

## Siebentes Kapitel.

### Fortbildung der Kabbala und Aechtung der Wissenschaft.

Die Kabbala und ihre Fortschritte. Todros Halevi und seine Söhne. Abraham Bedaresi, der Dichter. Isaaq Alatif und seine kabbalistische Lehre. Abraham Abulafia, seine Schwärmereien und seine Abenteuer; sein Auftreten als Messias. Ben-Adret sein Gegner. Die Propheten von Myllon und Avila. Ben-Adret und der Prophet von Avila. Joseph Gikatilla und sein kabbalistischer Wirrsal. Der Betrüger Mose de Leon. Die Fälschungen der Kabbalisten. Die Entstehung des Sohar. Sein Lehrinhalt und seine Bedeutung. Die Allegoristen und Asterphilosophen, Schem-Tob Falaquera und seine Leistungen. Isaaq Albalag und seine Bedeutung. Levi aus Villefranche und sein Einfluß. Samuel Sulami und Meiri. Abba Mari und sein übertriebener Eifer. Jakob b. Machir Profatius und die Streitigkeiten um die Zulässigkeit der Wissenschaften. Ascheri und seine Einwanderung nach Spanien. Die Judenverfolgung in Deutschland durch Rindfleisch. Ascheri's gewaltiger Einfluß. Bann und Gegenbann. Der Dichter Jedaja Bedaresi.

(1270 — 1338.)

Die Geheimlehre der Kabbala, welche bisher bescheiden auftrat und einen harmlosen Charakter hatte, fing in Ben-Adret's Zeitalter an, die Köpfe zu erhitzen, den gesunden Sinn zu berücken und die Schwachen irre zu führen. Was ihr an innerer Wahrheit und Ueberzeugungskraft gebrach, wollte sie durch lautes, anmaßliches Auftreten und Blendwerk ersetzen. Sie hatte sich bereits von ihrem Ursitze Gerona und von Nordspanien über Segovia nach Südspanien bis nach der castilischen Hauptstadt Toledo ausgebreitet, in einer Gemeinde, die früher gegen die Verdunkelung des Geistes standhaft angekämpft hatte. Sie genoß schon so viel Berücksichtigung, daß ein Schriftsteller, Bachja b. Ascher<sup>1)</sup> (aus Saragossa?), der ein exegetisches Sammelwerk anlegte (1291), auch die kabbalistische Auslegung aufnehmen mußte und, wunderlich genug, Mystisches und Rationelles unvermittelt neben einander stellte. Die Kabbala hatte in Toledo warme Anhänger gefunden und unter Anderen einen Mann, der durch

<sup>1)</sup> Vergl. über ihn die Bibliographen.

seine edle Abstammung, sein fürstliches Ansehen, seine hohe Stellung, seinen Reichthum und seine Gelehrsamkeit ihr eine feste Stütze lieh. Dieser Mann, dessen Einfluß noch gar nicht gewürdigt ist, war Todros b. Joseph Halevi aus der edlen Toledaner Familie der Abulafia (geb. 1234, st. nach 1304<sup>1</sup>). Er war ein Nefte jenes Meir Abulafia, welcher sich als ein so hartnäckiger Gegner Maimuni's und des vernunftmäßigen Denkens überhaupt geberdete (o. S. 30). Todros Abulafia nahm sich seinen Oheim zum Muster, der ihm in hohem Alter die Hände segnend auf das Haupt gelegt hatte. Herangewachsen, verlegte er sich auf Talmud und Geheimlehre, war aber auch in weltlichen Angelegenheiten heimisch; denn er erlangte eine angesehenere Stellung am Hofe Sancho's IV. und war bei der klugen Königin Maria de Molina besonders beliebt als Arzt oder Finanzmann. Von Seiten der Juden wurde er als Fürst (Nassi) angesehen und geachtet. Als das Königspaar von Spanien eine Zusammenkunft mit dem König von Frankreich, Philipp dem Schönen, in Bayonne hatte, um die gegenseitige Feindseligkeit zu schlichten (1290), war Todros Abulafia in dessen Gefolge<sup>2</sup>) und empfing bei dieser Gelegenheit die schmeichelhafteste Huldigung von Seiten der südfranzösischen Juden. Der wortschwalle Dichter Abraham Bedaresi aus Beziers richtete ein lobhudelndes Gedicht an Todros, worin die Wendung vorkam:

„Die Dichtkunst verstummt in Deiner Gegenwart  
Und hängt ihre Harfe an die Weide des Baches.“

Todros Halevi machte aber auch die trübe Erfahrung von der wetterwendischen Laune der Hofgunst. Sein königlicher Gönner warf ihn eines Tages in den Kerker und verurtheilte ihn zum Tode; die Veranlassung ist unbekannt. Im Traume soll Todros ein Gedicht eingefallen sein, das ihm seine baldige Befreiung verkündete:

„Warum ist Dein Herz betrübt,  
Weil Könige Dich dem Tode weihen?  
Der Himmel steht den Schuldlosen bei,  
Wenn Erdenkönige ungerecht verdammen“<sup>3</sup>).

Todros war wie sein Oheim ein entschiedener Gegner der Philosophie und ihrer Jünger. Er hatte nicht bittere Worte genug gegen die Klügler, welche Alles, was nicht vor der Logik gerechtfertigt

<sup>1</sup>) Vergl. Note 12.    <sup>2</sup>) Dieselbe Note.

<sup>3</sup>) Gavison Omer ha-Schickcha p. 125 b. Das Gedicht ist wegen des Wortspieles unübersetzbar und überhaupt dunkel:

מלכים עת למות ישפטוך עלי מה סעיפוך נבוכים?  
עלי מה זה? ויש אחר (?) שמואל יהושע בעת שופטים מלכים.

erscheint, für unglaublich und unmöglich halten. „Sie wandeln im Dunkeln und können das Dasein der überirdischen Geister nicht begreifen und noch viel weniger den höchsten Geist, der dem menschlichen Verstande vollständig unzugänglich ist“<sup>1)</sup>. Er war voller Entrüstung gegen diejenigen, welche den Gesetzen der Thora handgreifliche Zwecke unterlegten und dem Opfercultus eine so niedrige Bedeutung beimäßen. Selbst an Maimuni, den er sonst doch verehrte, rügte er, daß er das Opferwesen so sehr herabgezogen, es lediglich als Unbequemung an den heidnischen Sinn des Volkes und das Räucherwerk im Tempel als Mittel zur Luftreinigung erklärt habe<sup>2)</sup>. Er kämpfte leidenschaftlich gegen die Philosophie, welche das Dasein von bösen Geistern leugne: das hieß nach ihm auch das Dasein der Engel bezweifeln<sup>3)</sup>. Von einem der älteren Kabbalisten, vielleicht von Jakob aus Segovia, der eine eigene Schule bildete, in die Geheimlehre eingeweiht, betrachtete er sie als eine göttliche Weisheit, deren Schleier für Laien zu lüften mit Gefahr verbunden sei<sup>4)</sup>. Neues hat Todros Abulafia für die Kabbala nicht aufgestellt; er verhielt sich nur empfangend zu ihr, und seine Bemühung ging nur dahin, die kabbalistischen Gemeinplätze von den zehn geistigen Substanzen (Sefirot), ihrem Einfluß nach oben und unten und der Seelenwanderung zur Läuterung der Geschlechter, die für ihn unbestreitbare Lehren des Judenthums waren, in den Worten der talmudischen Agada nachzuweisen. Freilich mußte er, wie alle Kabbalisten vor und nach ihm, zur Umdeutung und Verrenkung des einfachen Sinnes Zuflucht nehmen. Er verfaßte im hohen Alter zu diesem Zwecke ein eigenes Werk (Ozar ha-Kabod). Todros war auch talmudisch gelehrt und hat eine rein talmudische Schrift hinterlassen<sup>5)</sup>, was seinem Eintreten für die Kabbala um so größeres Gewicht verlieh.

