversuche für die Beurteilung der jüdischen Lehrbildung im einzelnen zu verfolgen, dürfte kaum allzu großen Gewinn versprechen. Ich sehe darum von einer Entscheidung der terminologischen Frage ab und beschränke mich auf die Behandlung des sachlichen Problems, ob und in welchem Sinne die Glaubensvorstellungen des Judentums eine allgemeinverbindliche Normierung erfahren haben.

Auf dieses Problem bezieht sich der oben erwähnte sachliche Gegensatz zwischen Scheftelowitz und Baeck. Was Scheftelowitz dazu veranlaßt, den

¹ Vgl. zu der Kontroverse Loofs in Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie, Bd. IV³, S. 760 ff.

² Vgl. die Belege bei Baeck, oben S. 746.

jüdischen Glaubensvorstellungen dogmatischen Charakter zuzusprechen, ist die Überzeugung, daß die jüdische Religion einen Inbegriff von autoritativ festgesetzten Glaubenslehren besitzt, die zwar nicht in einen fixierten Wortlaut gekleidet, ihrem Sinn nach aber eindeutig bestimmt sind und von jedem Juden anerkannt werden müssen (S. 67). Entsprechend steht hinter Baecks Ablehnung des Dogmenbegriffs die sachliche Behauptung, im Judentum als einer Gemeindereligion stehe begrifflich am Anfang „der Glaube des Einzelnen“, dessen „Forschen und Suchen“ sich auch „auf die Lehre erstreckt“. Der Versuch einer Klärung dieses sachlichen Gegensatzes soll in den folgenden Ausführungen gemacht werden.

I

Auch bei unserer Fragestellung behält die von Baeck gegen die Annahme einer Dogmenbildung im Judentum angeführte Tatsache, daß die jüdischen Glaubenslehren niemals eine autoritative begriffliche Formulierung erfahren haben, entscheidende Bedeutung. Denn sie zeigt, daß niemals eine autoritative Instanz den Versuch gemacht hat, den Inbegriff der für jeden Juden verbindlichen Glaubenslehren systematisch festzulegen. Dafür bietet den besten Beweis die in der Frage der Dogmenbildung im Judentum soviel erörterte Mischna Sanhedrin X, 1, die dem Leugner der Auferstehung und der Göttlichkeit der Thora den Anteil an der künftigen Welt abspricht und beiden Glaubenssätzen damit allgemein verpflichtende Kraft zuerkennt. Die Mischna will diese beiden Glaubenssätze nicht als die allein verpflichtenden bezeichnen, sondern hebt sie, um bestimmten Irrlehren entgegenzutreten, aus einer Vielheit grundsätzlich gleichartiger Lehren heraus. Sie ist auch weit davon entfernt, den beiden Prinzipien erst autoritäre Geltung verleihen zu wollen. Davon kann bei dem Prinzip der Göttlichkeit der Thora auch nicht in dem Sinne die Rede sein, in dem etwa die Proklamierung eines Dogmas innerhalb der katholischen Kirche eine an sich schon früher gültige Glaubenswahrheit zu ausdrücklicher Anerkennung bringt. Die Mischna setzt ihre Geltung als gegeben voraus und stellt nur fest, daß ihre Leugnung den Selbstausschluß aus der Gemeinde Israels bedeutet. Erst recht gilt das Gleiche, wenn bestimmte Glaubenswahrheiten sich dadurch als allgemein gültig erweisen, daß sie in dem Gemeindegebiet einen Ausdruck finden. Auch hier soll keine Glaubenswahrheit dogmatisch festgelegt, sondern der gemeinsamen Glaubensüberzeugung der Gemeinde Ausdruck gegeben werden. Von einem dogmenschaffenden Akte, wie ihn Scheftelowitz voraussetzt, ist somit nirgends die Rede. Bei dieser Feststellung handelt es sich nicht nur um die Herausarbeitung einer wissenschaftlichen Nuance, sondern um Klärung einer grundsätzlich wichtigen Tatsache. Die jüdische Tradition kennt keine Fixierung von Glaubenslehren, sondern setzt den Glauben der Gemeinde als etwas Gegebenes voraus und will ihn nur je nach Bedürfnis zum Ausdruck bringen.

Das hat die außerordentlich wichtige Konsequenz, daß niemals ein erschöpfender Ausdruck des gemeinschaftlichen Glaubens gegeben wird. Es wird wohl vorausgesetzt, daß es eine Glaubenswahrheit gibt, die für alle Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft gilt, aber diese Wahrheit wird niemals systematisch expliziert. Die Grenze zwischen dem Allgemeingültigen und dem Variablen wird nirgends fest gezogen. Tatsächlich ist es denn auch schlechterdings unmöglich anzugeben, wo diese Grenze im Sinne der talmudischen Tradition im einzelnen verläuft. Diese Schwierigkeit hat sich überall ergeben, wo der Versuch einer dogmatischen Fixierung des jüdischen Glaubensinhalts gemacht worden ist. Wir begegnen ihr zum ersten Male in den Diskussionen unserer mittelalterlichen Religionsphilosophie über die Grundlehren des Judentums. Die späteren Religionsphilosophen werfen dem Maimonides vor, daß in der Aufstellung seiner dreizehn Glaubenslehren kein Prinzip der Auswahl gerade dieser Grundlehren aus dem Ganzen der jüdischen Glaubenswahrheiten erkennbar sei. Bei ihren eigenen Versuchen aber, die Grundlehren des Judentums festzustellen, stützen sie sich in der Hauptsache auf innere Kriterien. Der talmudischen Tradition vermögen sie keine Richtschnur zu entnehmen. Auch wenn es richtig wäre, daß der Unterschied der Grundlehren von den sonstigen Glaubenswahrheiten des Judentums bei ihnen nicht dogmatische, sondern eine lediglich methodische Bedeutung hat, hätten sie sich mit den Aussagen des Talmuds über die allgemeinverbindlichen Glaubenslehren des Judentums auseinandergesetzt, wenn sie solche Aussagen in ihm vorgefunden hätten. Vor derselben Schwierigkeit aber stehen auch alle modernen Versuche, auf Grund der talmudischen Tradition zu einer Fixierung des allgemeinverbindlichen Glaubensinhalts des Judentums zu gelangen. Man kann wohl behaupten, daß das Judentum „ein Dogma“ hat, aber man kommt in die größte Verlegenheit, wenn man „die Dogmen“ des Judentums namhaft machen soll. Was Scheftelowitz an „Dogmen“ im einzelnen zusammenstellt, bringt in seiner Zufälligkeit und Systemlosigkeit diese Verlegenheit zu deutlichem Ausdruck. Das liegt nicht an ihm, sondern an dem Material, aus dem sich ein System allgemein anerkannter Glaubenswahrheiten schlechterdings nicht herausholen läßt.

Mit dieser Labilität des Umfangs der als allgemeingültig anerkannten Glaubenswahrheit verbindet sich eine ähnliche, wenn auch geringere, Labilität ihres Inhaltes. Auch diejenigen Glaubenslehren, die als allgemeinverbindlich gelten, sind großenteils in ihrem Sinn nicht so eindeutig festgelegt, daß ihre einheitliche Auffassung gesichert wäre. Das Fehlen eines fixierten Wortlautes ist gerade in dieser Beziehung von größter Wichtigkeit. Da die jüdischen Glaubenslehren niemals autoritativ formuliert worden sind, war im Judentum eine außerordentlich viel größere Freiheit der Auffassung und Entwicklung des Glaubensinhaltes möglich als in der christlichen Kirche. Schon in der talmudischen Hagada läßt sich dieser Sachverhalt leicht belegen. Vor allem zeigt die mittelalterliche Religionsphilosophie, wie tiefgehende

Umbildungen der autoritativ anerkannten Glaubenslehren unter dem Einfluß einer ganz anders orientierten Metaphysik möglich waren. Mit der biblischen Schöpfungslehre glaubte nicht nur Gersonides die Annahme einer ewigen unerschaffenen Materie verbinden zu können. Maimonides, der den biblischen Schöpfungsglauben gegen den Aristotelismus verteidigt, hält doch eine noch viel weitergehende Umbildung dieser Lehre als die des Gersonides für möglich, wenn er erklärt, den Wortlaut der Bibel auch mit der Lehre von der Weltewigkeit vereinigen zu können, falls ein strikter philosophischer Beweis für diese Lehre zu erbringen wäre. Nicht minder eingreifend ist die Umbildung der Lehre vom göttlichen Wissen und des eng mit ihr zusammenhängenden Vorsehungsglaubens. Nach Ibn Esra und Gersonides beschränkt sich das Wissen Gottes auf das Allgemeine und erfaßt das Einzelne nicht in seiner Individualität, sondern nur in seiner Bedingtheit durch den allgemeinen Zusammenhang. Endlich wird der Unsterblichkeitsglaube, der freilich im Talmud – wohl infolge des konkurrierenden Auferstehungsgedankens – merkwürdig wenig durchgebildet ist, vielfach im Sinne der philosophischen Doktrin von der Ewigkeit des „erworbenen Intellekts“ verstanden, d. h. es wird nur dem philosophischen Denker die Unsterblichkeit zuerkannt und diese in einer Art vorgestellt, bei der von einem individuellen Fortleben kaum die Rede sein kann. Dieses freie Schalten der Spekulation mit den überkommenen Glaubensvorstellungen wäre undenkbar gewesen, wenn diese in begrifflich fixierter Form vorgelegen hätten.

Diese Tatsachen aber dürfen keineswegs im Sinne der verbreiteten Meinung gedeutet werden, im Judentum herrsche das Prinzip der Glaubensfreiheit³. Weder ist es zulässig, die sich aus dem Zustande der überlieferten Glaubensvorstellungen ergebende Möglichkeit einer relativ freien religiösen Gedankenbildung als gewollt und beabsichtigt anzusehen, noch besteht tatsächlich eine Glaubensfreiheit in dem gemeinten grundsätzlichen Sinne. Grundsätzlich gilt vielmehr im überlieferten Judentum die Glaubensüberzeugung als autoritär gebunden. Das gilt zunächst in bezug auf den Glauben an den göttlichen Ursprung der Thora. Dieser Glaube wird von jedem Juden gefordert, seine Bestreitung gilt als ketzerische Leugnung des Judentums selbst. Diesem Geltungsanspruch des Offenbarungsglaubens gegenüber ist die Frage nicht mehr zulässig, auf welche Autorität er sich stütze. Denn dieses religiöse „Formalprinzip“ ist seinerseits das autoritätsetzende Prinzip, durch das erst der Begriff der religiösen Autorität konstituiert wird. Wo es überhaupt autoritative Religion gibt, ist das Prinzip der Autorität notwendig ein Letztes und Ursprüngliches. Daß im überlieferten Judentum der Glaube an die Göttlichkeit der Thora und im weiteren Sinne der heiligen Schrift überhaupt, diese verpflichtende Kraft besitzt, ergibt sich, sofern es überhaupt eines Beweises bedarf, ohne weiteres daraus, daß er die Voraus-

³ Gegen diese Meinung wendet sich schon Geiger, Jüdische Zeitschrift, Bd. I, S. 279.

setzung für die Geltung des Religionsgesetzes ist, dessen Verbindlichkeit allein auf seinem göttlichen Ursprung beruht. Die praktische Autorität der Halacha ist ohne diese theoretische Voraussetzung unmöglich. Der Satz, daß nur auf dem Gebiet der Halacha eine allgemeingültige Norm, auf dem der Hagada aber völlige Freiheit herrscht, scheint freilich für dieses Prinzip keinen Platz übrig zu lassen. Allein das zeigt nur, daß dieser Satz nicht in uneingeschränkter Allgemeinheit gelten kann. Der Begriff der Hagada, der rein negativ bestimmt ist und den ganzen nichtgesetzlichen Teil der Lehre umfaßt, schließt offenbar Elemente von durchaus verschiedener religiöser Geltung in sich. Ordnet man ihm auch die letzten Glaubenswahrheiten unter, welche die Geltung der Halacha erst möglich machen, so kann sich auf sie das Prinzip der hagadischen Freiheit offenbar nicht beziehen. Das ist ohne Zweifel auch die von der Tradition als selbstverständlich vorausgesetzte Auffassung. Allerdings ist es charakteristisch, daß die allgemeingültige Glaubenswahrheit nirgends ausdrücklich als eine besondere Sphäre ausgezeichnet wird. Diese Tatsache allein reicht aus, um zu zeigen, daß ein Akt der Fixierung von Glaubenssätzen unserer Tradition durchaus fremd ist.

In unserem jetzigen Zusammenhange genügt es, mit einem Wort darauf hinzuweisen, daß derselbe Geltungsanspruch auch dem Glauben an den göttlichen Ursprung der mündlichen Lehre zukommt, auf den sich die Autorität der nicht in der Schrift selbst enthaltenen Gesetzesbestimmungen stützt. Der Talmud bringt dies zu deutlichem Ausdruck, wenn er jeden als einen Verächter des göttlichen Wortes bezeichnet, der irgendeiner anerkannten Gesetzesdeutung den göttlichen Ursprung abspricht (Sanhedrin 99 a). Die Unbekümmertheit des Talmuds um die Präzisierung seiner dogmatischen Voraussetzungen tritt freilich diesem Prinzip gegenüber besonders frappierend zutage. Der Glaube an den göttlichen Ursprung der mündlichen Lehre wird mit größter Nachdrücklichkeit gefordert, aber wie weit der Begriff der offenbarten mündlichen Lehre zu fassen ist, was in ihr göttlichen, was menschlichen Ursprungs ist, darüber läßt sich den Äußerungen des Talmuds, die oft sehr weit auseinandergehen, und in denen ernste Behauptung und agadisches Spiel manchmal ununterscheidbar ineinandergewoben sind, schwer etwas Bestimmtes entnehmen. Kein Wunder, daß unter den Auslegern des Talmuds z. B. über die wichtige Frage, ob die Herleitung der religionsgesetzlichen Vorschriften aus der Thora mit Hilfe der überlieferten Deutungsregeln offenbart oder von den Schriftgelehrten selbst geschaffen, ob sie ernstgemeint oder als bloße Anlehnung zu verstehen sei, die entgegengesetztesten Auffassungen vertreten werden konnten⁴.

Diese Geltung des Offenbarungsglaubens involviert nun aber, wie leicht zu sehen ist, den autoritären Charakter der Glaubenswahrheit überhaupt. Mit dem Glauben an den göttlichen Ursprung der schriftlichen und der münd-

⁴ Vgl. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. I, S. 102 ff.; Kaatz, *Die mündliche Lehre und ihr Dogma*, I, S. 30 ff.

lichen Lehre wird auch der Glaube an die Wahrheit ihres Inhaltes von jedem Juden gefordert. In Offenbarung und Überlieferung ist die Glaubenswahrheit als etwas Gegebenes enthalten, und an diesen gegebenen Glauben der Gemeinde ist jeder einzelne gebunden. Sein Suchen und Forschen hat nur den wahren Sinn dieser Glaubenswahrheit festzustellen. Wie groß der Spielraum auch ist, der sich der individuellen religiösen Gedankenbildung damit eröffnet, der Idee nach stellt sich doch die religiöse Wahrheit als ein Festgegebenes dar. In der mittelalterlichen Diskussion des Dogmenproblems ist dieser Sachverhalt sehr klar erkannt. Simon ben Zemach Duran und ihm folgend Josef Albo setzen die in dem Prinzip der Göttlichkeit der Thora enthaltenen Konsequenzen ganz in dem eben entwickelten Sinne auseinander. Daß eine Lehre objektiv der Thora widerspricht, macht ihre Anhänger noch nicht zu Ketzern, solange sie glauben, sich in Übereinstimmung mit der Thora zu befinden. Dagegen ist jede bewußte Bestreitung irgendeines, auch des unwichtigsten, Satzes der Thora, nicht mehr ein entschuldbarer Irrtum, sondern ketzerische Auflehnung gegen die Offenbarungsautorität⁵. Alle Freiheit in der Deutung des Sinnes der Offenbarung, alle Anpassung ihrer Lehren an die Doktrinen der Philosophie hebt somit den Gedanken nicht auf, daß die religiöse Überzeugung in ihr ihre feste und unverbrüchliche Norm hat.

Diese grundsätzliche Überzeugung erscheint allerdings praktisch bedeutungslos, solange eine schrankenlose Freiheit in der Deutung der Offenbarung besteht. Auch für dieses Problem sind die freilich nicht von historischen, sondern von normativen Gesichtspunkten bestimmten Ausführungen unserer spätmittelalterlichen Religionsphilosophen über die Grundlehren des Judentums lehrreich. Während Maimonides bei der Aufstellung seiner dreizehn Glaubenssätze primär von dem Interesse an der Rationalisierung des Judentums geleitet ist, waltet besonders bei Chasdai Creskas, aber auch bei seinen Nachfolgern, in der Festlegung der Glaubensprinzipien das Bedürfnis vor, die philosophische Deutung der Schrift in bestimmte Grenzen einzuschließen. Den Glaubensprinzipien gegenüber ist eine Umdeutung nicht zulässig. Sie sind darum von dem sonstigen Inhalt der Lehre nicht nur ihrer logischen Stellung, sondern ihrer dogmatischen Geltung nach verschieden. Das Kriterium für die Ableitung der so ausgezeichneten Grundprinzipien besteht (bei Creskas allerdings nur für die oberste Kategorie der Dogmen) darin, daß sie Voraussetzungen des Offenbarungsbegriffes selbst sind⁶. Diese begriffliche Ableitung des allgemeinverbindlichen Glaubensinhalts aus dem Offenbarungsprinzip bringt einen Zusammenhang zum Ausdruck, der auch

⁵ *Simon ben Zemach Duran*, Einleitung zum Hiobkommentar, Kap. IX; *Albo*, *Ikkarim*, I, Kap. II.

⁶ Vgl. *Jul. Guttmann*, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken, in Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, S. 152.

in der geschichtlichen Wirklichkeit besteht. Mit dem Offenbarungsglauben des Judentums war, auch geschichtlich gesehen, eine Reihe anderer Glaubensüberzeugungen untrennbar verbunden, die an seinem autoritären Charakter Anteil hatten und ebensowenig wie er selbst der ausdrücklichen dogmatischen Festlegung bedurften, um den Glauben der Gemeinde zu beherrschen. Die Überzeugung, daß in der Thora die religiöse Wahrheit ein für allemal gegeben ist, löst sich somit nicht in ein bloßes Postulat auf; sie findet ihre Erfüllung in einer Reihe religiöser Ideen, die kraft ihres Zusammenhanges mit dem Offenbarungsglauben selbst ein festes Element des Glaubens bilden. Die Gedanken der Vorsehung, der Vergeltung, des Wunders, um nur einiges zu nennen, blieben in unerschütterlicher Geltung und mußten es bleiben, solange der göttliche Ursprung der Thora als Grundlage des jüdischen Glaubens anerkannt wurde. Auch die freieste philosophische Umdeutung des Judentums hat diese Prinzipien als solche niemals negiert, sondern ihnen nur einen veränderten Sinn untergelegt, der freilich von ihren Gegnern als unvereinbar mit dem Offenbarungsgedanken bezeichnet wird.

Ähnliche Autorität besaßen aber auch andere Glaubensüberzeugungen, die nicht in solchem Zusammenhange mit dem Offenbarungsprinzip standen. Der Glaube an den Messias, an die Unsterblichkeit und die Auferstehung, ist nicht nur tatsächlich unangefochten geblieben, er galt auch als unanfechtbar. Die Messias Hoffnung war in den Propheten so deutlich ausgesprochen, daß ihre Bezweiflung schlechterdings ausgeschlossen war. Der Auferstehungsgedanke war durch die Mischna, die seine Leugnung mit der Bestreitung der Göttlichkeit der Thora auf eine Stufe stellte, vor jeder Anfechtung geschützt. Vor allem aber machte der Ausdruck dieser Glaubensüberzeugungen in dem Gemeindegebet sie zu Elementen der allgemeinverbindlichen religiösen Überlieferung. So wenig auch ihrer Aufnahme in das Gebet die Intention einer dogmatischen Fixierung zugrunde lag, hat sie doch die Wirkung, ihnen eine dogmatische Dignität zu verleihen⁷. Dasselbe gilt von den anderen erwähnten Fällen. Die Autorität des Überlieferungsprinzips teilt sich den Glaubensüberzeugungen mit, die in den maßgeblichen Überlieferungsquellen bestimmten Ausdruck gefunden haben.

Nicht ein normierender Akt irgendeiner Behörde gibt dem Judentum, wie wir zusammenfassend sagen dürfen, seine Glaubensgrundlage, aber durch die Autorität des Offenbarungs- und Überlieferungsglaubens ist die religiöse Überzeugung der Gemeinde auch inhaltlich gebunden. Sucht man die talmudische Literatur nach Äußerungen ab, die bestimmten Glaubenssätzen dogmatische Geltung zusprechen, so findet man günstigenfalls ein Konglomerat zufälliger Einzelheiten. Nur aus dem Sinn des Offenbarungsgedan-

⁷ Auf die Bedeutung der „liturgischen Sanktionierung“ von Glaubenslehren weisen *Leopold Löw*, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. 171, und ähnlich *Scheftelowitz*, *aaO*, S. 71 mit Recht hin. Was gegen die Verwendung dieser Feststellung im Sinne ihres Dogmenbegriffs zu sagen ist, ergibt sich aus dem Text von selbst.

kens und der den Gottesdienst erfüllenden Ideenwelt läßt sich die Glaubensgrundlage des Judentums bestimmen. Die Heraushebung dieser Glaubensgrundlagen ist naturgemäß dem religiösen Leben selbst fremd, das sich an die überlieferte Wahrheit gebunden fühlt, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, was zu ihrem Bestande gehört. Das hat die oben dargelegten Konsequenzen, daß das normativ Gültige gegen das Variable nicht fest abgegrenzt ist und auch inhaltlich in einer gewissen Vieldeutigkeit verbleibt. Die Elastizität dieser Bindung ist es, welche die relative Freiheit der religiösen Gedankenbildung im Judentum ermöglicht und vielfach den Anschein einer vollkommenen Glaubensfreiheit erzeugt hat.

II

Der im Vorstehenden skizzierte Sachverhalt ist für die religiöse Eigenart des Judentums sehr aufschlußreich. Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum ist ganz und gar durch seinen Offenbarungsbegriff bestimmt. Die Autoritätsbildung im Judentum beruht in dieser wie in jeder anderen Beziehung auf seinem Charakter als Schriftreligion, für die auf allen Gebieten des religiösen Lebens „die Schrift“, die in dem heiligen Buch endgültig fixierte göttliche Offenbarung, oberste Autorität ist. Damit ist zunächst der geschichtliche Charakter des Offenbarungsbegriffs gegeben. Die göttliche Offenbarung ist ein geschichtlich fixierter Vorgang, in dem die religiöse Wahrheit ihre Quelle hat. Alles spätere religiöse Leben weiß sich an diesen Ursprung gebunden und findet die religiöse Wahrheit als etwas Gegebenes vor. Das ist ganz anders in den Religionen, die einen sich immer wiederholenden Offenbarungsprozeß, eine immer erneute Mitteilung der Gottheit kennen, mag diese nun bestimmten Personen kraft ihrer individuellen religiösen Begnadung oder mag sie den Inhabern eines bestimmten Amtes zuteil werden. In beiden Fällen ist das religiöse Leben von der persönlichen Autorität der Offenbarungsträger beherrscht, und der Prozeß der Mitteilung Gottes ist ein grundsätzlich unabgeschlossener. So groß auch die faktische Bedeutung der geschichtlichen Überlieferung in solchen Religionen sein mag, der Idee nach ist das religiöse Leben hier nicht auf die Geschichte gegründet. Das vorexilische Israel kennt auch diese Formen religiöser Autorität, sowohl die auf persönlicher Berufung beruhende Autorität des Propheten, wie die Amtsautorität des Priesters. Wie beide sich in der vorexilischen Zeit der Autorität der geschichtlichen Offenbarung verhalten, braucht hier nicht untersucht zu werden. Die mit dem Exil einsetzende Entwicklung läßt jedenfalls allein die geschichtliche Offenbarung als oberste Autorität bestehen. Nicht nur gilt die Offenbarung sowohl durch den Propheten wie durch den Priester bald als abgeschlossen und rückt damit selbst in die Geschichte hinein, auch für die Auffassung der Vergangenheit wird das geschichtliche

Offenbarungsprinzip in voller Konsequenz durchgeführt. Die religionsbegründende Prophetie des Mose wird auf das schärfste von der späteren Prophetie unterschieden, und in allen grundsätzlichen religiösen Fragen ist sie die Norm, an die Prophet und Priester wie jeder andere Angehörige des Judentums gebunden sind. Mit der Offenbarung an Mose gilt die für alle Zukunft verbindliche religiöse Norm als endgültig festgelegt⁸.

Dieser geschichtliche Offenbarungsbegriff bietet an sich schon die Grundlage für eine wesentlich festere oder jedenfalls doch stabilere Autoritätsbildung als sie der Gedanke einer immer erneuten göttlichen Mitteilung ermöglicht. Weit stärker noch wirkt in der gleichen Richtung die schriftliche Fixierung der Offenbarung. Was als Brauch und Sitte oder als die überkommene Vorstellungswelt einer religiösen Gemeinschaft fließend und wandelbar ist, befestigt sich, sobald es literarische Gestalt gewonnen hat. Die Buchreligionen, die eine heilige Urkunde als die das ganze religiöse Leben bestimmende Norm ansehen, stellen hinsichtlich der religiösen Autoritätsbildung in der Tat eine eigene Kategorie dar. Sie bieten die Möglichkeit, eine religiöse Idee derart festzuhalten und zu geschichtlicher Wirkung zu bringen, wie es kaum auf einem anderen Wege möglich ist. Das Judentum hat dieses Prinzip der Schriftautorität mit besonderer Bestimmtheit durchgeführt und auch sein Überlieferungsprinzip hat trotz der Möglichkeiten, die es zur interpretierenden Umbildung des Schriftinhaltes bietet, grundsätzlich die Schriftautorität nur gestärkt.

Inwieweit dieses formale Prinzip der Schriftautorität zu einer Normierung auch des Glaubensinhaltes führt, hängt freilich sehr entscheidend auch von dem Inhalt der heiligen Schriften ab, und die Besonderheit der jüdischen Entwicklung ist demgemäß nicht minder auch durch die inhaltliche Eigenart der Bibel bestimmt. Sie enthält nicht nur eine religiöse Gesetzgebung, sondern die Offenbarung einer in sich geschlossenen religiösen Ideenwelt, die freilich ohne alle begriffliche Reflexion rein in der Form religiöser Intuition auftritt, aber im Gegensatz zu aller Bildlichkeit und Phantastik des Mythos in unmißverständlicher Klarheit ausgesprochen wird. Diese in dem Gedanken des überweltlichen Schöpfergottes wurzelnde religiöse Ideenwelt wird von der Bibel selbst dem Irrwahn des Heidentums mit einer in der Geschichte der Religion bis dahin unbekanntem Exklusivität des Wahrheitsanspruchs als „die“ religiöse Wahrheit gegenübergestellt. Nach der Durchbildung des Prinzips der Schriftautorität mußte diese sich darum notwendig ebensowohl wie auf das offenbarte Gottesgesetz auch auf die offenbarte religiöse Wahrheit als den Kern der jüdischen Lehre erstrecken und sie zur Norm des Glaubens der Gemeinde machen, der sich fortan nur

⁸ Der Satz des Talmuds, daß kein Prophet befugt ist, etwas Neues zur Thora hinzuzufügen (Megilla 2b), bezieht sich zwar unmittelbar nur auf das halachische Gebiet, bringt aber die grundsätzliche Unterordnung der späteren Propheten unter die religionsbegründende mosaische Offenbarung zu klarem Ausdruck.

als Ausdruck der in der Schrift niedergelegten Wahrheit betrachtet. Das schloß freilich die Weiterbildung des Ideengehaltes der Bibel ebensowenig aus wie die des Religionsgesetzes. Aber nachdem das inzwischen zur Herrschaft gelangte Überlieferungsprinzip dazu geführt hatte, auch diese Neubildungen, wie den Glauben an die Auferstehung und an eine Vergeltung nach dem Tode, zum Bestand der ursprünglichen Überlieferung zu rechnen und mit ihrer Autorität auszustatten, nachdem ferner diese Überlieferung in ihren Hauptzügen festgelegt war, stellte sich nunmehr der Glaube der Gemeinde als ein endgültig Gegebenes dar, das jeder Angehörige der Gemeinde anzuerkennen hatte.

Daß nun aber die Normierung des jüdischen Glaubens auf dieser Stufe stehengeblieben und daß es zu keiner dogmenartigen Festlegung seines Inhaltes gekommen ist, hat man oft damit erklärt, daß es dem Judentum an einer dogmenbildenden Instanz, an einer zur Festlegung seines Inhalts befugten Behörde gefehlt habe. Nach ähnlicher Richtung geht der tieferdringende Erklärungsversuch Baecks (S. 747), der meint, das Judentum habe kein Dogma bilden können, weil es seinem Wesen nach Gemeindereligion sei, in der begrifflich der Glaube des einzelnen am Anfang stehe und Träger der Tradition sei. Daß indessen der Charakter des Judentums als Gemeindereligion eine Dogmenbildung nicht ausgeschlossen hätte, zeigt seine Entwicklung auf religionsgesetzlichem Gebiet. Auch hier steht der einzelne im gleichen Sinne am Anfang. Darum aber hat doch eine bis ins einzelste gehende Normenbildung stattgefunden. Gewiß ist Baeck damit im Recht, daß dem Judentum als Gemeindereligion das Autoritätsprinzip der Kirche fremd ist. Der einzelne empfängt die Wahrheit nicht aus der Hand der Kirche, sondern ist unmittelbar der Empfänger und Träger der göttlichen Lehre. Allein er ist in der Interpretation des göttlichen Gesetzes nicht autonom, sondern an dessen authentische Deutung gebunden. Dieser Grundsatz, für den sich der Talmud fast auf den schlichten Wortsinn der Thora berufen kann, macht auf dem Boden der Gemeindereligion eine Autoritätsbildung, eine einheitliche Regelung des religiösen Lebens der Gemeindeangehörigen möglich⁹. Er ist zunächst die Grundlage für die Autorität des Synhedrions, das von einer kirchlichen Behörde im eigentlichen Sinne indessen dadurch scharf unterschieden bleibt, daß es nicht kraft eigenen Rechtes, sondern nur als die von der Thora legitimierte Interpretationsinstanz Anerkennung seiner Bestimmungen zu fordern hat. Er ermöglicht aber, daß auch nach Auflösung jeder Zentralbehörde und jeder organisatorischen Einheit des Judentums eine Regelung der religiösen Praxis durch die Autorität der durch ihre Sachkunde legitimierten Gelehrten weiter bestehen bleibt. Diese auf dem Boden der Gemeindereligion erwachsene Art der Autoritätsbildung war ihrem Wesen nach ebensogut auf dogmatische wie auf religionsgesetzliche Fragen an-

⁹ Sifre zu Deuteronomium 17, 10, 11; b. Sanhedrin 87 a; vgl. Mischne Thora, Hilhot Mamrim, Kap. I.

wendbar und hätte eine authentische Auslegung der Lehre auch in dogmatischer Beziehung ermöglicht. Nachdem diese freilich im Talmud unterblieben war, konnte sie von den späteren Gesetzeslehrern, die ihre Autorität nur auf den Talmud stützen konnten, nicht mehr nachgeholt werden, so daß es damals wirklich an einer dogmenbildenden Instanz fehlte. Dagegen waren im talmudischen Zeitalter die äußeren Möglichkeiten zur Dogmenbildung durchaus vorhanden.

Daß sie unterblieben ist, hängt nicht mit der Art des Aufbaus der jüdischen Religionsgemeinschaft, sondern mit dem Inhalt der jüdischen Religiosität zusammen. Auch darauf ist bereits mehrfach hingewiesen worden, und ich kann mich insbesondere Baecks diesbezüglichen Ausführungen (oben S. 747 f.) in allem Wesentlichen anschließen. Alle spezifischen Motive, die zur Festlegung eines Glaubensbekenntnisses Veranlassung geben konnten, waren dem talmudischen Judentum fremd. Zur Aufrechterhaltung der Einheit im Glauben der Gemeinde reichte die früher geschilderte Art der Normierung völlig aus, weil es dogmatische Lehrstreitigkeiten, die eine Entscheidung gefordert hätten, kaum gab. Zur Abwehr der von außen kommenden oder aus dem talmudischen Judentum herausführenden religiösen Strömungen wie des Sadduzäismus, des Christentums oder der antinomistischen Gnosis waren andere Mittel als eine dogmatische Festlegung des Judentums erforderlich. Allenfalls galt es, einzelne angefochtene Glaubenslehren im Glauben der Gemeinde zu befestigen. Zu Glaubensstreitigkeiten im Inneren des talmudischen Judentums selbst aber haben diese Bewegungen nicht geführt. Die Verschiedenheiten in den hagadischen Spekulationen über die religiösen Grundfragen aber ließen das, was als der gemeinsame Glaube der Gemeinde galt, unberührt und forderten zu keiner autoritativen Entscheidung heraus.

Damit aber berühren wir schon ein anderes, tieferliegendes, Moment. Das Judentum brauchte keine dogmatische Fixierung seines Glaubensinhaltes, weil es dem Glauben nicht die Erlösungsbedeutung zuschreibt, die im Christentum die Entwicklung des Dogmas veranlaßt. Der Glaube an Gott, seine Lehre und seine Verheißungen ist gewiß auch im Judentum Grundelement der Frömmigkeit und damit Voraussetzung des Heiles. Aber die Vorstellung von einer Erlösung durch den Glauben, sei es im Sinne der christlichen Rechtfertigungslehre, sei es im Sinne eines gnostischen Glaubensbegriffes, ist dem Judentum fremd, und damit fehlt ihm die Veranlassung, den Inhalt des rechten Glaubens begrifflich zu explizieren und autoritativ festzulegen. Die Anerkennung des Glaubens an den Inhalt der Thora und der Überlieferung, die es von seinen Bekennern verlangt, setzt keine begriffliche Explikation dieses Inhalts voraus. Charakteristischerweise ändert sich das in dem Augenblick, als im Mittelalter unter dem Eindruck der aristotelischen Schulphilosophie die rechte Erkenntnis Gottes zur Bedingung der Gemeinschaft mit ihm und des ewigen Lebens gemacht wird. Die Fixierung der Dogmen des Judentums bei Maimonides und einem Teile seiner Nach-

folger will die zum Heile führende rechte Erkenntnis festlegen. Die Intellektualisierung des Glaubensbegriffes führt zur Fixierung des Glaubensinhaltes. Das talmudische Judentum aber kennt zwar auch vielfache Reflexion über den Glaubensinhalt, aber diese Reflexion geht nicht in den Glauben selbst ein. Auch in seiner talmudischen Phase bleibt das Judentum naive Religion und hat deshalb keinen Antrieb zur begrifflichen Explikation seines Gehaltes in sich.