Die Anerkennung der Geheimlehre durch eine so hochgestellte und gefeierte Persönlichkeit konnte nicht ohne Anregung bleiben. Seine Söhne Levi und Joseph vertieften sich ebenfalls in sie. Zwei von den vier Kabbalisten seiner Zeit, welche die Kabbala weiter führten und ihr die Gemüther unterwarfen, scharten sich um Todros Abulafia und widmeten ihm ihre Schriften. — Diese vier Kabbalisten ersten Ranges, welche mit mehr oder weniger Glück neue Theorien geltend machten, waren Jsaak Ibn-Latif, Abraham Abulafia, Joseph

<sup>1)</sup> In seinem kabbalistischen Werke Ozar ha-Kabod p 2 b. Er verfaßte auch ein anderes kabbalistisches Werk, vergl. oben S. 131, Anm. 2.

<sup>2)</sup> Das. p. 16 b.    <sup>3)</sup> Das. p 39.

<sup>4)</sup> Dester in genanntem Werke.

<sup>5)</sup> יבמות יבמות, vergl. Asulai und andere Bibliographen.

G'ikatilla und Moſe de Leon, ſämmtlich Spanier. Sie haben das Geiſteslicht, das die Kraſtmänner von Saadia biſ Maimuni innerhalb des Judenthums helleuchtend gemacht, mit dem Dünſter eines wüſten Wirrwarrs verdunkelt und an die Stelle eines geläuterten Gottesglaubens phantaſtiſche, ja gottesläſterliche Wahngelilde geſetzt. Die Verfinſterung der folgenden Jahrhunderte in der Judenheit iſt zum großen Theil ihr Werk. Sie haben ihre Zeit und die Nachwelt durch geſlifſentliches oder unabiſchtliches Gauklerwerk in die Irre geführt, und die Schäden, die ſie dem Judenthume beigebracht, ſind noch biſ auf den heutigen Tag fühlbar.

Der Unſchuldigſte von dieſen vier war noch Jſaak b. Abraham Ibn-Latif oder Allatif (geb. um 1220, ſt. um 1290<sup>1)</sup>). Er ſtamnte wohl aus Südſpanien, da er noch des Arabiſchen kundig war. Von ſeinen Lebensumſtänden iſt gar nichts bekannt, nur daſ Eine, daſ er mit Todroſ Abulafia in Verbindung ſtand und ihm einſ ſeiner Werke widmete. Seine Schriften nehmen ſich auſ, alſ wenn er, wie ein Späterer von ihm urtheilte, „mit einem Fuße in der Philoſophie und mit dem andern in der Kabbala geſtanden hätte“. Allein Allatif ſpielte nur mit philoſophiſchen Formeln, ihren Inhalt ſcheint er gar nicht erfaßt zu haben. Er war überhaupt gedankenleer und hat auch die Kabbala nicht bereichert, wenn er ſich auch den Schein zu geben ſuchte, einen eigenen Weg zu gehen und die gangbare kabbaliſtiſche Sprache geſlifſentlich vermied<sup>2)</sup>. Ganz frei von Verſtellung war auch er nicht. Auch Allatif ging von dem Gedanken auſ, die philoſophiſche Betrachtung deſ Judenthums ſei nicht „der rechte Weg zum Heiligthume“<sup>3)</sup>, darum müſſe eine höhere Auffaſſungsweiſe angeſtrebt werden; aber anſtatt dieſen Weg klar zu machen,

<sup>1)</sup> Ueber daſ Bibliographiſche vergl. außer den Bibliographen: Carmoly, *Revue orientale* I. p. 61 p. Von Latifſ Werken ſind gegenwärtig vollſtändig gedruckt: *Commentar zu Kohelet* s. a. et l. (Wolf III. p. 585); *צורר המור* (in *Kerem Chemed* IX. p. 154 f.) und *צורה העולם* (Wien 1862 ed S. Stern), beide ſpäter verfaßt, da er die früheren Schriften darin citirt. Ueber ſein Werk *שער השמים* vergl. S. Sachſ, *Kerem Chemed* VIII. p. 88 ff. Daſ unter demſelben Titel Ibn-Eſra zugeſchriebene gehört nicht dieſem, ſondern Allatif an. Sein Zeitalter iſt durch ſeine Beziehung zu Todroſ Abulafia gegeben (vergl. Note 12). In ſeinem *גני המלך* ſoll Allatif im Vorworte angeben, er habe daſ *Schaar ha-Schamajim* vollendet *שנה ה' ד'* 1244. Dieſe Zahl fehlt aber in der Ausgabe in *Kochbe Jizchal* von Stern 1862, p. 7, wohl aber ſagt er daſ, er habe dieſes in der Jugend verfaßt, *גני* im Alter und noch ſpäter *צורר המור*.

<sup>2)</sup> Vergl. daſ ziemlich richtige Urtheil über ihn in Jſaak b. Scheſchet *Reſpp.* No. 157 gegen Ende.