III

Wir haben das überlieferte Judentum trotz aller Wandlungen, die es seit dem talmudischen Zeitalter durchgemacht hat, als eine einheitliche Größe behandeln können. Denn die geschilderte Form der Glaubensnormierung hängt so eng mit dem Offenbarungs- und Überlieferungsglauben des Judentums zusammen, daß sie sich mit ihm durch alle diese Wandlungen hindurch erhalten hat. Sie besteht auch im gegenwärtigen Judentum überall da noch fort, wo der Glaube an den göttlichen Ursprung der schriftlichen und mündlichen Lehre im Sinne des traditionellen Offenbarungsbegriffs die Grundlage des religiösen Lebens bildet. Dabei fehlt es heute an den Möglichkeiten der Deutung und Umdeutung des Bibelwortes, deren sich der mittelalterliche Rationalismus in voller Gutgläubigkeit bedienen konnte. Die strengere philologische Bindung an das Bibelwort hat auch eine engere religiöse Bindung zur Folge. Die Schwierigkeit, etwa den Entwicklungsgedanken der modernen Naturwissenschaft oder auch nur die heutigen Vorstellungen vom Alter der Erde mit dem biblischen Schöpfungsbericht in Einklang zu setzen, ist infolgedessen ungleich größer als die Überbrückung ähnlicher Gegensätze für einen mittelalterlichen Denker war. Doch ist hier nicht der Ort, auf diese Problemlage und die Möglichkeiten, ihrer Herr zu werden, im einzelnen einzugehen.

Dagegen haben wir noch in Kürze darzulegen, daß sich die Sachlage von Grund aus ändert, sobald der Glaube an die Verbalinspiration der Thora und an den sinaitischen Ursprung der mündlichen Lehre aufgegeben wird. Mit der Preisgabe dieser Form des Offenbarungsglaubens hört die Bibel und erst recht die Überlieferung auf, in dem Sinne Norm des Glaubens zu sein, daß jeder ihrer Sätze autoritär bindend ist. Der freiere Inspirationsbegriff, der an Stelle des Gedankens der Verbalinspiration tritt, enthält seinem Wesen nach keine Bindung an den Wortlaut der Bibel mehr in sich. Die Glaubenswelt des Judentums rückt außerdem in das Licht der geschichtlichen Entwicklung. Es ist nunmehr evident, daß sie in der Bibel selbst eine starke Entwicklung durchgemacht hat und daß wichtige religiöse Prinzipien erst der nachbiblischen Zeit angehören. Die Konsequenzen, die sich aus der Aufgabe des alten supranaturalistischen Offenbarungsbegriffes ergeben, sind in dieser Beziehung im Judentum grundsätzlich genau die glei-

den wie in den christlichen Kirchen. Das wird nur darum nicht immer mit voller Klarheit erkannt, weil sich diese Konsequenzen im Judentum sehr viel stärker für das Religionsgesetz als für den Glaubensgehalt seiner Lehre geltend machen. Der Kampf der religiösen Richtungen bewegt sich im Judentum nicht wie im Christentum primär auf dogmatischem, sondern auf religionsgesetzlichem Gebiet. Die Grundgedanken des biblischen Monotheismus, der Glaube an die sittliche Freiheit des Menschen, an seine Bestimmung zu einem ewigen Leben und an ein kommendes Gottesreich sind den verschiedenen religiösen Richtungen des Judentums gemeinsam geblieben. Man braucht es darum einer modernen Darstellung des Glaubensgehaltes des Judentums in entscheidenden Partien kaum anzumerken, welcher religiösen Richtung der Autor angehört. Allein darum ist der Bruch mit dem autoritären Religionsbegriff doch auch in dogmatischer Beziehung keineswegs ohne Konsequenzen geblieben. Ganz wie in den christlichen Kirchen hat sich die Stellung zu dem Schöpfungsbericht und den Wundererzählungen der Bibel gewandelt. Ohne auf diese allgemeinen Probleme einzugehen, will ich nur zwei Punkte erwähnen, die in den Kämpfen um die Reform des Gebetbuchs eine bedeutsame Rolle gespielt haben: die Aufgabe des Auferstehungsglaubens und die Wandlungen im Glauben an die messianische Zukunft. Der Glaube an eine körperliche Auferstehung hat sich ohne die Stütze, die ihm die dogmatische Autorität der Überlieferung gab, nirgends behauptet, ja er ist fast ganz aus dem Bewußtsein weiter jüdischer Kreise geschwunden. Innerlich hat er schon im Mittelalter einem Denker wie Maimonides offenbar wenig bedeutet, aber bei ihm bleibt er als ein Bestandteil der überlieferten jüdischen Lehre gleichwohl dogmatisch in Kraft. Der messianische Glaube als solcher ist allen Richtungen des Judentums gemeinsam, aber sein Inhalt hat doch eine wesentliche Wandlung durchgemacht. Man sieht sie gewöhnlich darin, daß der Glaube an den persönlichen Messias aufgegeben und nur der an die messianische Zeit zurückgeblieben ist. Allein damit ist die Umbildung der messianischen Vorstellung keineswegs erschöpft. Mit dem Glauben an einen persönlichen Messias ist auch die Vorstellung geschwunden, daß das messianische Gottesreich durch eine einmalige göttliche Wundertat begründet werden und an Stelle des gegenwärtigen Weltzustandes treten wird. Das messianische Gottesreich gilt als das Endziel, dem die sittliche und religiöse Entwicklung der Menschheit zustrebt. Diese Umbildung der messianischen Idee in den sittlich-religiösen Fortschrittsgedanken, für die es in der jüdischen Tradition gewiß nicht an Anknüpfungspunkten fehlt, ist von außerordentlich eingreifender Bedeutung. Sie hat dem Judentum vor allem eine durchaus veränderte Stellung zu der gegenwärtigen Welt gegeben. Diese wird nicht durch die ganz andere Welt der messianischen Zukunft, in der sich Israels Bestimmung verwirklicht, abgelöst und ist für Israel nicht nur der Schauplatz, auf dem es zu leiden und sich für die künftige Erlösung zu bewähren hat, sondern sie selbst soll sich zur messianischen Welt entwickeln, und in

ihr hat Israel eine religiöse Aufgabe zu erfüllen. Für die Eingliederung des Judentums in die moderne Kulturwelt, für seine aktive Mitarbeit an ihren Aufgaben, wird damit die religiöse Grundlage gegeben.

Doch gleichgültig, wie hoch man die Bedeutung dieser tatsächlichen Wandlung im Inhalt des jüdischen Glaubens einschätzt, grundsätzlich ist jedenfalls die Bindung an die Autorität der Überlieferung auch in dogmatischer Beziehung geschwunden und die überkommene Form der Glaubensnormierung hat ihre Grundlage verloren. Der im einzelnen viel Wertvolles enthaltende Aufsatz Goldmanns: „Die dogmatischen Grundlagen der jüdischen Religion“ (Monatsschrift Bd. 70, 440 ff.) leidet an dem prinzipiellen Fehler, daß er diesen Gegensatz zu verwischen und den Begriff des Dogmas so zu bestimmen sucht, daß er für die verschiedenen Auffassungen gleichmäßig paßt. Er baut, um das zu erreichen, seine Dogmenlehre auf einen Begriff der Göttlichkeit der Thora auf, der ihre Verbalinspiration und die unvergängliche Geltung aller ihrer einzelnen Lehren fallen läßt und nur die Einheitlichkeit und Verbindlichkeit ihres „Geistes“ festhält (S. 445). Diesen Begriff auch dem überlieferten Judentum unterzulegen ist natürlich schlechterdings unmöglich. Gleichviel, wie alt das Prinzip der Verbalinspiration ist –, daß es weit älter ist als Rabbi Akiba und in dem Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern bereits vorausgesetzt wird, steht außer Frage –, seit seiner Entstehung hat es jedenfalls das überlieferte Judentum beherrscht, und es geht nicht an, diesem einen Begriff der Göttlichkeit der Thora von „anderer, tieferer Bedeutung“ zuzuschreiben. Für die geschichtliche Erkenntnis des überlieferten Judentums ist ein solcher liberalisierter Begriff der Göttlichkeit der Thora ohne Zweifel irreführend. Tatsächlich ist dieser Begriff bei Goldmann auch nur scheinbar historisch, in Wahrheit aber normativ gemeint, d. h. er will den religiös bedeutsamen Kern des Inspirationsbegriffs festhalten, um mit seiner Hilfe den bleibend gültigen Gehalt der jüdischen Lehre festzulegen.

Das diesem Versuch zugrunde liegende Motiv ist durchaus berechtigt. Die Aufgabe des alten Autoritätsprinzips stellt die jüdische Theologie vor die Notwendigkeit, mit anderen Mitteln ihren Glauben als jüdischen auszuweisen und zwischen Jüdischem und Nichtjüdischem die Grenze zu ziehen. Das Problem hat innerhalb des Judentums keine allzugroße praktische Bedeutung erlangt, weil in den Grundprinzipien des jüdischen Glaubens tatsächlich kein Wandel eingetreten und die Einheit des Glaubens im Judentum, soweit es überhaupt noch religiös bestimmt ist, unerschüttert geblieben ist. Allein das ändert an der theoretischen Bedeutung des Problems nichts. Seine Lösung liegt in dem Begriff des „Geistes“ oder des „Wesens“ des Judentums, der mit Recht von der neueren jüdischen Religionsphilosophie ihrer Arbeit zugrunde gelegt wird. Die Übereinstimmung mit Geist und Wesen der jüdischen Lehre verbürgt den jüdischen Charakter unseres Glaubens. Aber freilich sind diese Begriffe theoretisch außerordentlich schwierig. Eine klare Bestimmung des

Wesensbegriffes ist, wie seine Diskussion in der christlichen Theologie zeigt, eine überaus komplizierte Aufgabe, die hier auch nicht andeutend in Angriff genommen werden kann. Nur das eine ist zum Abschluß unserer jetzigen Erwägungen noch zu sagen: mit Hilfe des Wesensbegriffes läßt sich nicht, wie es bei Goldmann oft scheint, eine neue autoritative Normierung des Glaubensinhaltes erreichen. Die Kriterien, die zur Bestimmung des Wesensbegriffs führen, sind innere und als solche notwendig „subjektiv“. Das gilt schon von der rein historischen Wesensbestimmung, erst recht von ihrer normativen Verwertung. Diese Subjektivität aber schließt eine autoritäre Bindung des Glaubens offensichtlich aus. Auch wo die Loslösung von dem alten Autoritätsprinzip den Inhalt des Glaubens ungeändert läßt, wird doch sein Geltungscharakter ein wesentlich anderer. Nicht nur die Anerkennung der inhaltlichen Wahrheit der Glaubensprinzipien, sondern auch die Bejahung ihres jüdischen Charakters wird Sache der persönlichen Einsicht und religiösen Überzeugung. Das wird um so deutlicher, je mehr man begreift, daß das Wesen des Judentums nicht in einer Reihe von einzelnen Glaubenssätzen besteht, sondern in einer einheitlichen religiösen Grundüberzeugung, die den Glaubenssätzen zugrunde liegt und ihnen erst ihren religiösen Sinn verleiht. Diese Glaubensüberzeugung aus ihrem vorstellungs- und gedankenmäßigen Ausdruck herauszulösen ist die entscheidende Aufgabe der Wesensbestimmung, die es erst ermöglicht, die Vielheit der Einzellehren als Ausdruck eines einheitlichen religiösen Sinnes zu begreifen und in der wechselnden begrifflichen Darstellungsform den konstanten religiösen Gehalt festzustellen. Sie ist darum auch die Grundlage der Entscheidung darüber, ob bestimmte Einzellehren notwendig mit dem Wesen des Judentums verbunden sind. Diese Fassung der Aufgabe läßt den subjektiven Charakter der Wesensbestimmung noch deutlicher hervortreten, eine Subjektivität freilich, die keine Angst vor Willkür und individuellem Belieben zu erzeugen braucht. Statt einer theoretischen Begründung dieser Tatsache genüge der Hinweis auf das tatsächliche Ergebnis der bisherigen Forschung, die im wesentlichen dem geschilderten Verfahren gefolgt und dabei zu einer bemerkenswerten Übereinstimmung in der Auffassung des Judentums gelangt ist. Wichtiger aber noch als diese Übereinstimmung in der wissenschaftlichen Bestimmung des jüdischen Glaubens ist die Einheit, die sich im Glauben selbst erhalten hat. Die an die Stelle der äußeren Normierung des Glaubens getretene innere Bindung an die religiösen Grundüberzeugungen des Judentums hat sich als fest genug erwiesen, um dem Judentum seine einheitliche Glaubensgrundlage zu erhalten.

JULIUS GUTTMANN

- 1880 Am 15. April in Hildesheim geboren. Sohn des Rabbiners und Historikers der jüdischen Religionsphilosophie Jakob G.
- 1898–1904 Studium am Jüdisch-theologischen Seminar und an der Universität in Breslau.
- 1903 Dr. phil. Breslau. Dissertation: *Der Gottesbegriff Kants*, I, 38 S.
- 1905 *Hermann Cohens Ethik*. MGWJ (49), 385–404.
- 1906 *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*. Ergänzungshefte der Kantstudien, 104 S.
- 1907 *Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter*. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. (10), 36 S.
- 1908 *Kant und das Judentum*. Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig, 41–61.
- 1910–1918 Privatdozent mit Titularprofessur in Breslau.
- 1911 *Kants Begriff der objektiven Erkenntnis*. Breslau, 276 S.
- 1911 *Das Verhältnis von Religion und Philosophie bei Jehuda Halevi*. Festschrift Israel Lewy. Breslau, 327–358.
- 1912 *Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus*. Judaica. Festschrift Hermann Cohen. 515–534.
- 1913 *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Archiv für Sozialwissenschaft, (36), 149–212.
- 1915 *Chasdai Crescas als Kritiker der aristotelischen Physik*. Festschrift Jakob Guttman. 28–54.
- 1919–1934 Dozent für Religionsphilosophie an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.
- 1922 Leiter des Forschungsinstituts der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.
- 1922 *Der Wiederaufbau Palästinas im Zusammenhang der jüdischen Geschichte*. Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur. (24), 63–89.
- 1922 *Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken*. Festschrift z. 50jähr. Bestehen der Hochschule f. d. Wissenschaft d. Judentums in Berlin. 145–216.
- 1923 *John Spencers Erklärung der biblischen Gesetze in ihrer Beziehung zu Maimonides*. Festschrift David Simonsen. 258–276.
- 1924 *Einleitung (Hebr.) zu Abraham bar Chijja, Megillat Ha-Megalle*. I–XLI. Spanisch: *Abraham bar Hiyya. Libre revelador*. Barcelona 1929.
- 1925 *Max Webers Soziologie des antiken Judentums*. MGWJ (69), 195–223.
- 1927 *Elia del Medigos' Verhältnis zu Averroes in seinem Bechinat ha-dat*. Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New York, 192–208.
- * 1927 *Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum*. MGWJ (71), 241 bis 255.
- 1927 *Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides*. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. Gießen, 61–90.
- 1929 *Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. Festgabe zum 10jährigen Bestehen der Akademie. 3–17.

- 1929 *Levi ben Gersons Theorie des Begriffs*. Festschrift Jüd.-theol. Seminar in Breslau, II, 131–149.
- 1931 *Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-Politischer Traktat*. Hochschule f. d. Wissenschaft d. Judentums. Berlin, Bericht, 31–67.
- 1932 *Die Idee der religiösen Gemeinschaft im Judentum*. Hochschule f. d. Wissenschaft d. Judentums. Berlin, Bericht, 55–65.
- 1933 *Die Philosophie des Judentums*, München, 412 S. (Hebr. Übersetzung, Jerusalem 1951, 435 S.)
- 1934–1950 Professor für jüdische Philosophie an der Hebräischen Universität in Jerusalem.
- 1934 *Zur Kritik der Offenbarungslehre in der islamischen und jüdischen Philosophie*. MGWJ (78), 456–464.
- 1935 *Ha-Motivim ha-datiim ba-Philosofia schel Ha-Rambam*. Hosafa Le-Haaretz 4797.
- 1935 *Das Problem der Willensfreiheit bei Hasdai Crescas und den islamischen Aristotelikern*. Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut, New York, 325–349.
- 1936 *Zu Gabirols allegorischer Deutung der Erzählung vom Paradies*. MGWJ (80), 180–184.
- 1938 *Deot Ha-Philosofim ha-jewanim al mahut ha-nefes chel R. Saadia Gaon*. Sefer Magnes. Jerusalem, 80–88.
- 1939 *Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides*. MGWJ (83), 406–430.
- 1941 *Jessodot ha-machsawa schel Rabbi Nachman Krochmal*. Knesset VI, 259–286.
- 1942 *Le-cheker ha-mekorot schel sefer ha-Ikkarim*. Sefer sikkaron Gulak-Klein. 57–75.
- 1944 *Esistenza we-Idea*. Hagut, Teschura le-S. H. Bergman. 153–173.
- 1945 *Mischnato schel Jizchak Albalag*. Louis Ginzberg Jubilee Volume II, 75–92.
- 1950 *Lisch'elat ha-mekorot schel Chiwi Ha-Balkhi*. Alexander Marx Jubilee Volume II, 95–102.
- 1950 Am 19. Mai in Jerusalem gestorben.
- 1955 *Dat u-Madda*. Aufsätze und Vorträge ins Hebräische übersetzt von S. Esh. Jerusalem, 319 S.
- 1958 *Dewarim al ha-Philosofia schel ha-dat*. Vorlesungen. Jerusalem, 102 S.

Bibliographie: B. Schochetman, Kitwe Professor Jizchak (Julius) G. (1903–1950) In: Ijzun II. Jerusalem 1951, 11–19. Dazu Nachtrag von Sha'ul Esh, ebenda, 182–184.

HERMANN COHEN

DIE VERSÖHNUNGSIDEE *

Die Idee der Versöhnung bezieht sich auf drei Hauptgebiete der menschlichen Kultur: die Religion, die Sittlichkeit in Recht und Staat und auf die Kunst. Denn sie bedeutet erstens die Versöhnung zwischen Mensch und Gott, zweitens zwischen Mensch und Mensch, drittens die Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Diese drei Arten lassen sich jedoch nur begrifflich unterscheiden, nicht sachlich trennen. Nur in Vereinigung vollziehen sie die Aufgabe der Versöhnung. Im Ursprung der Kultur sehen wir daher auch die Anfänge der Sittlichkeit mit der Religion verbunden an dem Problem der Tragödie arbeiten. So führen die Anfänge der mit der Kunst verbundenen Religion auf einen Urzustand der Sittlichkeit zurück, der für die dreifache Bedeutung der Versöhnung charakteristisch ist.

Der Fortschritt der griechischen Religion hängt mit der Ausbildung der sogenannten orphischen Theologie zusammen. Diese aber ist nicht unabhängig von der orientalischen Spekulation. Und wir können auch in den Anfängen der israelitischen Geschichte wie bei den Griechen eine Stufe erkennen, auf welcher der Gedanke der Versöhnung noch nicht vorhanden ist. Wie die Griechen jener Urzeit sich unbefangen der Lust und Freude vor ihren Göttern hingeben, so freuen sich auch die Israeliten in den Anfängen ihres Kultus nicht sowohl *vor* ihrem Gotte als vielmehr *mit* ihm. Diese Anfänge bilden die erste Stufe des Opferkultus. Der Ursprung des Opfers liegt nicht in dem Gedanken, die Gottheit, die durch menschliches Unrecht verletzt ist, durch eine Gabe, als ein Zeichen der Reue, zu versöhnen; sondern in dem naiven Gefühl der Gemeinschaft der Menschen mit ihren Göttern. Wie die Glieder einer Familie und eines Stammes miteinander schmausen, so ist die erste Form des Opfers ein Mahl. Nicht Entsagung wird dabei geübt, sondern Verschwendung, als Schaustellung von Kraft und Besitz. Höchstens können die Opfer dazu dienen, in den Bund, welchen die Gäste bei diesen Opfermahlen untereinander schließen, auch Gott mit einzuschließen. So entsteht auf dieser Stufe des Opfers der Gedanke des Bundes. In dieser ganzen breiten Mythenschicht ist das Opfer noch außer Zusammenhang mit der Versöhnung, die noch nicht da ist. Der Gott, *mit* dem, nicht dem geopfert wird, ist nicht Zielpunkt der Versöhnung. Der Mensch denkt sich noch eins mit seinem

* Jüdische Schriften, Berlin 1924, Bd. I, 125–139.

Gott, weil er noch nicht entzweit ist mit sich selbst. Erst muß er zwei Seelen in der eigenen Brust fühlen lernen, um als ein höheres Wesen Gott von sich zu trennen: und um dadurch wieder die verlorene Einheit in sich selbst zu finden.

Die Propheten sind es, welche diesen Zwiespalt des Menschen mit sich selbst erwecken. Aber der Widerspruch im Menschen selbst war nicht der erste Angriff ihrer Sittenpredigt. Im Zusammenhang mit der großen Politik eifern sie gegen das bürgerliche Unrecht, suchen also den Widerspruch fühlbar zu machen, in dem der Mensch zum Menschen steht. So kommen sie zum Angriff auf das nationale Opfer. Nicht etwa einen Mißbrauch des Opfers geißelt Amos. Sein Stachel trifft den Widerspruch in dieser Art von Gottesdienst überhaupt. In der ganzen Lebensführung des Menschen soll die Verehrung Gottes zum wahrhaften Ausdruck kommen. Gegen diese neue Ansicht vom Gottesdienst tritt das Opfer in grellen Kontrast. Und als das Opfer später den blutigen Charakter der Furcht und der Entsagung annimmt, da wird der Eifer der Propheten um so bitterer. Im Gegensatz gegen das Böse, als eine Macht im Wesen der Gottheit, kommt der prophetische Gott zu seiner wahren Reife. Gott ist nicht nur der Allmächtige, sondern der Gerechtigkeit und Liebe übt, und Gerechtigkeit und Liebe fordert, und nichts anderes. Der einzige Gott fordert keinen sogenannten Gottesdienst für sich selbst; sondern allein und ausschließlich Recht und Sittlichkeit.

Die Propheten bekämpfen das Opfer kraft der sittlichen Ideen der Zehn Gebote. In deren Mittelpunkt steht das Gesetz des Sabbat, der Eckstein sozialer Sittlichkeit: auf daß dein Sklave und deine Sklavin ruhe gleich wie du. Vom Opfer, das am Sabbat gebracht werde, schweigen die Zehn Gebote, wie sie vom ganzen Opferkultus nichts wissen. Die prophetische Gottesidee entdeckt eine neue Sünde und eine neue Sühne: die monotheistische Versöhnung.

Sie hat zur Voraussetzung die Erkenntnis des Unrechts im Verhältnis der Menschen untereinander. Dieses Unrecht gegen die Menschen, das ist das Unrecht gegen Gott. Die Versöhnung mit dem neuen, dem wahren Gott erfolgt dadurch allein, daß Neid und Haß unter den Menschen beseitigt werden. Diese Laster spalten den Menschen in zwei Seelen oder zwei Triebe. Die Versöhnung von Mensch und Mensch führt zur Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Und in diesen beiden Arten der Versöhnung vollzieht sich die prophetische Idee der Versöhnung des Menschen mit Gott.

Indessen läßt es sich historisch verstehen, daß auf eine so radikale Weise die prophetische Versöhnungsidee sich nicht durchzusetzen vermochte. Der große Aufschwung, den das Volk und seine Propheten im Exile nahmen, ist begleitet von einem energischen Interesse für den priesterlichen Kultus. Es wäre aber unhistorisch gedacht, wenn wir in dieser Richtung auf den Kultus schlechterdings nur ein Hemmnis der prophetischen Sittlichkeit sehen wollten. Die unbefangene Prüfung des Tatbestandes läßt deutlich Licht und

Schatten in dieser prophetischen Entwicklung erkennen. Ist doch der erste Urheber derselben der Priester und Prophet Jecheskel. Er läutert einen Grundbegriff in der Ansicht von der Versöhnung; einen Begriff, der im Dekalog selbst noch nicht zu unzweideutiger Bestimmung gekommen war. „Denn ich . . . bin ein eifriger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern ahndet, am dritten und vierten Geschlecht, wenn auch sie mich hassen.“ So übersetzt die gesamte jüdische Tradition nach der Erklärung des Talmud: „wenn sie in ihren Händen das Werk ihrer Väter ergreifen“. Die Übersetzung „derer, die mich hassen“ ergibt sich auch aus dem Zusammenhang als eine falsche. Die Steigerung schon spricht gegen sie: „der aber Liebe erweist ins tausendste Geschlecht denen, die mich lieben“. Die Liebe bis ins tausendste, die Strafe nicht über das vierte Geschlecht hinaus. Der wahre Gott ist ein Gott der Liebe. Immerhin aber besteht hier doch noch die Spur eines Zusammenhanges zwischen dem Verhalten des einzelnen und dem Schicksal der Geschlechter. Das ist der mythisch-tragische Gedanke von dem Zusammenhang der Familien in Schuld und Leiden. Dieser Urgedanke, den auch die neuere Zeit von der Antike aufgenommen, er sollte entwurzelt werden.

Es war bereits Sprichwort in Jerusalem: „Die Väter haben unreife Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder werden stumpf davon.“ Gegen diese Volksweisheit eifert Jecheskel. Der Sohn leidet nicht für den Vater, der Vater nicht für den Sohn; dem schlechten Sohne des tugendhaften Vaters geht es übel, dem guten eines schlechten wohl. „Die Seele, welche sündigt, sie soll sterben.“ Auf diesem Gedanken beruht die Sittenlehre des Selbstbewußtseins. Die Erfassung dieses Gedankens ist der fundamentalste Fortschritt der ganzen Versöhnungslehre. Die Seele, das ist die Person, das Individuum. Die Person unterscheidet den Menschen von einem Gliede in der Kette seines Geschlechtes. Durch die Sünde wurde dieser Begriff des sittlichen Individuums entdeckt. Er wurde für die Tugend entdeckt, aber in der Tugend konnte er nicht entdeckt werden. Das ist das große ethische Verdienst in dem Satze: „die Seele, welche sündigt . . .“ Das Individuum sündigt. Die Sünde fordert ein Individuum. Und so kann diese Seele, diese Person, dieses Individuum auch die Kraft und die Freiheit zur Sittlichkeit erlangen.

Der Mann, welcher eine so tiefe Reform der Volksmoral durchführte, er war zugleich der Urheber des Opferkultus als des Tempeldienstes, in dem die politische Form des alten Judentums bestand. Von dieser Tatsache sollte die Bibelkritik ausgehen. Es ist wahr, daß die Opfer nunmehr mit der peinlichen Genauigkeit eines kirchlichen Zeremoniells bestimmt wurden, nach Ort und Zeit, nach Stoff und Handlung. Es ist wahr, daß das Opfer dadurch als das Hauptgeschäft des ganzen religiösen Daseins erscheinen konnte. Aber es ist dadurch zugleich der Gedanke in Fleisch und Blut übergegangen, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott nicht in einer festlichen Feier-

stunde und nicht nach zufälligem persönlichen Anlaß sich bilden dürfe, sondern beständig das Leben des Menschen erfüllen müsse. Die Sünde suchte die Sühne durch Opfer in der Richtung auf Gott. Der Gottesdienst des Opfers sollte die Sittlichkeit schärfen, die Erkenntnis der Sünde als der Vorbedingung zur Sittlichkeit.

Wir finden daher in Verbindung mit dem neuen Opferdienst andere neue Mittel des Gottesdienstes zur Förderung der Sittlichkeit. In dieser Zeit möchte das *Gebet* entstanden sein, welches in den Psalmen den mächtigsten Ausdruck des menschlichen Gemütes erobert hat. Es gibt keinen schwereren Kampf für das menschliche Herz, als den, der Zweifel erregt, als wäre all unser Glaube an die Macht des Guten eitel Wahn und alle unsere Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit Illusion. Zu dieser Höhe der sittlichen Zuversicht führt das Gebet empor. Gott ist der Fels, an den sich die sittliche Fernsicht klammert. Dieser Bedeutung des Gebetes für die Verwirklichung des Guten auf Erden entspricht die Wortbedeutung: ringen, kämpfen, daher auch einschreiten, wie ein Anwalt. Das Wort hat dieselbe Bedeutung wie die Wurzel im Worte Israel. Ringen der zwei Seelen in der Brust des Menschen, der zweifelnden, realistischen und der an die Verwirklichung der Idee glaubenden – das ist das Gebet.

Dieses Gebet fehlt dem Polytheisten, obschon keine historische Form so starr ist, daß sie nicht Keime einer anderen Form aufkommen ließe. Der Grieche trifft eine Auswahl unter den Göttern, an welchen Gott das jeweilige Gebet sich am passendsten richten dürfte. Solche Erwägung zerstört die Weihe des Gemütes. Auch der Tempel ist nicht für die Betenden da – die hätten nicht Platz darin –, sondern für das Götterbild. Und so viele der Tempel und der Vorplätze für das Opfer waren, die menschliche Person konnte in ihnen allen nicht ihre eigene Einheit finden. Diese Einheit der Seele ist die Losung des Gebetes. Die Vielheit der Orte ließ die Einheit nicht zum Vorschein kommen. Der erste große Schritt, den die neue Opfergesetzgebung tat, war das Verbot des Höhenkultus und die Beschränkung des Opferdienstes auf Jerusalem.

Freilich war diese religiöse Tat zunächst eine nationale. Die Sehnsucht der Verbannten nach Heimat und Vaterland hat sie veranlaßt. Aber sie ist doch auch aus einer Gesinnung heraus entsprungen, welche das Opfer sich zu entwöhnen bereits angefangen hatte; denn im Exil fanden die Versammlungen am Sabbat statt und waren Gottesdienste ohne Opfer. Es ist daher zugleich ein Zeichen der Loslösung von jener heidnischen Identität zwischen Gottesdienst und Opfer: daß nur in Jerusalem und nur im Tempel dort das Opfern fortan gestattet sein, an jedem anderen Orte aber als Götzendienst gelten sollte. Zugleich unter der Macht dieser neuen Gesinnung erstreben die Propheten des Exils die Wiederherstellung des Einheitsstaates auf der Grundlage der Einheit des Kultus. Sie haben dabei die Aristokratie der Priester nicht lahmlegen können, die sie daher von neuem bekämpfen müssen. Aber es

befestigt sich so ihr Grundgedanke: „Ihr sollt mir ein Priesterreich sein und ein heilig Volk.“ Im Prinzip ist der Unterschied zwischen Priester und Laie erstickt: „es werde das Volk wie der Priester.“ Die Organisation des Priesterkultus trug die Keime seiner Selbstaflösung in sich. Die Entwicklung der Messiasidee hat dabei wesentlich mitgewirkt, die Berufung aller Völker zum neuen Gottesdienste. In Jerusalem nur soll eine Stätte sein. Aber alle Völker sollen dahin wallfahrten. So wird Jerusalem durch den geographischen Umfang als lokaler Inhalt tatsächlich aufgehoben. Es wird zum Vereinigungspunkt der monotheistischen Menschheit. „Mein Haus, ein Haus des Gebets für alle Völker soll es genannt werden.“ Nach dem Talmud werden 70 Fest-Ganzopfer angeordnet für die 70 Völkerschaften. So wird der Partikularismus der nationalen Einheit, der durch die einheitliche Opferstätte gekräftigt werden sollte, durch das Zusammenwirken des Messianismus mit der Opfergesetzgebung zugleich wieder erschüttert. Und so ist hier ein grundlegender Begriff zustande gekommen. Das Volk sollte verjüngt werden. Entstanden aber ist die *Gemeinde*. Die Gemeinde Gottes ist nicht nur der Sonderbund der Gläubigen. Sie ist im prophetischen Begriffe die Vereinigung der Menschen über Stände und Völker zur Einheit des Gewissens, zur Einheit der sittlichen Menschheit.

Das Anstößigste in dem ganzen Opferinstitut ist der Priester selbst als Stand und Kaste, und zumal der Hohepriester mit seiner politischen Macht. Aber auch hier hat das scheinbare Hemmnis der freien Sittlichkeit zur tiefsten Förderung derselben geführt. Da der Priester nämlich allein bei dem Opfer fungierte, so trat die opfernde Privatperson dadurch in den Hintergrund; sie braucht nicht einmal dabei zu sein. Anscheinend wird dadurch der Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Opfer gelockert. Der Mensch trat zurück hinter den Priester. Aber der Priester war nicht allein Priester, sondern zugleich Arzt und öffentlicher Aufsichtsbeamter der großen hygienischen Maßnahmen, die daher im Zusammenhang mit dem Opferkultus entstanden. Von Anfang an war er der Richter. Und so übernahm er nun hier in einer neuen Form das Amt des Strafrichters, eines negativen, und doch nicht eines freisprechenden. Den Zweck aller Strafe sollte er zur Darstellung bringen: die Besserung, die Versöhnung. Das irdische Gericht wurde nicht abgeschafft; aber man darf darum nicht etwa denken, der Priester-Richter trete nur da als Ergänzung für den Strafrichter ein, wo das Vergehen den sakralen Hokuspokus betraf. Es bildet sich vielmehr aus diesem Zeremoniell ein Grundbegriff des sittlichen Bewußtseins: der Begriff der *Schegaga*, der Sünde ohne Wissen. Es ist nicht etwa Unkunde des Gesetzes, was diese bedeutet, sondern der Ausschluß der Absicht. Den ersten Anlaß zu diesem Gedanken mag das Geschehnis gebildet haben, daß man von einem Verbrechen den Täter nicht kannte. Nach antikem Glauben bedarf in solchem Falle der Ort der Reinigung. Auch im Pentateuch ist die Bedeutung der *Schegaga* aus solchem Anlaß zu erkennen. Allmählich aber hat er weitergeführt, wie zu der

Einrichtung von Zufluchtsstätten für den, der aus solchem Anlaß Mörder geworden. So bereitete sich eine dritte Stufe in der Entwicklung dieses Begriffs vor. Zuerst ist die Sünde aus Unwissenheit diejenige, welche heimlich, ohne Mitwissen der Gemeinde geschehen ist. Auf der zweiten Stufe möchte sie diejenige bedeuten, welche der Mensch ohne Absicht begangen, wobei er sich entweiht fühlt und sich eigentlich doch nicht anzuklagen vermag. Die Befreiung von dieser Last und Angst des Gewissens konnte nur auf der dritten Stufe, die ihr Licht zurückwarf, ganz gelingen. Sind nicht aus einem höheren Gesichtspunkte alle Sünden der Menschen mehr oder weniger unwissentliche? Ist nicht in allen mehr oder weniger das Wissen durch Leidenschaft verdunkelt, oder überhaupt nicht zur Freiheit entwickelt? Es ist das freilich ein zweischneidiger Gedanke, der dem Leichtsinn und der Selbstgefälligkeit das Tor öffnet und die Verantwortlichkeit zu hintertreiben scheint.

Aber es ist doch eben auch der Gedanke des Sokrates, mit dem die wissenschaftliche Ethik beginnt. Nicht minder aber ist es auch der Gedanke der prophetischen Religion. Gott vertritt Recht und Gerechtigkeit, ebenso aber auch Liebe und Versöhnung. Die Gerechtigkeit fordert die Strafe; die Liebe die Versöhnung. Es würde ein Widerspruch darin und somit im Wesen Gottes liegen, wenn ihn der Gedanke nicht aufhobe: daß alles Vergehen, so sehr es Strafe verdient, doch nur Versehen sei, also Versöhnung duldet. Zur Durchführung dieses Nichtigkeits-Einwandes höchster Instanz, welchen die Schegaga bildet, ist aber kein Gerichtshof kompetent. Diese Revision liegt jenseits der Methodik der Justiz. Das äußerliche Opferwesen hat einen deutlich erkennbaren Anteil an der politischen Darstellung dieses tiefsten Gedankens menschlicher Moral, wie nicht minder der Gottesidee selbst.