<sup>3)</sup> *Zurat ha-Olam*.

verhüllte er ihn mit leeren Andeutungen und nichts sagenden Phrasen. Alatif betonte noch mehr als seine Vorgänger den engen Zusammenhang und die innige Verknüpfung zwischen der Geistes- und Leibeswelt, zwischen Gott und seiner Schöpfung: die Gottheit ist in Allem und das All ist in ihr<sup>1</sup>). Im seelenvollen Gebet erhebe sich der menschliche Geist zum Weltgeiste (Sechel ha-Pöel), vereinige sich mit ihm „in einem Kusse“, wirke hiermit auf die Gottheit und vermöge den Segen auf die niedere Welt herabzuziehen. Nur sei nicht jeder Sterbliche zu einem so seelenvollen, wirkungsreichen Gebet befähigt; daher hätten sich die vollkommensten Menschen, die Propheten, für das Volk im Gebet verwenden müssen<sup>2</sup>); denn sie allein kannten die Kraft des Gebetes. Die Entfaltung und Selbstoffenbarung der Gottheit in der Welt der Geister, Sphären und Körper veranschaulichte Isaak Alatif durch mathematische Formeln. Es verhalte sich damit, wie sich der Punkt zur Linie, diese zur Fläche und diese sich zum ausgedehnten Körper erweitere und verdichte<sup>3</sup>). Diese Vorstellung gab wieder eine Handhabe zu neuen Spielereien, da die Kabbalisten immer das Bild mit dem Begriffe und der Sache verwechselten und identificirten. Fortan operirten sie ebenso mit Punkten und Strichen wie früher schon mit Zahlen und Buchstaben<sup>4</sup>). — Isaak Ibn-Latif kann aber noch als nüchterner Denker gelten neben seinem schwärmerischen Zeitgenossen Abraham Abulafia, welcher vermöge kabbalistischen Kinderspiels eine neue Weltordnung zu schaffen trachtete.

Abraham b. Samuel Abulafia (geb. 1240 in Saragossa, st. nach 1291,<sup>5</sup>) war ein excentrischer Kopf, voll fixer Ideen, und liebte das Abenteuerliche. Mit einem lebhaften Geist ausgestattet und mit mehr als mittelmäßigen Kenntnissen erfüllt, entsagte er dem gesunden Menschenverstande, um sich der Schwärmerei in die Arme zu

<sup>1</sup>) Ginse p. 13. Zeror ha-Mor c. 6: היתה ככל (היתה כחבת) ככל בו.

<sup>2</sup>) Zeror das.

<sup>3</sup>) Ginse ha-Melech vergl. Kerem Chemed VIII. p. 89.

<sup>4</sup>) Vergl. das Bruchstück in Schem-Tob's Emunot IV. c. 14 p. 48 b., angeblich von dem Fürsten Chasdaï.

<sup>5</sup>) Ueber Abr. Abulafia vergl. Orient. Litbl. 1845 No. 24 ff. von dem jung verstorbenen Gelehrten Landauer, welcher zuerst auf ihn aufmerksam machte; ferner Jellinek: Auswahl kabbalistischer Mystik 1. Heft Seite 16 ff., dessen Philosophie und Kabbala 1. Heft und zu den Biographica Bet ha-Midrash III. Einl. S. XI. ff. — In seiner Selbstbiographie, citirt an der letztgenannten Stelle, bemerkt Abulafia, er sei in Saragossa geboren und als Säugling mit seinen Eltern nach Tudela in Navarra gekommen. Seine schriftstellerischen Leistungen sind von Jellinek zusammengestellt in: Philosophie und Kabbala.

werfen. Sein ganzes Leben war, seitdem er in das Mannesalter trat, eine Kette von Abenteuern. Seinen Vater, der ihn in Bibel und Talmud unterrichtet hatte, verlor Abraham Abulafia als achtzehnjähriger Jüngling, und zwei Jahre später unternahm er eine abenteuerliche Reise, um, wie er selbst erzählt<sup>1)</sup>, den sagenhaften Fluß Sabbation oder Sambation aufzusuchen und die an dessen Ufern angeblich angesiedelten altisraelitischen Stämme kennen zu lernen, ohne Zweifel in messianischer Absicht. Er steuerte zunächst auf Palästina zu, war aber leichtsinnig genug, sich inzwischen in Griechenland zu verheirathen, verließ, wie ein rechter Abenteurer, seine junge Frau und gelangte nach Aiko. Da nun damals die Mongolen Syrien und Palästina verwüstet hatten, so mußte Abraham Abulafia dem Plane entsagen, weiter nach Asien vorzudringen, um den Sabbationfluß zu erreichen. Er kehrte vielmehr um, suchte seine Frau wieder auf, reiste mit ihr nach Italien und setzte sich wieder auf die Schulbank. Von Hillel von Verona (v. S. 162), den er in Capua antraf, erlernte er das Verständniß der maimunischen Religionsphilosophie und vertiefte sich so eifrig in sie, daß er bald im Stande war, Vorlesungen darüber zu halten.

Nachdem er mehrere Jahre in Italien gewohnt hatte, kehrte er wieder nach Spanien zurück. Erst im dreiunddreißigsten Lebensjahre verlegte er sich ernstlich auf die Kabbala (in Barcelona), begann mit dem räthselhaften „Buche der Schöpfung“, verglich zwölf verschiedene Commentarien dazu, welche zu dessen Erklärung theils philosophische und theils mystische Gemeinplätze heranbrachten, und wurde, wie er selbst gesteht, von wirren Gedanken belagert. Er sah phantastische Bilder und wunderbare Erscheinungen; sein Geist war in einem beständigen Taumel. Er rang nach Klarheit, gerieth aber immer tiefer in Wirrnisse und Phantasmagorien. Das eine war ihm indessen klar geworden, daß die Philosophie, mit welcher er sich vielfach beschäftigt hatte, keine Gewißheit und darum für das nach Wahrheit dürstende religiöse Gemüth keine Befriedigung gewähre. Selbst die alltägliche Kabbala mit ihrer Sefirotlehre befriedigte seinen Geist nicht, weil beide nur den Hochmuth des Wissens nährten. Er, ein Kabbalist, kritisirte die Haltlosigkeit dieser mystischen Theorie so scharf und richtig<sup>2)</sup>, daß es in Erstaunen setzen muß, wie er auf noch tollere Einfälle kommen konnte. Abraham Abulafia suchte nach etwas Höherem, nach prophetischer Offenbarung, die allein, ohne den müh-

<sup>1)</sup> Einen Theil seiner Selbstbiographie giebt er in אברהם אבולפיה bei Jellinek *Bet ha-Midrasch* I. c.

<sup>2)</sup> Vergl. seine vernichtende Kritik aus seinem *Imre Schefer* Note 3.

samen Weg des stufengängigen Erlernens, den Springquell der Wahrheit öffne.