Diese Bedeutung der Schegaga als der Sünde aus menschlicher Schwachheit konnte nur dadurch gegen die Gefahr der Selbstbeschönigung geschützt werden, daß ein anderer Lebensbegriff der Religion ihr zur Seite trat. In demselben 19. Kapitel, in welchem Jecheskel den Begriff des Individuums für Sünde und Tugend feststellt, da lehrt er zugleich die Voraussetzung aller menschlichen Tugend: die *Buße*. Unser deutsches Wort ist irreführend. Es ist juristischen Ursprungs und entspricht dem, was Chattath früher war, bevor es zum Sündopfer wurde, nämlich Lösegeld. Das hebräische Wort für Buße, *Teschuba*, bedeutet Umkehr, Abkehr, Rückkehr zum Guten, Einkehr in sich selbst. Der Urheber des Opferkultus ist der Verkünder der Lehre von der Buße als der entscheidenden Tat alles Gottes-Dienstes und aller Sittlichkeit.

Hier handelt es sich um das Grundproblem der reinen Sittlichkeit: die Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Dürfte und müßte der Mensch seine Fehler lediglich als die Schwächen seiner Natur beurteilen, so wäre er nicht der Urheber seiner Handlungen, so hätte er nicht ein sittliches Selbstbewußtsein. Dieses hat er nur, sofern er es haben will, durch Freiheit und Selbstzurechnung erobert und behauptet. Daher ist der bildliche Ausdruck

so lichtvoll: die Umkehr von dem bisherigen Weg. Nicht das Sinnen und Grübeln, geschweige das Sprechen über die Sünde; nicht die behagliche Reue, die auf Erlaß rechnet; in der Umkehr beginnt die Buße. Aber der Weg besagt mehr. Er ist die Zusammenfassung der Handlungen: die Wege Gottes, der Weg des Menschen. Die echte Buße geht nicht auf einzelnes; sie erkennt die einzelnen Handlungen im Zusammenhang des Wollens und des Tuns, in der Einheit des Menschen. Kein Unrecht ist isoliert im menschlichen Wesen. Die Buße ist der Wegweiser, der das einzelne eingliedert in die Regel des Lebensweges. Erneuerung des ganzen Wesens, das neue Herz und das neue Gemüt, das ist die Losung der Buße. So vertritt die Buße die Aufgabe des Selbstbewußtseins in der Religion.

In unserer gesamten religiösen Verfassung und Literatur bildet die Buße den Schwerpunkt. An dem Ausspruch Kains: „Meine Sünde ist größer, denn daß sie ertragen werden könnte“, erkennt der Talmud seine Reue und läßt ihn sagen: „Herr der Welt, Himmel und Erde kannst du tragen und nicht meine Sünde?“ Dieses prometheische Wort spricht das Selbstbewußtsein der Buße aus, ihrer Kraft und ihres Sieges. Die Buße und die Thora, beide sind nach einem tiefen Wort des Talmud vor der Welterschöpfung geschaffen. Buße und Erkenntnis sind die Vorbedingungen der sittlichen Welt.

Unter den Festen, die im Exil zu eigentlicher Bedeutung ausgewachsen sind, steht obenan der Versöhnungstag, der zum Wahrzeichen des Judentums geworden ist. Und doch war er ursprünglich ein heidnisches Opferfest, worüber noch die Mischna uns belehrt. Aber daß er zu dem geworden ist, was er uns bedeutet, das ist doch im letzten Grunde der Opfergesetzgebung zu verdanken, mit ihrer energischen Richtung auf die Buße im Geiste der Propheten. Der Prophetenabschnitt des Vormittags geißelt das Fasten, bei dem du nicht dem Hungrigen dein Brot brichst und deinem Fleische dich entziehst. Das wird nicht als eine Polemik gegen den Fasttag unseres Jom-kippur, wie er allgemach geworden ist, gefühlt. So eins fühlen wir uns an diesem Tage mit dem Geiste des Propheten. Der Prophetenabschnitt des Nachmittags proklamiert in rührender Naivität, wie das auserwählte Volk über die Heiden denkt. Jona weissagt, daß sein Gott Mitleid empfinde über das sündige Ninive. Es hat Buße getan. Das ist die Vesperstimmung. In der Neïla beherrscht Jecheskel das Hauptgebet mit seinem Grundgedanken. Die Perspektive aber entwirft das Morgengebet: „Gib die Ehrfurcht vor dir über alles, was du geschaffen, daß dich anbeten alle Erschaffenen, und daß sie selbst sich zusammentun allesamt in einen Bund.“ Dieser eine Bund der messianischen Zeit entsteht, wenn alle Menschen selbst ihn bilden. Dieser von den Menschen selbst zu schließende Bund ist die Verwandlung und das Ziel des Bundes, den Gott einst mit Israel geschlossen hat. Der Tag der Buße ist der Tag dieses Bundes. Daher sind unsere Feste der Buße messianische Feste im strengen Sinne. Sie haben den Gedanken, daß die Synagoge des Ghetto einstmals zum Tempel der Menschheit sich öffnen und sich läutern werde, in

die Inbrunst des Gebetes verflochten, in die Verkettung von Gebeten, die vom Abend zum Abend dauern. Und bei der Eröffnung des Festes wird das Wort ausgerufen, das unter allen Leiden der Verfolgung im messianischen Geiste verstanden wurde: „Es werde verziehen der ganzen Gemeinde Israels und dem Fremdling, der unter ihnen weilt; denn dem ganzen Volke gilt die Schegaga.“ Auf die Erklärung der Sünde als Schegaga gründet sich die Hoffnung auf Versöhnung.

Indessen hat man über der messianischen Fernsicht nicht verabsäumt, die nächsten Pflichten einzuschärfen. Im alten Gebetbuch steht voran der Satz des Talmud, daß der Versöhnungstag die Sünden von Mensch zu Mensch nur dann versöhnt, wenn der Mensch vorher seinen Nächsten versöhnt hat. Die Versöhnung zwischen Mensch und Mensch ist die Voraussetzung, die Vorbedingung zur Versöhnung mit Gott.

Im Talmud wird die Frage erörtert, ob das Sündenbekenntnis vor der Gemeinde abgelegt werden soll. Es ist von weltgeschichtlicher Bedeutung, daß die Entscheidung dafür gefallen ist und keine Beichte aufkommen konnte. Das Individuum sündigt; aber es bekennt seine Sünde im Chorus der Gemeinde. Die Herrlichkeit Gottes bekennen wir in dem Bekenntnis unserer Sünde. Unsere menschliche Sündhaftigkeit bekennen wir; wir suchen nicht Ablass für eine einzelne Tat. Das Sündenbekenntnis ist breit ausgesponnen; aber es findet sich keine einzige leise Andeutung von der Übertretung eines Zeremonialgesetzes. Nur die Verhältnisse der Menschen untereinander und des Menschen zu sich selbst sind in den *Al Chet* zu Worte gekommen: die Demut, die Gewissenhaftigkeit in bezug auf Ruf und Ehre des Nächsten; die Sünde des Gedankens, in ihr wurzelt die des bösen Triebes und der bösen Zunge. Der Hochmut wird gezeichnet, und die Verleumdung wird nicht nur durch die Stumpfheit des Herzens getroffen, sondern durch ein tiefes Wort, das nicht genug bewundert, nicht tief genug beherzigt werden kann: der Haß wird als eitler, grundloser Haß bezeichnet. Nirgend wird eine Sünde gegen Gott genannt, nur die der Entweihung des göttlichen Namens. Sie ist die Kehrseite der kardinalen Tugend: der Heiligung des göttlichen Namens. Diese aber ist zugleich die höchste menschliche Tugend. Sie bedeutet in der Sprache unserer Religion die Anerkennung des Gottesreiches, das ist des Sittengesetzes. Diese Anerkennung ist der Inhalt der Anbetung, der *Aboda*, welche den Höhepunkt des Tages bildet mit ihrer messianischen Zuversicht. Mit diesem Hymnus im Herzen, dem Schluß aller unserer Gebete, sind das ganze Mittelalter hindurch ungezählte Tausende den Märtyrertod gestorben. Zu der menschlichen Schwachheit, die in dem Sündenbekenntnis so scharf und genau durchgeprüft wird, bildet das Gedächtnis der Märtyrer einen ergreifenden Kontrast.

Wir sind jetzt bei dem Punkte angelangt, der die Versöhnung mit Gott betrifft. Wir haben gesehen, daß das Opfer den tiefen Gedanken der Schegaga geschaffen hat. Für den Frevel, der mit Bewußtsein begangen war, gab

es kein Opfer. Auf der Schegaga ruht auch der Versöhnungstag. Wirkliches Unrecht sühnt er nicht. Von der Pflicht der Versöhnung mit den Menschen entbindet er nicht. Der Sünden gegen Gott aber wird in dem Sündenbekenntnis gar nicht gedacht. Sollte etwa die Meinung sein, daß es solche Sünden überhaupt nicht gäbe? Was bedeutet dann aber die Versöhnung mit Gott?

Wenn alle Irrgänge des menschlichen Herzens durchmustert sind, und aufrichtige Buße für neue Kraft zum sittlichen Kampfe gesorgt hat, dann meint man, sage der Moralist, jeder Skrupel sei fortan selbstquälerische Grübeleien und unfruchtbare Schwärmerei. Ein solcher nüchterner Moralist vertritt jedoch keineswegs den tiefsten Standpunkt der Ethik. Es ist ein Vorurteil, daß nur die Religion die Schranken der menschlichen Tugend zur Anerkennung brächte. Die menschliche Sittenlehre beruht zwar auf dem Prinzip, daß das Sittengesetz das Selbsterzeugnis der Vernunft sei. Aber nicht minder bringt die Ethik andererseits den Gedanken zu Ausdruck und Folge: daß alle menschliche Tugend unzulänglich sei. Alle Gebote der Sittlichkeit sind und bleiben Aufgaben, die nur annäherungsweise zu lösen sind. In diesem Punkte also besteht keine Differenz zwischen Religion und Sittlichkeit. Die Unterscheidung entsteht vielmehr erst darin, daß die Religion diesen Gedanken zu ihrer Voraussetzung hat. Daher ist ihr die Sittlichkeit nicht sowohl die Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes als vielmehr die Offenbarung Gottes. Daher leitet sie alle Versöhnung der Menschen untereinander und des Menschen mit sich selbst aus der Versöhnung des Menschen mit Gott ab. Hier liegen die großen Gefahren der einseitigen Religiosität, sofern sie mehr das andächtige Schwärmen als das gute Handeln fördern. Zugleich aber liegen hier die Wurzeln ihrer Weltmacht und wahrlich auch die guten. In der Versöhnung mit Gott sucht der Mensch nicht sowohl die Ergänzung seiner Kraft als vielmehr den Grund seiner Schwäche: er deklariert seine Endlichkeit. Im Talmud spinnt sich eine Diskussion an das Bibelwort an: „Besser, der Mensch wäre nicht geboren, als daß er geboren ist.“ Die Entscheidung zwischen Hillel und Schamai wird in dem Satze gegeben: „Da der Mensch geboren ist, so muß er sein Heil in der Buße suchen.“ Die Buße hat das Bild geschaffen von dem göttlichen Gerichte. Das Sündenbekenntnis ist die Rechenschaft, die der Mensch vor Gott ablegt. Der Versöhnungstag ist der Tag des Gerichtes. Gott ist der Richter. Und der büßende Mensch wird gerichtet und versöhnt. Es gibt keinen Verdammten.

Es ist sehr lehrreich, daß am Versöhnungstage, der doch der Tag des Gerichtes ist, die feierliche Anrufung Gottes nach den Worten geschieht, welche als die dreizehn Eigenschaften Gottes bezeichnet werden: „barmherzig und gnädig usw., er bewahrt die Liebe ins tausendste Geschlecht, vergibt Missetat und Sünde.“ Und während es in der Urschrift weiter heißt „lässet aber nicht ungestraft“, so wird für die gottesdienstliche Formel der Wortlaut abgebrochen, und das beibehaltene Wort *וְנָקָה* als die 13. Eigenschaft positiv ge-

nommen, so daß es nunmehr heißt: „und er macht schuldlos.“ An dem Tage, der der Gerechtigkeit gestiftet ist, soll nur die Barmherzigkeit angerufen werden. Beide sind identisch. Daher gibt es keine Verdammnis und keine ewigen Höllenstrafen. Der Gedanke daran wird verworfen. Auch die Strafe ist Gnade. Sie besteht in den Leiden der Liebe. Gott richtet über den Menschen, der Fleisch und Blut, Staub und Asche ist. Die Gnade Gottes ist der Wechselbegriff zur Menschenschwäche. Die Mitteilung der Gnade ist an keine weitere Veranstaltung geknüpft. Jede Vermittlung der Gnade wird nicht nur verworfen, sondern als nicht sinngemäß verworfen. Die Gnade Gottes vollzieht an und für sich das Verhältnis zum Menschen. Es darf keinen Mittler für dieses an sich bestehende Verhältnis geben. Die Unmittelbarkeit Gottes ist der Grundbegriff der Erlösung und Versöhnung. Gott ist die Liebe – er hat nichts weiter zu tun, um sie mitzuteilen. Und die Menschen haben nichts anderes zu tun, als die Buße mit ihren Folgen und Zeugnissen, um der Gnade teilhaft zu werden. Der Begriff Gottes, als der Liebe, schließt den Mittler aus. Und ebenso widerspricht der Begriff des Menschen nach seinem Verhältnis zu Gott dem Begriff eines Mittlers. Die Unmittelbarkeit Gottes fordert die unmittelbare, selbständige Sittlichkeit des Menschen.

An diesem Zielpunkt unserer Betrachtung haben wir nun des Einflusses zu gedenken, den selbst auf diese innerste Entwicklung der jüdischen Religion das Opferwesen gehabt hat. Der Mensch, sagten wir früher, trete zurück hinter den Priester. Aber nicht allein der Mensch tritt zurück; sondern auch Gott. Der Priester opfert, und der Priester sühnt. Ein Verhältnis zwischen Mensch und Gott wird dabei nicht dargestellt. So lernte der Israelit von der Vorstellung sich entwöhnen, daß Gott ein Partner sei bei seiner Opfergabe. Beim Opfer steht ihm nur das Verhältnis zum Priester vor Augen. Der hilft ihm bei seiner heidnisch-menschlichen Art Entsagung zu üben und Dankbarkeit und Reue zu betätigen. Gott aber bleibt dabei aus dem Spiele. Gott tritt erst in das Verhältnis ein, wenn er Buße tut. In der Heiligen Schrift wird an keiner Stelle Gott als der Sühner beim Opfer bezeichnet; sondern allein der Priester. Die andere Devise des Versöhnungstages, nächst der von Schegaga, lautet: „denn an diesem Tage wird er euch sühnen, um euch zu reinigen von allen euren Sünden. Vor dem Ewigen sollt ihr rein sein.“ Dieser Er ist nicht Gott, sondern der Hohepriester. Er sühnt. Gott ist es, vor dem die Reinheit sich vollziehen soll. Gott ist der Zielpunkt der Reinigung und der Buße. Er ist der Gott der Liebe. Das Opfer erweckt und erwirbt die Liebe nicht. Das Opfer ist keine Genugtuung für seine Strafgerechtigkeit. Er ist vollständig latent beim Opfer. Beim Opfer fungiert der Priester.

Diese Steigerung der Reinigung des Priesters zu der Reinheit vor Gott ist der eigenen sittlichen Arbeit des Menschen zustatten gekommen. Nicht schon durch das Opfer des Priesters wird der Mensch rein, sondern erst vor Gott, d. h. durch sein eigenes heiliges Streben, die Reinheit zu erringen. In diesem

Streben vollzieht er das Verhältnis zu Gott, wird Gott sein Ideal. Die Mischna hat das Bewußtsein des Judentums von seiner weltgeschichtlichen Wahrheit in dem Satze formuliert: „Heil euch, Israel, wer reinigt euch und vor wem reinigt ihr selbst euch?: es ist euer Vater im Himmel.“ Der Nachsatz ist die Korrektur des Vordersatzes. Nur durch Selbstreinigung kann die Reinheit vor Gott zustande kommen. Das Gebot der Heiligkeit folgt auch in der Thora auf das Gebot der Selbstheiligung. „Und ihr selbst sollt euch heiligen, und ihr werdet heilig sein.“ Aus diesem Gesichtspunkt faßt Maimonides das ganze Zeremonialgesetz auf. Am Opfer hat sich diese Ansicht wundersam bewährt. Der Opferdienst hat aufgehört, man darf sagen, nicht weil der Tempel zerstört wurde, sondern weil er selbst innerlich sich überlebt hatte. Und er bildet in unseren Gebeten nur eine verklungene Sage aus der nationalen Vergangenheit. Das Christentum aber hat den Gedanken des Opfers zur Grundlage seiner Versöhnung gemacht. In ihm opfert sich Gott, um den Menschen zu erlösen. In Messe und Abendmahl ist dieses Opfer Gottes der Inhalt. Und so ist der Gedanke des Opfers der wichtigste Inhalt alles christlichen Gottesdienstes. Unser Gottesdienst ruht auf dem Glauben an den Gott der Liebe, dessen Wesen die Liebe ist, und der dem Gedanken des Opfers entrückt ist.

Als die Jünger um die rauchende Tempelwüste klagen, belehrt sie Rabbi Jochanan ben Sakkai, daß an Stelle des Altars sie die Werke der Liebe besitzen. Und er bittet nicht um Erhaltung des Tempels, sondern um die Erlaubnis zur Errichtung eines Lehrhauses in Jamnia. Die Lehre und die Buße haben den Opferdienst erledigt. Mose kam mit den zweiten Gesetzestafeln am Versöhnungstage vom Sinai herab. So ausdrücklich wird die Versöhnung als Zweck der Lehre bezeichnet. Und die Lehre muß mit der ganzen Energie des Geistes erarbeitet werden. „Das Studium der Lehre übertrifft alle guten Werke.“ Die Lehre bildet die Vermittlung zwischen Mensch und Gott, wie die Vernunft des Menschen göttlichen Ursprungs ist. „Die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig.“ Nach diesem Satz des Hiob konnten Jbn Esra und Maimonides sagen: „Der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft.“ So wird die Frömmigkeit der Vernunft und der Wissenschaft nicht entgegengesetzt. „Auf drei Dingen besteht die Welt: auf der Thora, dem Gottesdienst, das ist die Buße, und den Werken der Liebe.“ Gegen die Kraft der Buße ist der Glaube zurückgetreten. Er bedeutet nach der hebräischen Wurzel die Treue, die Festigkeit der Gesinnung. Dieser Wurzel gehört das Amen an, das die Welt durchklingt. Die Lehre und die Buße sind die Quellen, aus denen notwendig die Werke der Liebe entspringen. Wir haben keinen Priester. „Der Tisch in jedem Hause sühnt.“ Der Tisch der Familienzucht und Familiensitte, der zugleich der Tisch der Wohltätigkeit ist, er ist der jüdische Altar geworden.

Das Opfer ist verschwunden. Und aus dem Schutte des Altars ist die erhabene Versöhnungsidee des Judentums erblüht. Unter den Leiden und unter

den Sonnenblicken der Jahrtausende haben wir sie aufrechterhalten. Sie ist der Leitstern in der Wanderschaft des ewigen Juden. Und ob wir auch gerade jetzt wieder, wie im Mittelalter, unter den Folgen des Opferglaubens die schwerste Kränkung erleiden, welche, wenn ihr nicht Einhalt getan wird, die gesittete Welt in Verwilderung bringen müßte, wir halten fest, unverbrüchlich und unerschütterlich, an der Zuversicht, daß der wahre Gottesdienst, von den Schlacken historischer Vergänglichkeit gereinigt, zur Anerkennung kommen werde. Dann wird das Prinzip der jüdischen Versöhnung zur reinen allgemeinen Lehre werden: durch den Menschen selbst, und nur durch ihn selbst vor Gott.

 HERMANN COHEN

- 1842 Am 4. Juli in Coswig/Anhalt geboren. Sohn des jüdischen Lehrers und Kantors Gerson C.
- 1857–1863 Besuchte das Jüdisch-theologische Seminar in Breslau.
- 1864 Studium der Philosophie in Berlin. Dr. phil. Halle. 1865.
- 1867 *Heinrich Heine und das Judentum*. Anonym in: Die Gegenwart. Berliner Wochenschrift für jüdische Angelegenheiten. In Fortsetzungen Nr. 1–11.
- 1869 *Mythologische Vorstellung von Gott und Mensch*. Zeitschrift für Völkerpsychologie. (5), 396–434. (6), 113–131.
- 1871 *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin, 516 S., 2. neubearbeitete Auflage 1885, 3. Auflage 1918.
- 1873 Privatdozent in Marburg.
- 1873 *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus*. Berlin, 58 S.
- 1876–1912 Professor für Philosophie in Marburg. Vertreter der neukantischen Schule.
- 1877 *Kants Begründung der Ethik*. 328 S., 2. Aufl. 1910, 557 S.
- 1879 *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg, 31 S.
- 1880 *Ein Bekenntnis zur Judenfrage*. Berlin, 25 S.
- 1881 *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*. Milwaukee, 19 S.
- 1883 *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seiner Geschichte*. Berlin, 162 S.
- 1883 *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur*. Berlin, 38 S.
- 1888 *Die Nächstenliebe im Talmud*. Ein Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet. Marburg, 35 S.
- * 1890 *Die Versöhnungsidee*. [Ein Vortrag, gehalten Anfang der 90er Jahre.] Abgedruckt in: Jüdische Schriften, Bd. I (1924), 125–139.
- 1895 *Vorwort und kritischer Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus*. Leipzig, 5. Aufl., XV–LXXVI.
- 1899 *Das Problem der jüdischen Sittenlehre*. MGWJ (43), 385–400, 433–449.
- 1900 *Autonomie und Freiheit*. Gedenkbuch David Kaufmann, 675–682.

- 1900 *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. (3), 75–132.
- 1902 *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin. 2. Aufl. 1914, 3. Aufl. 1922, 622 S.
- 1902 Mitbegründer der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.
- 1904 *Ethik des reinen Willens*. Berlin. XVII, 641 S.
- 1904 *Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar*. Ost und West, 747–756.
- 1904 *Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten*. MGWJ (48), 2–21.
- 1907 *Religion und Sittlichkeit*. Berlin. 79 S.
- 1908 *Charakteristik der Ethik Maimunis*. In: Moses ben Maimon. Sein Leben, sein Werk und sein Einfluß, I, 63–134.
- 1910 *Die Einheit des Herzens bei Bachja*. MGWJ (54), 481–490.
- 1910 *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt*. Sonderausgabe aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Berlin, 17 S.
- 1910 *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*. Hochschule f. d. Wissenschaft d. Judentums, Berlin. Bericht. 41–61.
- 1911 *Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons*. In: Ludwig Philippson. Gesammelte Abhandlungen. Leipzig, II, 461–486.
- 1912 *Ästhetik des reinen Gefühls*. Berlin, 2 Bde.
- 1912–1918 Im Ruhestand in Berlin. Vorlesungen an der Lehranstalt f. d. Wissenschaft d. Judentums über allgemeine und jüdische Philosophie.
- 1914 *Der Nächste*. Aufsätze und Vorträge, herausgegeben vom Verband der deutschen Juden. Heft 5–6, 13–47.
- 1914 Vortragsreise nach Rußland und Polen. Begegnung mit den jüdischen Massen.
- 1914 *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig, 31 S.
- 1915 *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Gießen, VIII, 164 S.
- 1915 *Deutschtum und Judentum*. Gießen, 48 S.
- 1915 *Der heilige Geist*. Festschrift Jakob Guttman. 1–21.
- 1915 *Spinoza über Staat, Religion, Judentum und Christentum*. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur (18), 56–150.
- 1916 *Der polnische Jude*. In: Der Jude, 149–156.
- 1917 *Was einigt die Konfessionen?* Berlin, 35 S.
- 1917 *Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte*. MGWJ (61), 356–366.
- 1918 Am 4. April in Berlin gestorben.
- 1919 *(Die) Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig, VI, 629 S.; 2. Auflage nach dem Manuskript neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort von Bruno Strauß. 1929, 629 S.
- 1924 *Jüdische Schriften*. Mit Einleitung von Franz Rosenzweig, herausgegeben von Bruno Strauß. Berlin, 3 Bde.
- 1928 *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Herausgegeben von Albert Görland und Ernst Cassirer. Berlin, 2 Bde.

AUTOREN- UND PERSONENREGISTER ¹

- Aaroniden 147–156
 Abarbanel s. Abrabanel
 Abba Areka 196, 258
 Abba Saul 155
 Abdollatif 407
 Abimelech 64–65, 74, 79
 Abrabanel, Isaak 49–50, 461–469, 472–477
 Abarbanel, Jehuda (Leone Ebreo) 50, 471–481
 Abraham 71–84, 88, 91–92, 95, 97, 242, 275, 436, 602, 697, 702, 713, 735
 Abraham Abulafia s. Abulafia, Abraham
 Abraham ben Chajim (dei Tintori da Pesaro) 571–572.
 Abraham ben Chija Hanassi 55, 405, 433, 454
 Abraham ibn Daud Halevi 43, 202, 433–439
 Abraham ben David aus Posquières 619, 749
 Abraham ibn Esra s. Esra, Abraham ibn
 Abravanel s. Abrabanel
 Absalom 62, 64
 Abtaljon 220–222
 Abuhu 210
 Abulafia, Abraham 442, 445, 450–454, 617
 Achimaaz 38
 Acosta, Uriel 115, 129–136
 Adam 72, 556, 716
 Adams, Hanna 353
 Adler, Elkan Nathan 575 n, 617
 Adonia 65
 Adonis s. Tammus
 Agnon, Samuel Josef 41
 Agrippa I. 152–154
 Agrippa II. 150–152, 154–155, 181, 184
 Ahasverus s. Artaxerxes
 Ahron ben Elia aus Nikomedien 626
 Akiba 188, 196, 208–209, 236, 260, 453, 489, 491–492, 549, 746, 767
 Aknin s. Josef ben Jehuda ibn Aknin
 Alantansi, Elieser 575
 Albeck, Chanoch 37
 Albertus Magnus 410, 415, 420
 Albinus 153
 Albo, Josef 759
 Alcharisi s. Jehuda Alcharisi
 Alexander von Aphrodisias 393
 Alexander der Große 141, 203, 205–206, 392
 Alexander von Hales 414
 Alexander Jannai 187, 218–219
 Alfarabi 380, 404, 407, 423, 435–437, 461, 463 n
 Alfasi, Isak 619, 624
 Alfonso V. von Aragon-Sizilien, der Weise 417
 Alfonso V. von Portugal 473–474
 Alfonso de Spina 420
 Algazel s. Gazali
 Alkabiz, Salomo ibn 575
 Alkendi 404
 Alkimus 214–215
 Alscheich, Mose 489–490
 Altenstein, Karl Freiherr von 19, 318
 * Altmann, Alexander 441–460; 3 n, 10 n, 23 n, 49
 Amadeo ben Moses aus Recanati 425–426
 Amadeo von Rimini s. Amadeo ben Moses
 Amalek 97
 Ambrosius von Mailand 599
 Amos 74, 708, 713, 722–723, 772
 Amsdorf, Nikolaus von 309

¹ Personen, die mit einem Aufsatz in der Anthologie vertreten sind, wurden mit * gekennzeichnet. – Der Buchstabe n nach einer Zahl weist auf eine Fußnote der betreffenden Seite hin.

- Anan (Priesterfamilie) 149–150, 153–155
 Anan ben David 614
 Andreas 243
 Antigonus, Sohn des Aristobul II. 147
 Antigonus aus Socho 206–207, 213, 716
 Antiochus III. der Große 142
 Antiochus IV. Epiphanes 142, 206, 215, 217, 596–597, 601
 Anton, Karl 300
 Antonius (Heilige) 242
 Apion 213
 Apollon 605
 * Aptowitzer, Viktor 245–249; 35, 449 n, 463 n, 466 n, 468 n
 Archelaus 151
 Ari s. Lurja, Isaak ben Salomo
 Aristobul I. 187
 Aristobul (Philosoph) s. Pseudo-Aristobul
 Aristoteles 121–123, 195, 375, 386, 391–402, 404, 412, 419, 423, 433–434, 463, 473, 544 n, 624–625, 717, 726
 Artaxerxes 276
 Artemis 605
 Ascherson, Paul Friedrich August 35
 Aschkenasi, Bezalel 485
 Assa 111–112
 Auerbach, Isaac Levin 320, 332–335
 Augustinus 401, 473, 599
 Augustus 208
 Avempace 404, 461
 Avencebrol s. Gabirol, Salomo ibn
 Averroës 391, 394, 404, 417, 618
 Avicebron s. Gabirol, Salomo ibn
 Avicenna 380, 404, 407, 436–437, 584
 * Bacher, Wilhelm 595–607; 22, 32–34, 57, 406 n, 449 n, 623
 Bachja ibn Pakuda 41, 56–57, 433, 435 n, 458
 Bacon, Francis 478
 * Baeck, Leo 737–751; 24 n, 44–45, 51, 53–54, 744 n, 747 n, 753–755, 763–764
 Baer, Seligmann 603 n
 * Baer, Yitzhak (Fritz) 303–308; 47
 Baumker, Clemens 421
 Bagga, ibn s. Avempace
 Bakchides 214
 Balaban, Majer Samuel 637
 * Bamberger, Fritz 521–537; 3–5, 8, 48, 54–55, 322 n, 458 n
 * Baneth, David Zvi (Hartwig) 371–389; 32, 48, 182 n
 Barak 64
 Bardenhewer, Otto 243
 Bar Kochba 208, 549
 * Baron, Salo W. 353–360; 24
 Barsilai 449 n, 452
 Basnage, Jacques 353
 Bat Scheba 467 n
 Baur, Ferdinand Christian 743 n, 748 n
 Beck, Johannes Jodocus 298–299
 Behrens, Leffmann 289
 Bendavid, Lazarus 350
 Benjamin (Stamm) 107–112
 Ben Jehuda, Elieser 26
 Berger, Emil 372 n
 * Bergmann, Hugo V; 57 n, 348 n
 * Berliner, Abraham 579–593; 40, 568
 Bernays, Isaak 29
 Bernays, Jakob 29–30
 Bernhart, Joseph 441 n
 Bernstein, Rahel s. Wischnitzer-Bernstein, Rahel
 Berossos 61
 Bezold, Carl 21
 Bieber, Hugo 333 n, 336 n
 Biener, Christian G. 299
 Bileam 97
 Binstock, L. 740 n, 743 n
 * Blau, Ludwig 553–565; 33–34, 173 n
 Bloch, Moses 33
 * Bloch, Philipp 483–503; 49, 358 n, 446 n
 Blondheim, David Simon 638
 Boas 100
 Boccaccio 469 n
 Boeckh, August 5, 11, 321
 Böhmer, Johann Heinrich 297
 Boethos (Priesterfamilie) 149, 151–152, 155
 Bolland, Johann 596
 Bonnet, Charles de 524, 526–529, 535
 Botarel, Mose 448 n
 Bousset, Wilhelm 742 n
 Bradwardina, Thomas 415
 Brann, Markus 22 n, 39, 44 n
 Brody, Heinrich 40, 50
 Brogi, Joseph Adolph Ludwig 317 n
 Brüll, Adolf 31
 Brüll, Jakob 31
 Brüll, Nehemiah 31
 Brunnemann, Johann 296
 Bruno, Giordano 478
 Brutus 219

- * Buber, Martin 71–85; 22, 26–28, 37, 49, 58, 78 n, 170, 275 n, 466 n, 468 n, 505 n, 509
 Buber, Salomon 37
 Buckle, Henry Thomas 6
 Buddha, Gautama 713
 Bülow, Georg 415 n
 Burckhardt, Jakob 271, 464 n, 469 n
 Buxtorf, Johannes der Jüngere 419–421
- Caceres, Alfonso Peres de 423
 Caligula 144, 209
 Calvin, Johann 124–127, 311
 Campanella, Thomas 478
 Cardoso, Abraham Michael 506–508, 510–516, 518–519
 Carpzow, Benedict 300
 Casaubonus, Isaac 418
 Caspi, Joseph 408, 624
 Cassel, David 567, 626
 Cassirer, Ernst 536
 Celtes, Conrad 298
 Cestius Gallus 181, 254
 Chajun, Nechemja 511
 Chamisso, Adalbert von 656
 Chanan s. Anan
 Chanina (Vorsteher der Priesterschaft) 223–225
 Chanina ben Dosa 241
 Channa s. Hanna
 Charisi s. Jehuda Alcharisi
 Chennery, Thomas 411 n
 Chiskija s. Hiskia
 Christus s. Jesus
 Chrysostomus, Johannes 598, 603 n, 659
 Chwolson, Daniel 35, 567, 569 n
 Cicero 170, 469 n, 473, 742
 Clemens von Alexandrien 392
 Cocceji, Samuel 300
 Cohen, Boaz 31 n
 * Cohen, Hermann 771–783; 43, 46–47, 49, 52, 56–58, 115–116, 348 n, 433 n, 434 n, 536, 539–549, 721
 Cohn, Leopold 29
 Colbert, Jean-Baptiste 291
 Conat, Abraham 569, 571
 Conat, Estellina 569, 571
 Conring, Hermann 287–288
 Cordovero, Moses 486, 508–509
 Cornill, Karl Heinrich 21
 Costa, Uriel da s. Acosta
 Creizenach, Michael 739 n, 740 n
 Crescas, Chasdai 399, 433, 434 n, 539, 759
 Cujacius, Jacobus 296
 Cusi, Meschullam 571
- Dacqué, Edgar 455 n
 Dalmata, Hermannus 404
 Daniel, Hartwig 291
 Dari, Moses 649
 David 63–65, 96–98, 100, 109–112, 212, 466–467, 722
 David ibn Merwan al Mokammez 397, 616
 David ibn Simra 485–486
 Davidson, Israel 10
 Deborah 63–64
 Decius 219
 Delitzsch, Franz 615, 626, 628
 Demetrius 214
 Derenbourg, Hartwig 11
 Derenbourg, Joseph 11, 41, 628
 Descartes, René 134 n, 544
 Diefenbach, Johann Georg 19
 Diesendruck, Zevi 458 n
 Dieterich, Georg Theodor 299
 Dieterici, Friedrich Heinrich 435 n
 Dina 90, 92
 Diocletian 208, 224
 Dlugosz, Jan 391
 d'Ortas, Abraham 570, 576
 Dozy, Reinhart 621
 Dubnow, Simon 38, 42, 315 n
 Dukes, Leopold 11, 618, 622
 Dunasch, Abu Sahl ben Tamim 618–619, 622
 Duns Scotus, Johannes 416, 473
 Duran, Simon ben Zemach 408, 630, 759
- Edom s. Esau
 Ehrenberg, Samuel Meyer 7
 Ehrlich, Arnold B. 25
 Ehud 64
 Eibeschütz, Jonathan 511
 Einhorn, David 739–740
 Eisenmenger, Johann Andreas 241–242
 * Elbogen, Ismar 177–192; 3, 9 n, 10, 21 n, 45–46, 316
 Eleasar ben Asarja 444 n
 Eleasar Hakalir s. Kalir, Eleasar
 Eleasar der Märtyrer 597, 600
 Eleasar ben Zadok I. 184 n
 Eli 78
 Elia 242, 263, 483, 487