Endlich glaubte Abulafia das, wonach seine Seele rang, gefunden zu haben. Durch göttliche Eingebung glaubte er auf eine höhere Kabbala gekommen zu sein, gegen welche die niedere Geheimlehre und die Philosophie nur Dienerinnen seien. Diese allein biete das Mittel dar, mit dem Weltgeist in innigen Verkehr zu treten und prophetische Fernsicht zu erlangen. Dieses Mittel war keineswegs neu, aber der feste Glaube an dessen Wirksamkeit und die Anwendung desselben sind ihm eigen. Die Wörter der heiligen Schrift und namentlich des allerheiligsten Gottesnamens in Buchstaben zerlegen, diese als selbstständige Begriffe festhalten (Notaricon), oder die Bestandtheile des Wortes in alle mögliche Wandlungen umsetzen, um eigene Wörter daraus zu schaffen (Ziruf), oder endlich die Buchstaben als Zahlen behandeln (Gematria), das sei zunächst der Weg, in Wechselverkehr mit der Geisterwelt zu kommen. Jedoch dieses allein genüge nicht. Wer einer prophetischen Offenbarung gewürdigt sein will, müsse asketische Vorkehrungen treffen, müsse sich vom Weltgewühl fernhalten, sich in ein stilles Kämmerlein einschließen, seinen Geist von niederen Sorgen befreien, sich in weiße Gewänder hüllen, mit Gebetmantel und Gebetriemen umgeben, die Seele andächtig sammeln, als wenn sie zu einer Unterredung mit der Gottheit erscheinen sollte. Dabei müsse man die Buchstaben der Gottesnamen in längeren oder kürzeren Pausen mit Modulationen der Stimme aussprechen oder sie in einer gewissen Reihenfolge niederschreiben, anstrengende Bewegungen, Windungen und Verbeugungen dabei machen, bis die Sinne wirr und das Herz mit einer Gluth erfüllt werde. Dann werde der Körper vom Schlafe überfallen und es trete ein Gefühl ein, als wenn die Seele sich vom Leibe löse. In diesem Zustande, wenn er durch Uebungen dauernd wird, ergieße sich die göttliche Fülle in die menschliche Seele, sie vereinige sich mit ihr „in einem Kusse“, und die prophetische Offenbarung sei eine ganz natürliche Folge davon<sup>1)</sup>. Dieses Mittel, sich in den Zustand der Verzückerung zu setzen, hat Abulafia wohl an sich selbst angewendet und dadurch seinen schwärme-

<sup>1)</sup> Diese Anfangsereien entwickelt er in: ספר היי עולם הבא und in: אור השכל bei Jellinek Philosophie und Kabbala p. 40, 41, 43 f. Entweder Abulafia oder ein ähnlicher Schwärmer legte solchen Unsinn sogar Maimuni in den Mund. Die pseudepigraphische Schrift סגולה סתרים (in Chemda Genusa p. 42 ff.), worin Maimuni angeblich seine Philosophie dementirt und den Standpunkt der Kabbala einnimmt, giebt ähnliche Mittel an, den prophetischen Geist zu erwerben.

rischen Sinn bis zur Ueberspanntheit gesteigert. Er hielt nun seine Kabbala für prophetische Eingebung, vermöge welcher er allein in die Geheimnisse der Thora eindringen könne. Denn der einfache Wort-sinn und die bloße Uebung der Religionsvorschriften seien lediglich für Unreife, wie Milch für Kinder. Reifere dagegen finden in der Zahlenbedeutung der Buchstaben und in den mannigfaltigen Wandlungen der Wörter die höhere Weisheit.

In diesem Sinne lehrte er seine Kabbala — im Gegensatz zur oberflächlichen und niederen, die sich mit den Sefirot abquält und, wie er spöttelte, eine Art Behneinigkeith<sup>1)</sup>, statt der christlichen Dreieinigkeith, aufstellt. Er trat damit in Barcelona, Burgos und Medina-Celi auf. So sehr war bereits der Sinn getrübt, daß dieser halbverrückte Schwärmer ältere und jüngere Zuhörer fand. Zwei seiner Jünger, Joseph Gikatilla und Samuel, angeblich ein Prophet, beide aus Medina-Celi, gaben sich später als Propheten und Wunderthäter aus<sup>2)</sup>. Er scheint aber doch in Spanien Anstoß erregt oder wenigstens keinen rechten Anklang gefunden zu haben, verließ zum zweiten Male sein Vaterland und begab sich wiederum nach Italien, wo er auf einen größeren Anhang rechnete. In Urbino trat er zuerst (1279) mit einer prophetischen Schrift auf, in der er vorgab, Gott habe mit ihm gesprochen. In seinen Schriften aus der Zeit seiner Ueberspanntheit nannte er sich Kasriel, weil der Zahlenwerth seines Namens (Abraham, 248) dem des Namens Kasriel gleichkommt. Aus demselben Grunde nannte er sich ein andermal Zacharia. Zwei Jahre trieb er sich in Italien umher, lehrend und schriftstellernd. Endlich kam er auf den tollen Einfall, den damaligen Papst, Martin IV., zum Judenthume bekehren zu wollen (am Rüsttag 1281). Der Versuch kam ihm aber theuer zu stehen. Er wurde zwei Tage später in Rom verhaftet, schmachtete achtundzwanzig Tage im Kerker und entging dem Feuertode nur dadurch, daß, wie er sich ausdrückte, Gott ihm einen Doppelmund (eine Doppelzunge?) habe

<sup>1)</sup> Sendschreiben an Jehuda Salomon (Jellinek Auswahl I. Heft p. 20) ולפיכך אודיעך שבועלי הקבלה הספירות חשבו ליחד את השם ועשרוהו וכמו שהגויים אומרים שהם שלשה והשלשה אחד, כן מקצת בעלי הקבלה מאמינים ואומרים כי האלוהות עשר ספירות והעשרה הם אחד. Daraus ergiebt sich, daß Abulafias Sätze, welche der Trinität günstig klingen (zusammengestellt Orient a. a. O. col. 473), nicht sein Ernst waren.

<sup>2)</sup> In Ozar Eden Ganus (bei Jellinek Bet ha-Midrash III. Einl. p. XLI): ובמדינת שלום (למדת) שנים האחד מהם ר' שמואל הנביא שקבל ממני קצת קבלות והשני ר' יוסף גק תילא — והוא בלי ספק הצליח הצלחה מופלאה במה שלמד לפני והוסיף מכות: ומדעתו הרבה וה' עמו היה!



wachsen lassen<sup>1)</sup>. Möglich, daß er dem Papste gegenüber vorgab, daß auch er die Dreieinigkeit lehre. Er durfte ferner frei in Rom umhergehen. Von da begab sich Abulafia nach der Insel Sicilien in Begleitung eines treuen Jüngers, Natronai aus Frankreich<sup>2)</sup>. In Messina fand er eine günstige Aufnahme, warb dort sechs Jünger, unter denen er Saadia aus Segelmesi (Afrika) am meisten auszeichnete. Hier trat er endlich mit dem Gedanken hervor, er sei nicht bloß Prophet, sondern der Messias, und setzte in einer Schrift auseinander (November 1284), Gott habe ihm seine Geheimnisse offenbart und ihm auch das Ende des Exils und den Anfang der messianischen Erlösung verkündet. Im Jahre 1290 sollte die Gnadenzeit anbrechen<sup>3)</sup>. Die Mystik war von jeher der Boden, auf dem messianische Schwärmereien gediehen.