- Eliah de Vidas 502
 Elieser ben Hyrkanos 245–246
 Elieser ben Joel Halevi 36
 Eliphaz 90
 Empedokles 473
 Engel, P. L. 297
 Ephraim (Stamm) 107–112
 Epikur 131–133, 206–207
 Er 99, 101
 Erasmus von Rotterdam 116, 418
 Erb, Carl August 319–320, 323 n, 352
 Esau (Geschlecht) 87–104
 Esra 204, 229–231, 235
 Esra, Abraham ibn 405, 433, 435 n, 616, 621, 628, 757, 781
 Esra, Moses ibn 50, 435 n, 613, 618–619, 621, 652
 Esther 228–229
 Estor, Johann Georg 300
 Ettling, Gottlieb 299
 Eudoxia 595
 Euklid 426
 Eusebius 392
 Eva 72
 Ezechiel 773, 776–777
- Fabi (Priesterfamilie) 149–151, 155
 Fano, Emanuel da 426
 Fano, Menachem Asarja da 426
 Feldman, R. V. 448 n
 Ferrer, Vincente 422
 Ferrero, Guglielmo 270
 Festus, Porcius 150, 153
 Fichte, Johann Gottlieb 7, 317, 347
 Ficino, Marsilio 478
 Findel, Joseph Gabriel 612
 Finkelscherer, Israel 442 n
 Firdosi 604
 Firkowitsch, Abraham 617, 636
 Fischart, Johann 296
 Fischer, Johann Friedrich 299
 Flavius, Josephus s. Josephus Flavius
 Fleischer, Heinrich Leberecht 35, 621, 628
 Flügel, Gustav Leberecht 626
 Fortunatus, Venantius 658
 Foucher de Careil, A. 420 n
 Fraenckel, Jonas 20
 Fränkel, Emil 548 n
 Frank, Jakob 519
 * Frankel, Zacharias 199–225; 20, 22–25, 29–33, 37–38, 42
 Frankenstein, Jakob August 299
- Frauberger, Heinrich 637
 * Freimann, Aron 567–577; 40, 44 n, 638
 Freudenthal, Jakob 22 n, 29–30, 247 n, 546 n, 602 n
 Friedländer, David 320, 329, 350
 Friedländer, Israel 621
 Friedländer, Michael 429
 Friedmann, Meir 36
 Friedrich II. von Hohenstaufen 392, 401, 404–405, 416–417
 Friedrich II. der Große, König von Preußen 292
 Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst von Brandenburg 291
 Friedrich Wilhelm I. König von Preußen 291
 Friedrich Wilhelm III. König von Preußen 583
 Fries, Jakob Friedrich 318
 Friesenhausen, David 19
 Fürstenthal, Rafael 427, 429
 Fueter, Eduard 354 n
- Gabbai, Meir ibn 446 n, 448 n, 450 n
 Gabirol, Salomo ibn 11, 14, 41, 43, 405, 415, 421, 433, 480, 612, 622–623, 646, 734–735
 Gacon, Samuel 575
 Gad (Stamm) 108
 Galen(os) 374, 426
 Gallus 224
 Gamaliel I. 182, 210, 260
 Gamaliel II. 392
 Ganach, Jona ibn 612, 618, 621, 627
 Gans, David 353
 Gans, Eduard 4, 6–8, 316–321, 323, 327, 329 n, 335–336, 338, 342–348, 350–351
 Garton, Abraham ben Isaak 571
 Gaster, Moses 34, 575 n, 601 n, 604 n, 636
 Gazali, Abu Hamid al 371–389, 404, 423, 448 n
 Gebhardt, Carl 29, 129 n, 131 n, 132, 480 n, 507, 539, 548 n
 Geibel, Emanuel 666, 671
 * Geiger, Abraham 107–113; 11–15, 18–20, 23, 25, 31, 34, 38 n, 39, 41, 44, 52, 183 n, 353, 505, 741–742, 749, 757 n–758 n
 Geiger, Ludwig 13, 19 n–21 n, 39, 317 n
 Gelber, Nathan Michael 339, 351 n
 Gerhard von Cremona 404
 Gersonides s. Levi ben Gerson
 Gfrörer, August Friedrich 9

- Ghasali s. Gazali
 Gideon 64, 78
 Giustiniani, Augustinus 418–421
 * Glatzer, Nahum N. 195–198; 3 n, 7 n, 9, 28 n, 47
 Glaubitz, Freiherr von 291
 Glück, Christian Friedrich 296
 Glückel von Hameln 41
 Gmelin, Christian Gottlieb 299–300
 Goethe, Johann Wolfgang von 43, 279, 403, 429, 642
 Goldberg, Oskar 455 n
 Goldenthal, Jakob 627
 Goldmann, Felix 51, 737 n, 767–768
 Goldziher, Ignaz 408 n, 443 n, 448 n, 620, 623, 747 n
 Gomperz (Familie) 41
 Gothofredus, Dionysius 296
 * Graetz, Heinrich 147–158; 23–25, 28, 32, 37–39, 42, 44, 47, 49, 57, 197, 273–274, 316, 318 n, 321, 349, 353–360, 449 n, 453, 474, 492, 506, 540 n, 597 n, 603 n, 614
 Gratus, Valerius 150, 152–154
 Graupe, Heinz 542 n, 545 n
 Gregor XIII. Papst 596
 Gregor von Nazianz 599
 Gregor von Nyssa 743
 Grillparzer, Franz 646
 Grünewald, Max 25 n
 Grunwald, Max 34, 636
 Gudemann, Moritz 39–40, 416 n
 Günzburg, David 568, 571, 636, 638
 Güttel, C. 310
 Gundisalvi, Dominicus 404, 421 n
 Gunkel, Hermann 189
 Gunzenhauser, Asriel ben Josef 573
 Gunzenhauser, Josef ben Jacob 573
 Gutschmid, Alfred von 407
 * Guttmann, Jakob 433–440; 42–43, 45, 414 n–416 n, 461 n–462 n, 464 n, 467 n, 469 n, 741 n
 * Guttmann, Julius 753–770; 46, 49 n, 51, 54, 133 n, 372 n, 539, 540 n, 542 n, 547, 737 n, 759 n
 * Guttmann, Michael 241–244; 22, 34, 173 n, 444 n
 Hadrian 202, 208, 210, 601
 Haebler, Konrad 569 n
 Hagar 97, 103
 Hai Gaon 618–620, 627
 Hain, Ludwig 567
 Hallo, Rudolf 639
 Hamann, Johann Georg 522, 536
 Hamor 90–91
 Haneberg, Daniel Bonifatius von 621
 Hanna 602 n
 Harder, Richard 456 n–457 n
 Hariri 411, 613
 Harkavy, Abraham 617, 635–636
 Harnack, Adolf von 744, 746 n, 747, 754
 Hase, Karl 743 n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 4, 5, 318, 321–322, 329 n, 337 n, 343, 347–348, 350, 351 n, 354, 513, 543
 Heine, Heinrich 4, 7, 41, 145, 316 n–319 n, 333, 336, 540 n, 541, 651, 653, 664, 666, 671–672
 Heine, Salomon 20
 Heineccius, Johann Gottlob 296
 Heinemann, Heinrich 463 n, 465 n–466 n, 468 n
 * Heinemann, Isaak 159–176; 29, 41 n, 50, 443 n–446 n
 Heller, Bernhard 34
 Heller, Jomtov Lippmann 210
 Heller, Seligmann 623
 Henoch 76
 Herder, Johann Gottfried 8, 403, 548 n
 Herodes 148, 150–152, 154, 210, 217, 220, 222–223
 Herodes II. König von Chalcis 152–153
 Herrmann, Wilhelm 744 n
 Hertling, Georg Freiherr von 421
 Herz, Elkan 531–532, 738 n
 Herzfeld, Levi 11, 43, 181 n–182 n, 187 n
 Herzl, Theodor 278
 Hess, Moses 52
 Hesychius 242
 Hieronymus 90, 241–242, 599
 Hilarion 241–242
 Hildesheimer, Esriel 31
 Hildesheimer, Esriel Erich 442 n
 Hillel I. 186–187, 222–223, 227, 236, 260, 717, 779
 Hillel II. 209–211
 Hillmar, Joseph 317, 319 n, 320
 Hiob 82, 90, 728, 781
 Hippokrates 374
 Hirsch, Samson Raphael 52
 Hirschfeld, Hartwig 621, 624, 628
 Hiskia 227, 230, 491, 513
 Hobbes, Thomas 115

- * Hoffmann, David 227–239; 25, 31–32
 Hoffmann, Gottfried Daniel 299
 Holdheim, Samuel 739–740
 Homberg, Herz 522, 535
 Homer 163, 396, 563
 Hommel, Carl Ferdinand 299
 Horodezky, Samuel Abba 441, 443 n
 * Horovitz, Saul 391–402; 30, 36–37, 42, 44
 Horwitz, Jesajah 502
 Hosea 110, 465, 722–723
 Huber, Franz Bernhard 317
 Humboldt, Wilhelm von 5, 354
 Hume, David 379
 Hunnius, Karl 296
 Hyde, Thomas 427
 Hyrkanos I. Jochanan 216, 218, 223, 236–237
 Hyrkanos II. 147
- Isaak 82, 92, 95, 97, 602
 Isaak ben Jehuda von Urbino 425
 Isaak ben Nathan 408
 Ismael 82, 88, 95–97, 103
 Ismael ben Elischa 151
 Israel s. Jakob
 Israeli, Isaak 374, 404–405
 Italiener, Bruno 638
- * Jacob, Benno 87–105; 26, 78 n
 Jacobson, Jacob 319 n
 Jaeger, Werner 39 n
 Jahve 63
 Jakob 63, 77, 82, 107, 467, 498, 692, 698, 704, 714, 735
 Jakob (Geschlecht) 88–104
 Jakob ben Abbamares 404
 Jakob ben Ascher 569
 Jakob ben Machir s. Tibbon, Jakob
 Jakobus, der Bruder Jesus 153
 Jannai, Pajtan 264
 Jason 215
 Jason von Kyrene 597
 Jecheskel s. Ezechiel
 Jechiel von Pisa 41
 Jedidja ha-Esrachi, Abraham 569, 571
 Jedidja ben Moses s. Amadeo ben Moses
 Jefet ben Ali 622
 Jehuda 99–104, 713
 Jehuda (Stamm) 107–112
 Jehuda Alcharisi 391, 411–412, 420–421, 423–424, 613, 622, 651, 653, 671
 Jehuda bar Ezechiel 601 n
 Jehuda der Gaulanite 151
 Jehuda Halevi 14, 40–42, 48, 50, 197, 371–389, 399, 433, 435 n, 438, 528, 539, 613, 619, 622–623, 651, 671–675, 687, 701, 734
 Jehuda Hanassi 30, 245, 247, 557
 Jehuda bar Ilai 488
 Jehuda ben Jechiel (Messer Leon in Italien) 472
 Jehuda ibn Koreisch s. Koreisch
 Jehuda Makkabi 24, 216, 597
 Jehuda ben Tabbai 219–220, 222
 Jellinek, Adolph 36, 43, 49, 450 n
 Jephtah 64
 Jeremia 199
 Jeremia, Rabbi 228
 Jesaja 698, 723, 725
 Jesus 134, 170–172, 174, 177, 179, 184, 243, 310, 530–531, 599, 697, 706, 723, 725, 744
 Jesus ben Damnai 153–155
 Jithro 102
 Joab 78, 112
 Jochanan bar Nappacha 196–197, 228, 669–670
 Jochanan ben Sakkai 145–146, 274, 444 n, 781
 Joel, Manuel 41–42, 120, 415 n, 442 n, 444 n, 452 n, 453, 740 n–742
 Johannes Hispalensis 404, 421 n
 Johannes II. von Portugal 474
 Jomtob ben Abraham 413 n
 Jona 777
 Jona ibn Ganach s. Ganach, Jona ibn
 Jonas, Hans 455, 456 n–457 n
 Jonathan Cohen aus Lunel 409
 Jonathan ben Eleasar 228, 243
 Josaphat 96, 235–236
 Jose ben Chalafta 229
 Jose ben Chanina 224–225
 Jose ben Jochanan 213, 215–216, 218, 236–237
 Jose ben Joëser 213–216, 236–238
 Josef 97, 99, 104, 107, 110
 Josef ibn Aknin s. Josef ben Jehuda ibn Aknin
 Josef Caspi s. Caspi, Joseph
 Josef Chajim 473
 Josef ben Isaak (Dichter Ende 17. Jh.) 604

- Josef ben Jakob ibn Zaddik 433, 434 n, 619
 Josef ben Jehuda ibn Akinin 409, 613, 618–619, 622
 Josef ben Salomon 603
 Josef ben Samuel Tob Elem 264
 Josef ibn Zaddik s. Josef ben Jakob ibn Zaddik
 Josephus Flavius 145, 148–156, 178, 180–184, 186–187, 205–206, 212, 216, 218 n, 220 n, 222, 233–235, 254, 466 n, 597, 602 n
 Jost, Isaak Markus 8, 317–320, 332, 353–354, 358
 Josua 80, 230, 492
 Josua ben Chananja 185 n, 392
 Josua ben Gamala 154–155
 Josua ben Korcha 235 n
 Josua ben Levi 228–229
 Josua Lorki 619, 624
 Josua ben Perachja 216–218, 237
 Jotam 463 n
 Juda s. Jehuda
 Judae, Leo 478
 Julian 224
 Julius II. Papst 595
 Jung, Gertrud 546 n
 Jung, Joannes Henricus 299
 Jussuf 394
 Jussuf Jehudi s. Josef ben Isaak
 Justi, Johann Heinrich Gottlob von 288
 Justinian 393

 Kaatz, Saul 758 n
 Kain 777
 Kalir, Eleasar 264, 671
 Kamyt (Priesterfamilie) 149, 152–153
 Kant, Immanuel 7, 10, 55, 322, 540, 542, 544–548, 721
 Kantheras (Priesterfamilie) 149, 151–152, 155
 Karl VIII. König von Frankreich 475
 Karl I. König von Kastilien (= Kaiser Karl V.) 477
 Karo, Josef 486–487, 625
 * Kaufmann, David 403–431; 22, 31, 39, 41–43, 358–359, 372, 435 n, 476, 623, 636
 Kaufmann, Jecheskel 78 n
 Kayserling, Moritz 20 n, 420 n
 Kemosch 64
 Khaldun, ibn 461
 Kifti, Gemal ibn al- 409
 Kimchi, David 109 n, 569, 627
 Kimchi, Josef 628
 Kinkel, Gottfried 648
 Kirschbaum, Sinai 333, 335, 338–341, 350–351
 Kisch, Guido 25 n
 Kittel, Rudolph 21
 Kitzel, Johann 299
 Klein, Moritz 429
 Koch, J. 443 n
 Kohen, Saul 476
 Kohut, Alexander 36, 627
 Konstantin 210, 224, 744 n
 Konstantinus Africanus 404
 Konstantius 224
 Koreisch, Jehuda ibn 612, 618
 Kornmann, Heinrich 299
 Kracauer, Isidor 333 n
 * Krauss, Samuel 309–314; 33, 44. 444 n
 Krautheimer, Richard 638
 Kreittmayr, Aloysius W. 300
 Kreskas s. Crescas
 Kreutzberger, Max 48 n
 Krochmal, Nachman 8, 37, 55, 353, 505
 Kuenen, Abraham 232
 Kyros 276

 Laban 95
 Ladenberg, Adelbert von 21
 Lagarde, Paul de 42
 Lampronti, Isaak 568 n
 * Landauer, Georg 295–301; 48
 Landsberger, Franz 639
 La Peyrère, Isaac de 115
 Lasswitz, Kurt 406 n
 Lavater, Johann Kaspar 523–528, 533, 535
 Lazarus, Leiser 31
 Lazarus, Moritz 31
 Lea 102, 401, 498
 Lebrecht, Fürchtegott 629
 Leclerc, Henri 403
 Lehmann, Berend 289
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 287, 379, 420, 525, 530
 Leisegang, Hans 159, 164–167, 170–171, 173–175, 441 n–442 n
 Leone Ebreo s. Abrabanel, Jehuda
 Le Roi, Johann F. A. de 311
 Lessing, Gotthold Ephraim 525–526, 531, 535
 Lessmann, Daniel 317–318
 Letteris, Max Meir 11

- Leuz, Max 359 n
 Levi 102
 Levi (Stamm) 112
 Levi, Rabbi 228
 Levi ben Gerson 569, 625, 757
 Levy, Jacob 36
 Lewin, Mendel 427
 * Lewy, Israel 251–265; 30–31, 37, 45, 181, 182 n
 Liebeschütz, Hans 13 n, 14, 52 n, 54
 List, Joel Abraham 319–320, 323–324, 327, 342, 346
 Lobstein, Paul 743 n
 Löhr, Max 21
 * Löw, Immanuel 641–676; 34–35, 241
 Löw, Leopold 13, 34, 740–741, 760 n
 Loofs, Friedrich 754
 Lorenzo Magnifico s. Medici, Lorenzo
 Lot 80, 92
 Lucas, Leopold 43
 Ludwig, Otto 600
 Lukrez 132
 Lurja, Isaak ben Salomo (Aschkenasi) 484–502, 510, 512
 Lurja, Salomo 391, 484
 Luther, Martin 34, 275, 309–314, 745 n
 Luzzatto, Samuel David 8, 10, 40, 197, 353