Durch seine streng sittliche Haltung, seine asketische Lebensweise und seine in dunkle Formeln gehüllten Offenbarungen, vielleicht auch durch seine gewinnende Persönlichkeit und Kühnheit fand Abraham Abulafia in Sicilien Gläubige<sup>4)</sup>, die sich bereits auf die Rückkehr in's heilige Land vorbereiteten. Besonnene Männer der sicilianischen Gemeinde hatten aber Bedenken, sich ihm ohne weiteres anzuschließen. Sie wendeten sich daher an Salomo Ben-Adret, um von ihm Auskunft über Abraham Abulafia zu erhalten. Der Rabbiner von Barcelona, welcher sein Treiben aus früherer Zeit kannte, richtete ein ernstes Schreiben an die Gemeinde von Palermo und an den dortigen Rabbinen Achitub, worin er den angeblichen Messias als Halbwisser und gefährlichen Menschen streng verurtheilte<sup>5)</sup>. Abulafia nahm natürlich die Gegnerschaft nicht ruhig hin, sondern wehrte sich gegen dieses Verdammungsurtheil. In einem Sendschreiben an seinen ehemaligen Jünger Jehuda Salmon in Barcelona rechtfertigte er seine prophetische Kabbala und wies die Schmähungen Ben-Adret's gegen seine Person zurück, „die so unwürdig gehalten seien, daß Manche dessen Schreiben für unecht hielten“. Es half ihm aber nichts. Auch andere Gemeinden und Rabbinen, welche durch seine Schwärmerei eine Verfolgung befürchtet haben mochten, sprachen sich gegen Abulafia aus<sup>6)</sup>. Er wurde auf Sicilien so sehr verfolgt, daß er die Insel

<sup>1)</sup> Landauer in Orient a. a. D. col. 382.

<sup>2)</sup> Ozar Eden a. a. D.

<sup>3)</sup> Landauer a. a. D. col. 384.

<sup>4)</sup> Folgt aus Ben-Adret's Respp. No. 548.

<sup>5)</sup> Das. und Abr. Abulafia's Sendschreiben an Jehuda Salmon in Barcelona.

<sup>6)</sup> Ben-Adret Responsum a. a. D.

verlassen und sich auf der Zwerginsel Comino bei Malta niederlassen mußte (um 1288). Hier setzte er seine mystische Schriftstellerei fort und behauptete noch immer, daß er Israel die Erlösung bringen wolle. Die Verfolgung hatte ihn indeß verbittert. Er erhob Anklagen gegen seine Glaubensbrüder, die in ihrer Taubheit nicht auf ihn hören wollten: „Während die Christen an meine Worte glauben, bleiben die Juden ungläubig, wollen von der Berechnung des Gottesnamens nichts wissen, sondern ziehen die Berechnung ihrer Gelder vor“<sup>1)</sup>. Von denen, welche sich ausschließlich mit dem Talmud beschäftigten, sagte Abulafia, sie wären von einer unheilbaren Krankheit befallen, und sie stünden sehr tief unter den Kundigen der höhern Kabbala<sup>2)</sup>. Abraham Abulafia hat mindestens zweiundzwanzig sogenannte prophetische Schriften neben anderen sechsundzwanzig verfaßt<sup>3)</sup>, die, obwohl Erzeugnisse eines hirnverbrannten Kopfes, doch von den späteren Kabbalisten benutzt worden sind. Was aus dem prophetischen und messianischen Schwärmer und Abenteurer später geworden ist, ist nicht bekannt geworden.

Seine Ueberspanntheit blieb aber auch in seiner Zeit nicht ohne traurige Folgen und wirkte, wie eine verpestete Luft, ansteckend. Es traten zu gleicher Zeit in Spanien zwei Schwärmer auf, von denen einer wahrscheinlich Abraham Abulafia's Jünger war — jener Prophet Samuel (o. S. 194) — der eine in dem Städtchen Ayllon (im Segovianischen), der andere in der großen Gemeinde von Avila<sup>4)</sup>. Beide gaben sich als Propheten aus und verkündeten in mystischer Redeweise die Nähe des Messiasreiches. Beide fanden Anhänger. Die Verehrer des Propheten von Avila erzählten von ihm, er sei von Jugend auf unwissend gewesen und habe weder lesen noch schreiben können. Ein Engel, der ihm im Schlafe, zuweilen auch im wachen Zustande erschienen sei, habe ihm aber durch höhere Eingebung mit einem Male die Fähigkeit verliehen, eine umfangreiche Schrift voll mystischen Inhalts niederzuschreiben, unter dem Titel: „Wunder

<sup>1)</sup> ויצוה ה' לדבר לגוים ערלי לב (Ms. geschrieben 1288): ס' האות oder ספר זכריה ויערלי בשר בשמו ויעש כן וידבר להם ויאמינו בכשורות ה' רק לא שבו אל ה' כי בטחו בחרבם ובקשתם — — — חכמי ישראל המתפארים באשר לא חפצתי האומרים מדוע נחשיב שם ה' — ומה יועילנו חשבוננו כי נחשבהו הלא טוב לנו מספרי ספקרי כסף ומגיני זהב כי הם נוכל להועיל לנו ולכל אוהבינו.

<sup>2)</sup> אמרי שפר (verfaßt 1391, bei Jellinek Philosophie und Kabbala S. 34 f.): זאת הכת אשר אין רפואה למכתה כוללת רוב חכמי התלמוד היום אשר חכמתם אצלם — היא תכלית כל החכמות — ההפרש בין התלמודי ובין היודע השם המפורש כהפרש שבין התלמודי היהודי ובין הגוי הלמוד.

<sup>3)</sup> שבע נתיבות (bei Jellinek a. a. D. p. 23).

<sup>4)</sup> Bergl. Note 12.

der Weisheit“ und dazu noch einen weitläufigen Commentar (ohne den man sich damals ein einigermaßen respectables Buch nicht denken konnte). Darüber waren nun die Avilenser und entfernte Gemeinden, die davon hörten, außerordentlich verwundert. Ein deutscher talmudkundiger Wanderer, Namens R. Dan, der sich damals in Avila aufhielt, bestätigte mit seinem Zeugnisse das Wunder des unwissenden Propheten von Avila. Der Vorfall zog die Aufmerksamkeit in außerordentlicher Weise auf sich, und die Gemeindevertreter von Avila wandten sich an die letztentscheidende Autorität jener Zeit, an Salomo Ben-Abret, sie zu belehren, ob sie an diese neue Prophetie glauben sollten.

Der Rabbiner von Barcelona, der, wiewohl halb und halb ein Anhänger der Geheimlehre, doch nur den biblischen und talmudischen Wundern Glauben schenkte, erwiderte darauf Folgendes: er würde den Vorgang des Propheten von Avila für einen argen Betrug halten, wenn er ihm nicht durch glaubwürdige Männer bezeugt und bestätigt worden wäre. Nichtsdestoweniger könne er den Mann nicht als einen Propheten anerkennen, denn es fehlten ihm die Grundbedingungen, unter denen der Talmud die Prophetie für möglich ausbe. Außerhalb Palästina's sei die Prophezeiung überhaupt unmöglich. Auch sei das Zeitalter nicht würdig für prophetische Offenbarung, und endlich könne der prophetische Geist nicht auf einem ganz Unwissenden ruhen. Es sei unglaublich, daß Jemand als Idiot zu Bette gehe und als Prophet aufstehe. Die Geschichte bedürfe der sorgfältigsten unparteiischen Untersuchung. Haben es doch die Israeliten bei Mose's Auftreten in Egypten, in jener gnaden- und wunderreichen Zeit, an Prüfung und Zweifel an seiner Sendung nicht fehlen lassen, und er mußte seine Verkündigung durch Wunder bewähren; um wie viel mehr sei man genöthigt, in dieser „verwaisten“ Zeit einen solchen Vorfall zu prüfen, zumal in der letzten Zeit auch Betrüger und Abenteuerer mit Wunderthueren aufgetreten seien.

Doch trotz dieser Warnung von Seiten des angesehensten Rabbinen setzte der Prophet von Avila sein Treiben fort und bestimmte den letzten Tag des vierten Monats (Tebet oder Tammus? 1295) als Beginn der messianischen Erlösung. Die leichtgläubige und unwissende Menge bereitete sich darauf vor, fastete und spendete reichlich Almosen, um im eintretenden Messiasreiche würdig befunden und dessen theilhaftig zu werden. Am bestimmten Tage eilten die Bethörten, wie am Versöhnungstage gekleidet, in die Synagoge und erwarteten dort die Posaunen der messianischen Erfüllung zu vernehmen. Aber es zeigte sich weder der erwartete Messias, noch ein Zeichen

von ihm. Statt dessen sollen sie an ihren Gewändern kleine Kreuze bemerkt haben, auf die sie nicht gefaßt waren, und die sie theils erschreckt, theils ernüchtert hätten. Möglich, daß die Ungläubigen in der Gemeinde ihnen Kreuze an die Gewänder heimlich angeheftet hatten, um entweder einen Spaß mit den Leichtgläubigen zu treiben oder sie aufmerksam zu machen, wohin die messianische Gaukelei am Ende führen würde, und sie solchergestalt von ihrem Wahne zu heilen. Einige seiner Gläubigen sollen in Folge dieses Vorgangs zum Christenthum übergetreten, andere in Schwermuth verfallen sein, weil sie sich die Erscheinung der Kreuze nicht hätten erklären können. Was aus den Propheten oder betrogenen Betrügern von Aylon und Avila geworden ist, wird nicht erzählt. Sie sind, wie Abraham Abulafia, verschollen und haben auch nur als Auswüchse eines krankhaften Zustandes einige Bedeutung.

Es ist möglich, daß auch ein anderer Jünger Abulafia's, Joseph Gikatilla, der ebenfalls als Wunderthäter<sup>1)</sup> galt und nicht weit von Aylon seinen Wohnsitz hatte, bei dem wahnsinnigen oder betrügerischen Spiel der Propheten von Aylon und Avila eine Rolle spielte. Joseph b. Abraham Gikatilla (geb. in Medina=Celi, st. in Benjassiel nach 1305<sup>2)</sup>) hörte als Zwanzigjähriger die sinnverwirrende Geheimlehre Abulafia's und verfaßte, während dieser noch in Spanien weilte, seinerseits eine kabbalistische Schrift: „Der Außgarten“, in welcher er dieselbe Verschrobenheit wie sein Meister an den Tag legte. Auch er beschäftigte sich mit der Buchstaben- und Zahlenmystik, mit Buchstabenversetzung, und führte eine Spielerei, die schon Abulafia aufgestellt hat, den hebräischen Vokalzeichen eine mystische Bedeutung zu geben, noch weiter. Joseph Gikatilla zerarbeitete sich, die verschiedenen Gottesnamen in der Bibel mit den zehn

<sup>1)</sup> Chajim Jbn-Musa (bl. um 1450) berichtet in seinem antichristianischen Werke מִן וְרוֹמָה (Ms.) von den Wunderthätern, die es mit denen in den Evangelien aufnehmen könnten: וְזוֹמַנּוּ עֲשֵׂה פְלִאִים (בְּדֶרֶךְ קְבִלָה) ר' יַעֲקֹב אֶלְקוּרִסוֹנוּ וְר' מִשָּׁה וְזוֹמַנּוּ עֲשֵׂה פְלִאִים (בְּדֶרֶךְ קְבִלָה) ר' יַעֲקֹב אֶלְקוּרִסוֹנוּ וְר' מִשָּׁה וְזוֹמַנּוּ עֲשֵׂה פְלִאִים (Ms. der Breslauer Seminarbibliothek Codex XXIV. T. II. Bl. 135). Auch Zakuto bezeichnet ihn als: ר' יוֹסֵף גִּיקָטִילָא בֶּעַל הַנְּסִיִּים; die editio Filipowski des Jochasin hat noch den Zusatz: הַקְּבוֹר בְּבֵינֵי אַפְיִיל (p. 224 a.). Joseph G.'s Geburtsjahr hat Sellinet richtig bestimmt nach einem Ms. des גִּינָה אֲנֹחַ, das der Verfasser 5034 = 1274 im sechsundzwanzigsten Jahre geschrieben hat (Bet ha-Midrasch III. Einl. S. XL. Note). Ueber J. G.'s Schriften vergl. die Bibliographen, Zunz Additamenta zum Katalog der Leipziger hebräischen Bibliothek und Sellinet, Beiträge zur Kabbala II. S. 57 ff.

<sup>2)</sup> Da Jsaak von Akko die Manier G.'s tabelt, die Gottesnamen ohne Scheu hinzuschreiben (Meirat Enajim gegen Ende), so muß er ihn bei seiner Anwesenheit in Spanien noch gesprochen haben.

Ursubstanzen (Sefirot) in Verbindung zu bringen, und setzte zur Begründung seiner Kabbala eine Menge Schriften in die Welt. Es genügt eigentlich, um ihn zu charakterisiren, daß der halb wahnsinnige, von Ben-Aldret und einigen Gemeinden verdamnte Abulafia ihm nachrühmt: er habe seine Lehre gefördert und aus eigenem Antriebe viel hinzugefügt (o. S. 194, Anmerk. 2). In der That sind Joseph Gikatilla's Schriften nur ein Wiederhall von Abraham Abulafia's Phantasien; es ist derselbe Wahnwitz.