 Maas, Max 596 n
 Macaulay, Thomas Babington 359
 Magnes, Juda Leon 28
 Maimon, Salomon 427
 Maimonides 4, 10, 14, 19, 32, 41–43, 48–49, 56–58, 118–125, 197, 260, 397–399, 401, 403–430, 433–439, 441–460, 461 n, 464 n–467 n, 473, 484, 513, 525, 528, 539, 544, 547 n, 549, 555, 559, 561–563, 584, 611–614, 617, 619, 621–622, 627–628, 714, 716–717, 720, 724, 726–728, 748, 756–757, 759, 764, 766, 781
 Makkabäische Brüder 595–605
 Maleachi 204
 Malkizedek 80
 Manasse (Stamm) 107, 110
 Manasse ben Israel 533
 Manetho 61
 Manheimer, F. 19 n
 Mannheimer, Isaak Noah 319 n
 Mantino, Jakob 419
 Manzoni, G. 568
 Marcus, Ludwig 7, 318 n, 334
 Margaritha, Anthonius 313
 Margoliouth, George 635
 Mariamne 151–152
 Markus, Ludwig s. Marcus, Ludwig
 Maroni, David Jacob 429
 Marquardus de Susanis 298, 300
 Martin, Raymund 417, 419
 Maschow, Christian Casper 299
 Mattathias 214–215, 597, 600
 Mattatja ben Ghartom 423
 Matthias ben Theophil I. u. II. 154
 Maybaum, Sigmund 741 n
 Medea 99
 Medici, Lorenzo Magnifico 464 n, 478
 Meharschal s. Lurja, Salomo
 Mehlis, Georg 441
 Meinecke, Friedrich 46 n, 58, 292, 322 n, 323, 464 n, 468 n
 Meïr, Rabbi 196
 Meïr ben Baruch aus Rothenburg 583
 Mendelssohn, Moses 48, 318, 327, 349, 427, 484, 521–536, 542, 547, 721, 737–742, 745, 749, 753
 Menelaus 215
 Meneptah 63
 Merx, Adalbert 42
 Messer Leon s. Jehuda ben Jeziel
 Messias ben Josef 492
 Metraton 487
 Michael Scotus 404, 417
 Michel aus Posen 309
 Michelangelo 595
 Mittwoch, Eugen 45, 576
 Mörschel, Daniel Ernst 533
 Mohammed 13, 309, 382, 407, 448 n, 609 n, 613–615, 620
 Mohammed IV. Sultan 483
 Mommsen, Theodor 28, 580
 Montesa, Carlos 477
 Montesquieu, Charles Louis 322, 523
 Mordechai 228–230
 Morus, Thomas 418
 Moser, Moses 4, 317–320, 327, 330, 333 n, 334, 338 n, 340, 346, 350
 Moses 77, 80–81, 83, 96–98, 102–103, 112, 131–132, 143, 436 n, 437, 522, 526, 533, 555, 595, 709, 726–727, 738, 762, 781
 Moses ibn Esra s. Esra, Moses
 Moses de Leon 49
 Moses ben Nachman s. Nachmanides
 Moses ben Salomo von Salerno 417
 Moses ben Schealtiel 574

- Müller, August 409 n
Müller, David Heinrich von 636
Müller, Joel 39
Munk, Salomon 10–11, 41, 333, 405, 408 n, 428–430, 433 n, 449 n, 617, 623, 628, 630
Nachasch 66–68
Nachmanides 413, 442, 448, 451, 465, 569
Narboni, Moses 449 n
Nathan ben Jehiel 36, 627
Nathan, David 291
Natronai ben Holai 260
Nebukadnezar 199, 275–276
Nehemia 203–204, 229–230
Nehemia, Tannaite 465 n
Nehorai 465 n
Nero 150–151
Neubauer, Adolf 16, 635–636
Neumark, David 372 n, 448 n – 449 n, 452 n, 454, 455 n
Newton, Isaac 544
Nicole de Giovenazzo 417
Niebuhr, Barthold Georg 212, 358
Nielsen, Detlef 171 n
Nikolaus da Lyra 313
Nilles, Nicolaus 595 n, 596 n, 600 n, 603 n
Niobe 605
Nissim ben Jakob in Kairuan 263, 619, 622
Nittai aus Arbela 216–218, 237
Noah 75–78, 695
Noah, Mordechai Immanuel 339 n, 351
Nöldeke, Theodor 21, 35
Normann, Eduard 334
Novalis 51
Obadia, Manasse u. Benjamin aus Rom 574
Obadia ben Moses 574
Obermann, Joel Julian 372 n
Onan 99–101
Onesiphorus 243
Oppenheimer, David 16
Oppenheimer, Samuel 289
Otto, Rudolf 161, 170, 175, 441 n
Ovid 658
Paulinus von Nola 659
Paulus 54, 127, 242, 697, 717
Paulus von Burgos 313, 419, 462
Pedro von Toledo 404, 422–426
Pelagius I. Papst 600
Pelayo, Menendez 404 n, 417 n, 422
Perez 99–100
* Peri, Hiram (Pflaum, Heinz) 471–482; 50
* Perles, Felix 141–146; 21 n, 25, 30, 742 n
Perles, Josef 418, 420
Petrus 243, 595
Petrus von Toledo s. Pedro v. T.
Petrus Venerabilis 404
Pfefferkorn, Johannes 310
Pflaum, Heinz s. Peri, Hiram
Pheroras 151
Philippson, Ludwig 19–21, 43, 45
Philippson, Martin 45
Philo von Alexandrien 4, 9, 29–30, 141–146, 159, 164, 166–170, 173, 179, 183, 221, 247, 276, 444 n, 445, 446 n, 463 n, 465 n, 467 n, 747
Pico von Mirandola 418
Pierer, Johann Friedrich 629
Pinchas aus Chabta 155
Pinchas ben Jaïr 241
Pisa, Jehiel Nissim s. Jehiel von Pisa
Pius IX 581
Platon 164, 168, 396–397, 417, 426, 437, 479, 543
Plinius 473
Plotin 384, 456–457, 473
Plutarch 187
Pococke, Eduard 427
Pompejus 223
Poppers, Meier 494
Poseidonios 164–165
Posnanski, Adolf 55, 467 n
Proctor, Robert 571 n–572 n
Prudentius, Aurelius Clemens 659
Pseudo-Aristobul 392
Pseudo-Clearch 392
Ptolomäus I. 141, 195
Ptolomäus II. Philadelphus 555
Ptolomäus Claudius 426
Pufendorf, Esaias von 300
Purmann, Johann Georg 300
Quirinus 151
Rab s. Abba Areka
Raba 243, 258
Rabbinowicz, Raphael Nathan 36, 567, 572 n
Rabbinowitz, Z. M. 441 n
Rabin, Israel 37

- Rade, Martin 21 n, 743, 754
 Rahel 102, 107 n, 401, 498
 Raimond von Toledo 404
 Raimund de Moncada, Wilhelm 404 n
 Rambam s. Maimonides
 Ramban s. Nachmanides
 Rampolla, Mariano 596 n–600 n
 Ranke, Leopold von 24, 329, 354–359
 Rapoport, Salomo Juda Löb 8, 10–11, 37, 353
 Raschi 40, 97, 197, 228, 257, 624, 568, 571
 Raw s. Abba Areka
 Rawed s. Abraham ben David aus Posquières
 Rebekka 92, 94, 102
 Rechumai 246
 Reckendorf, Hermann 629
 Rehabeam 97, 112
 Reimarus, Hermann Samuel 530
 Reissner, Hanns Günther 4 n
 Rélines, Robert de 404
 Reuchlin, Johannes 310, 569
 Réuel 437
 Reumont, Alfred von 355 n
 Riario, Kardinal 477
 Rieger, Paul 40
 Rippner, Benjamin 358 n
 Ritschl, Otto 754
 Roman, Jakob 412 n, 420, 623
 Rosenthal, Erwin 461 n
 * Rosenzweig, Franz 269–280; 26–27, 46–47, 53, 55–56, 58, 275 n, 322 n, 329 n, 540, 545, 547
 Rossi, Asarja de 353
 Rossi, Johann Bernhard de 567, 569 n
 Rothacker, Erich 321 n, 327 n
 Rothschild, James 428
 Rubaschoff, Salman 4 n, 58, 316 n, 320, 342 n
 Ruben 102
 Ruben (Stamm) 108
 Rubo, Julius 317–318
 Rühl, Franz 21
 Rühs, Friedrich 318
 Ruprecht II. Kurfürst von der Pfalz 582
 Ruth 100, 104

 Saadia Gaon 11, 14, 41–43, 437, 512, 611–612, 616, 618–622, 628–629, 724
 Sabbatai Zwi 483, 505–506, 510, 514–516
 Sabin, ibn 392

 Sacchi, F. 568
 Sacerdote, Gustavo 425 n, 426
 Sachau, Eduard 21
 Sachs, Michael 11, 15, 40, 275, 622, 628
 Sacy, Silvestre de 407, 428
 Salomo 65, 97, 109–110, 227, 467 n, 620
 Salomo ben Jehuda 574
 Salomon Jizchaki s. Raschi
 Salvador, Joseph 154 n
 Samuel 66, 78, 83, 462, 465–467
 Samuel ben Musa 575
 Samuel bar Nachmani 228, 245, 247–248
 Sanudo, Marino 477
 Sara 81, 97, 102
 Saruk, Israel 491, 494
 Sasportas, Jakob 516
 Satanow, Isaak 626
 Satanower, Mendel s. Lewin, Mendel
 Saul 64–68, 83, 96, 107–109, 111, 466–467, 722
 Sauter, C. 456 n
 Savigny, Friedrich Karl von 5, 318, 321
 Savonarola 478
 Scaliger, Justus 418, 420
 Schalom ben Isaak aus Wien 264
 Schammai 222–223, 227, 236, 260, 779
 Schechter, Salomon 38, 617, 740
 Scheftelowitz, Isidor 51, 737 n, 745, 753–756, 760 n
 Schela 99
 Schelling, Friedrich Wilhelm 543
 Schemaja 220, 222
 Schemtob ben Abraham 446
 Scherer, J. E. 295
 Scherira Gaon 202, 619
 Scheyer, Simon 413, 427, 429–430
 Schiff, Mario 422–423, 429 n
 Schiller, Friedrich von 666
 Schirmann, Jefim Chajjim 50
 Schleiermacher, Friedrich 55, 338, 417, 683
 Schlözer, August Ludwig 6
 Schloss, Friedrich 300
 Schocken, Salman 50
 Schönberg, Samuel Benisaias 334
 Schoenberger, Guido 639
 * Scholem, Gershom Gerhard 505–520; 9 n, 27, 441–443, 446 n, 448 n–451 n, 454, 455 n, 459
 Schopenhauer, Arthur 683
 Schreiner, Martin 742 n
 Schua 99, 103

- Schwab, Moïse 474, 567, 636
 Schwarz, Adolf 32, 449 n
 Schwarz, Arthur Zacharias 638
 Schwarz, Karl 639
 Seba ben Bichri 110
 Seeberg, Reinhold 746 n, 754
 Senckenberg, B. von 300
 Seir s. Esau
 Seneca 473
 Sera 224–225
 Serach 99
 Serachjah ha-Jewani 495
 Serubabel 230
 Servaas van Rooijen, Abraham Jacobus 420 n
 Servet, Michael 133–134
 Severus, Septimus 224
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Graf von 525
 Shazar, Salman s. Rubaschoff, Salman
 Sichem 90–91
 Sichon 63
 Siegfried, Carl 115
 Silbergleit, Heinrich 50 n
 Silbermann, Elieser Lipman 40
 Silva, Samuel da 131 n
 Sime'i ben Gera 110
 Simlai 246
 Simon 102
 Simon (Stamm) 108
 Simon ben Eleasar 229
 Simon ben Gamaliel I. 154, 186
 Simon der Gerechte 205–206, 213, 235, 392
 Simon ben Isaak ben Abun 665
 Simon ben Jochai 30, 178, 485, 487–488, 495
 Simon ben Jozadak 245
 Simon ben Lakisch 196
 Simon Makkabi 216
 Simon ben Schetach 219–220, 222
 Simon ben Zemach Duran s. Duran
 * Simon, Ernst 539–550; 57–58
 Simon, Richard 415
 Simonsen, David Jakob 40, 568
 Simson 65
 Sina, ibn s. Avicenna
 Sirach, Jesus 142
 Smith, Payne 600 n
 Soave, M. 568
 Sobernheim, Moritz 45
 Sokrates 401, 547, 776
 Solger, Ferdinand 321
 Solmi, Edmondo 477, 480 n
 Soncino (Familie) 570, 572–574
 Spinoza, Baruch 9, 29, 43, 48, 57–58, 115–136, 420, 423, 480, 507, 539–549, 734
 Spiro, Nathan (Aschkenasi) 494
 Stark, Johann Wolfgang 299
 Steinheim, Salomo Ludwig 738 n
 Steinmann (Referendar in Berlin) 317 n
 * Steinschneider, Moritz 609–633; 14–18, 21, 31, 40, 403, 404 n, 408 n, 410 n – 411 n, 416 n, 423 n, 425 n, 426, 435 n, 463 n, 567, 571 n, 635
 Steinthal, Heymann 56, 742 n
 Stephan, Horst 744 n
 Stern, Max Emanuel 11, 429
 Stern-Täubler, Selma 281–294; 47–48
 Stobbe, Otto 295
 Straalen, S. van 568 n, 575 n
 Strack, Hermann L. 259 n, 636
 Strassnitz, Schlimmel 490
 * Strauss, Leo 115–137; 48, 55, 446 n – 447 n, 461 n, 539–540, 546, 548 n
 Strodtmann, Adolf 316 n–318 n
 Struben, David Georg 300
 Struvius, G. A. 299
 Stryk, Johann Samuel 296
 Suares de Figuerõa, Gomez 422
 Sybel, Heinrich von 358
 Tacitus 278
 * Täubler, Eugen 61–69; 28–29, 56
 Tamar 65, 98–104
 Tammus 188
 Tanchum Jeruschalmi 613, 617–618, 628
 Tanchuma bar Abba 603 n
 Tantalus 605
 Tarphon 235 n
 Teller, Wilhelm Abraham 320, 329
 Tertullian 211
 Themistius 393
 Theodor, Julius 37
 Theodosius I. 599
 Theophilus von Alexandria 599
 Theophrast 195
 Thibaut, Anton Friedrich Justus 318
 Thomas von Aquino 43, 282, 410, 415, 473
 Tibbon, Jakob ben Machir ibn T. 405
 Tibbon, Jehuda ibn 409, 613, 615, 621
 Tibbon, Samuel ibn 408–413, 417, 420, 423–424, 426, 624, 626
 Tiberius 150

- Tiberius Alexander 143
 Tibull 658
 Timna 94, 98
 Titus 143, 208, 277–278
 Toledano, Elieser 570, 575
 Tollin, Nathanael 133 n
 Torczyner, Harry 25
 Trajan 209
 Treitel, Leopold 30
 Treitschke, Heinrich von 271, 540 n
 Trendelenburg, Adolph Friedrich 299
 Troeltsch, Ernst 743–744, 754
 Tufail, ibn 461
 Tur-Sinai, Naftali Herz s. Torczyner, Harry
 Tychsen, Olaus Gerhard 635
 * Ucko, Sinai (Siegfried) 315–352; 5 n, 57 n, 542 n–545 n
 Überweg, Friedrich 405
 * Urbach, Ephraim Elimelech 461–470; 30 n, 49
 Usener, Hermann 29 n

 Valerius Maximus 464 n
 Veit, Uhde 317 n
 Verga, Jehuda ibn 353
 Vico, Giovanni Battista 8
 Vincentius von Lerinum 743 n
 Vincenz von Beauvais 415
 Vital, Chajim 487, 489–494
 Vital, Mose 492
 Vital, Samuel 493
 Vitellius 153
 Vogelstein, Hermann 40
 Volz, Paul 162 n, 189

 Wallach, Luitpold 5 n, 6–7, 9
 Warschauer, Adolf 49 n
 Wattenbach, Wilhelm 589
 Weiss, Eisik Hirsch 36
 Wellhausen, Julius 21, 25, 89, 96, 183 n
 Weltsch, Robert 54 n

 Wendland, Paul 29
 Wendt, Hans Hinrich 743
 Wenrich, Johann 403
 Wertheimer, Salomon Aron 617
 Wertheimer, Samson 289
 Wette, Wilhelm Martin Leberecht de 321
 Weyl, Meyer Simon 19
 * Wiener, Max 679–736; 14 n, 51–54
 Wildvogel, Christian 300
 Wilhelm von Auvergne 405, 414
 * Wilhelm, Kurt XI; 1–58
 Wilken, Friedrich 583
 * Wischnitzer-Bernstein, Rahel 635–640; 42
 Wohlwill, Immanuel 6–7, 330, 332 n, 334–336, 340
 Wolf, Friedrich August 5, 321
 Wolf, Immanuel s. Wohlwill, Immanuel
 Wolf, Johann Christoph 16, 420
 Wolfart, Johann Heinrich 300
 Wolff, Christian 530

 Xenophanes 164

 Zacuto, Abraham 353
 Zangen, Carl Georg von 300
 Zasius, Ulrich 296
 Zedner, Joseph 567, 574 n
 Zeller, Eduard 396
 Zemach, Jakob ben Chajjim 493–494
 Ziegler, Caspar 299
 Zimmels, Bernhard 472 n
 Zimmern, Sigmund Wilhelm 317 n
 Zuckerman, Moses Samuel 32, 36
 Zuckermann, Benedict 35
 Zulay, Menachem 50
 * Zunz, Leopold 361–367; 3–11, 14–15, 21, 23, 26, 31, 33, 37, 38 n, 41–42, 56–57, 253, 299, 317–321, 323, 332–337, 344 n, 353, 569 n, 579 n, 604 n, 611 n, 618, 629, 631, 635, 672
 Zwingli, Ulrich 311