Aber bei weitem einflußreicher und verderblicher als diese drei Kabbalisten Alatif, Abulafia und Gikatilla, wirkte auf die Zeitgenossen und die Nachwelt Mose de Leon, dem es gelungen ist, obwohl ein Zeit- und Fachgenosse sein Treiben entlarvt hat, in die jüdische Literatur und Denkreise ein Buch einzuführen, welches der Kabbala eine feste Grundlage und eine weite Verbreitung gab und ihr mit einem Worte die Krone aufsetzte. Mose b. Schem-Tob de Leon (geb. in Leon um 1250, starb in Arevalo 1305<sup>1)</sup>) war ein Mann, bei dem man nur in Zweifel sein kann, ob er ein eigennütziges oder ein frommer Betrüger war; aber täuschen und irre führen wollte er sich. Er steht darum viel niedriger als Abulafia, der in seinem Wahne jedenfalls ehrlich und naiv war. Ein Halbwisser, der weder Talmud, noch Wissenschaften gründlich getrieben hatte, besaß er nur eine Fertigkeit, nämlich die, das Wenige, was er wußte, geschickt zu benutzen, leicht und fließend zu schreiben, die entferntesten Dinge und Schriftverse, wie sie in der Kammer seines Gedächtnisses aufgeschichtet lagen, in Verbindung zu setzen und sie mit spielendem Witz zusammenzukoppeln. Selbst die Kabbala war ihm nicht als ein System gegenwärtig; er kannte lediglich ihre Formeln und Schlagwörter und verarbeitete diese in geschickter Weise.

Ein sorgloser Verschwender, der Alles, was er hatte, ausgab, ohne zu bedenken, was ihm für den andern Tag bleiben würde, benutzte Mose b. Leon die in Mode gekommene Kabbala, um auf diesem Gebiete schriftstellerisch aufzutreten und sich dadurch eine reiche Einnahmequelle zu verschaffen. Er führte ein Wanderleben, wohnte lange Zeit in Guadalaxara, dann in Biverro, in Valladolid und zuletzt in Avila. Zuerst ließ er Geisteserzeugnisse unter eigenem Namen erscheinen (um 1285<sup>2)</sup>). In einem umfangreichen Werke entwickelte Mose de Leon die Zwecke und Gründe der Religionsgesetze des Judenthums<sup>3)</sup>, allerdings in einem andern Geist als Maimuni

<sup>1)</sup> Note 12.    <sup>2)</sup> Als sein frühestes Werk citirt er ein: ספר שושן העדות.

<sup>3)</sup> ספר הכותב eingetheilt in zwei Bücher מצות לא תעשה und מצות עשה verfaßt 1267, noch Ms.

und auch bereits mit einem mystischen Anfluge, aber noch immer frei von kabbalistischem Wusste. Dieses Werk widmete er Levi Abulafia, einem Sohne des Todros Abulafia (o. S. 188). Drei Jahre später (1290) setzte er wieder ein Werk in die Deffentlichkeit, das schon mehr kabbalistischen Inhalt hatte<sup>1)</sup>. Er polemisirte darin gegen die Religionsphilosophen, welche „vorgaben, der Inhalt des Judenthums decke sich mit der Philosophie. Wenn dem so wäre, wozu brauchte die sinaitische Offenbarung unter Naturaufruhr, Donner und Blitz bekannt gemacht zu werden, wenn sie nichts anderes lehrte, als was Aristoteles ohne solches Geräusch zu Tage gefördert hat!“ Mose de Leon behauptete, es sei den jüdischen Religionsphilosophen gar nicht Ernst mit ihrem Einklang von Judenthum und Philosophie; sie wollten lediglich die Menge täuschen und sie glauben machen, daß die Thora nicht im Widerspruche stünde mit der Philosophie, um die letztere einzuschmuggeln. Er aber stellte auf: Die Thora habe einen ganz anderen Inhalt, sie sei der Gedanke Gottes; an jedem Worte, jeder Erzählung, jeder Vorschrift der Thora hänge der Bestand der Welt<sup>2)</sup>. Wie Mose de Leon aber daran ging, diesen höheren Inhalt auseinanderzusetzen, verrieth er dieselbe Gedankenarmuth, welche die Kabbalisten auch sonst charakterisirt; nur wußte er sie hinter Wortschwall zu verdecken und mit einem Geheimnißkram zu verhüllen. Seine Gemeinplätze von der Seele „als einem Abbilde des himmlischen Urbildes“, ihrer Abstammung aus dem Urquell des Heiligen, ihrem Vermögen, den Segen vom Himmel auf die Erde zu ziehen, und ihrem Zustand nach dem Tod, seine Lehre von der zukünftigen Welt, der Seelenwanderung und den Geheimnissen dieses und jenes Gebotes bieten nach keiner Seite hin etwas Neues oder Originelles. — Von derselben Art ist sein Buch, das er zwei Jahre später verfaßte und demselben Kabbalisten Todros Halevi widmete. Es sind nur Wiederholungen eigener und fremder Schlagwörter, man kann nicht sagen Gedanken<sup>3)</sup>. Wiederum ein Jahr später (1293) verfaßte er „das Buch der Geheimnisse“ oder die „Wohnung des Zeugnisses“<sup>4)</sup>, worin er sich und andere wiederum copirte und wiederholte. Neu ist darin die Beschreibung des Paradieses, die er einem apokryphischen Henochbuche entlehnte, welches er entweder in hebräischer Sprache oder in einer Uebersetzung aus dem Arabischen (einem Buche des Idris-Henoch) vorgefunden hat.

1) ספר המשקל oder ספר הנפש החכמה, Basel 1608.

2) In dem eben genannten Werke Nr. 2.

3) שקל הקודש Jellinek Beiträge II. S. 73.

4) משכן העדות oder ספר הסודות. vergl. Note 12.

Seine bisherige Schriftstellerei war aber nicht genug beachtet worden und hatte ihm wenig Ruhm und Geld eingebracht. Mose de Leon verfiel daher auf ein wirksameres Mittel, sich die Herzen und Säckel weit zu öffnen. Er verlegte sich auf Schriftstellerei unter fremdem, geachtetem Namen. Wie, wenn er die allerdings schon breit getretenen Lehren der Kabbala einer älteren, hochverehrten Autorität, einem gefeierten Namen aus der glänzenden Vergangenheit in den Mund legen würde — versteht sich in der rechten Beleuchtung und Färbung mit den Kennzeichen des Alterthums — würde man sich nicht um eine solche Schrift reißen? Würde man ihn nicht reichlich belohnen, wenn er nachwies, daß er im Besiz eines so kostbaren Schazes sei? Mose de Leon kannte die Leichtgläubigkeit derer, welche sich tiefer oder oberflächlicher mit der Kabbala befaßten, wie sie jedem Worte lauschten, daß ihnen, als aus alter Zeit stammend, zugeführt wurde. Denn seitdem die Geheimlehre öffentlich geworden war und nach Anerkennung rang, wurden kabbalistisch klingende Lehren alten und klangvollen Namen untergeschoben und fanden dadurch Aufnahme. Obwohl der letzte Gaon Hai eine entschiedene Abneigung gegen jedes mystische Unwesen bekundet hatte (VI<sub>2</sub>. S. 4), und er von der jungen Kabbala keine Ahnung haben konnte, hatte ihm doch ein Fälscher mehrere kabbalistische Aeußerungen — in Form von Gutachten — in den Mund gelegt, namentlich eine angebliche Ausgleichung zwischen den zehn Ursubstanzen (Sefirot) und den dreizehn Eigenschaften Gottes, welche die talmudische Agada betont<sup>1</sup>). Andere erfanden unbekannt, alt und mystisch klingende Namen als Träger kabbalistischer Lehren, einen Rabbi Chamaï, Rabbi Kaschischa, Rabbi Nehorai, natürlich Jerusalemer oder Babylonier, und schoben ihnen mystische Sätze oder Gebete unter<sup>2</sup>). Die Fälschungssucht der Kabbalisten ging so weit, selbst Maimuni, den nach Klarheit und Licht ringenden Geist, den unerbittlichen Gegner aller Mystik, zum Kabbalisten zu stempeln

<sup>1</sup>) Das angebliche kabbalistische Responsum R' Hai's über das Verhältniß der ספירות zu den כחות, vollständig mitgetheilt in Schem-Tob's Emunot (p. 28 b. und bei Spättern), wird schon zu Ende des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Jahrhunderts citirt von Bachja b. Ascher (Commentar zu חש"ו) und von Todros Abulafia (Ozar ha-Kabod p. 35). Die Unechtheit braucht wohl nicht erst erwiesen zu werden. Wie aus Todros' Worten hervorgeht, war dieses Responsum dem Kabbalisten Ascher, dem Enkel des Abraham b. David nicht bekannt: ואשתמישתייה (תשיבת ר' האי) לר' אשר בן הרמב"ד בספרו הגדול באורים על דרך הקבלה. Ueber andere pseudonyme Schriften R' Hai's vergl. B. VI<sub>2</sub> Note 2 Ende.

<sup>2</sup>) Ueber Nehorai vergl. Todros a. a. D.; über Kaschischa, Schem-Tob a. a. D. IV. 14, über Chamaï, Sellinet Auswahl III. S. 8 ff.

und seine philosophischen Ansichten widerrufen zu lassen, „weil sie den Geist nur verwirren, während die Geheimlehre die höchste Erkenntniß auf geebnetem Wege biete“<sup>1)</sup>. Warum hätte ein Mystiker nicht auch eine Art kabbalistischen Talmud oder Mischnah<sup>2)</sup> fälschen sollen, da er bei seinen leichtgläubigen Gesinnungsgenossen nicht Widerspruch oder Entlarvung zu befürchten hatte? Und in der That ist auch eine kabbalistische Schrift mit mischnaitisch-agadischem Gepräge verfaßt worden und hat Eingang gefunden.

Aber viel geschickter als alle diese Fälscher machte es Mose de Leon. Er hatte die passendste Persönlichkeit als Träger für die Geheimlehre gefunden, gegen die sich wenig oder nichts einwenden ließe. Der Tanaite Simon b. Jochaï, der dreizehn Jahre in einer Höhle — wohl einsam und in tiefe Betrachtung versunken — zugebracht, dem schon die alte Mystik Offenbarungen durch den Engel Metatoron ertheilen läßt, ja, Simon b. Jochaï schien die rechte Autorität für die Kabbala zu sein. Nur durfte er nicht hebräisch sprechen oder schreiben, denn in dieser Sprache würden die Kabbalisten das Echo ihres eigenen Schalls wieder erkannt haben. Nein, Chaldäisch mußte er sich ausdrücken, in dieser an sich halb dunkelen, für Geheimnisse geeigneten, wie aus einer andern Welt klingenden Sprache. Und so trat ein kabbalistisches Buch, das Buch Sohar (Glanz<sup>3)</sup>), in die Welt, das in jüdischen Kreisen Jahrhunderte lang als eine himmlische Offenbarung förmlich vergöttert und auch von Christen als alte Ueberslieferung angesehen wurde und zum Theil noch heute angesehen wird. Gewiß ist noch selten eine so offenkundige Fälschung so gut gelungen. Mose de Leon verstand es aber auch, vollen Effekt auf leichtgläubige Leser hervorzubringen. Er ließ Simon b. Jochaï in dem Buche Sohar in strahlendem Glanz und mit einem Glorienschein auftreten, und seine Offenbarungen einem Kreise von auserwählten Jüngern

<sup>1)</sup> Es ist bekannt, daß der Kabbalist Schem-Tob Ibn-Gaon zu seiner Zeit ein altes Pergament gesehen haben will, worin Maimuni wie die Kabbalisten spricht (Migdal Oz zu M's Jad Anfang): *אני מעיד שראיתי בספר — כתוב במגלה של קלף ישן ומעושן לשון זה: אני משה בר מימון כשירדתי לחדרי המרכבה בינותי בענין הקץ וכו' וקרובים היו דבריו לדברי הטקובלים האמיתיים*. Das muß man sich vergegenwärtigen, um zu erkennen, wie weit die Mystifikation der Kabbalisten ging. Noch unverschämter ist der angebliche Brief M's. an seine Jünger (unter dem Titel Megillat Sedarim o. S. 193 Anmerk. 1), worin er die philosophische Speculation förmlich desavouirt und hinzufügt: *אבל אצל הכמת הקבלה האמיתית הדרכים מסיקלים וכו'*.

<sup>2)</sup> *מסכת אצילות*, dessen Alter hoch hinauf reicht, zuerst edirt 1802 vergl. Sellmeier a. a. D.

<sup>3)</sup> Vergl. über alles Folgende Note 12.



(bald zwölf, bald sechs) ertheilen, „den Kundigen, die da leuchten wie Himmelsglanz“. „Als sie sich versammelten, um den Sohar zu verfassen, wurde dem Propheten Elia, allen Mitgliedern der himmlischen Lehrhalle (Metibta), allen Engeln, Geistern und höheren Seelen die Erlaubniß ertheilt, ihnen zuzustimmen, und den zehn geistigen Substanzen (Sefirot) wurde der Auftrag, ihnen tiefverborgene Geheimnisse zu offenbaren, welche für die Zeit des Messias vorbehalten waren“. Oder in einer andern Wendung: Simon b. Jochai ruft seinen Kreis zu einer großen Versammlung zusammen (Idra rabaa) und hört den Flügelschlag der Himmelschaaren, die sich ebenfalls versammelten, um der Verkündigung von Geheimnissen zu lauschen, welche bis dahin selbst den Engeln unbekannt geblieben waren<sup>1)</sup>. Der Sohar verherrlicht den eigenen Verfasser in übertriebenem Maße. Er nennt ihn „das heilige Licht“ (Bozina Kadischa<sup>2)</sup>), der noch höher stehe als selbst der größte Prophet Mose, „der treue Hirte“ (Raaja Mehemna). „Ich bezeuge bei den heiligen Himmeln und der heiligen Erde“, läßt der Sohar Simon b. Jochai ausrufen, „daß ich jetzt schaue, was noch kein Sterblicher, seitdem Mose zum zweiten Mal den Sinai bestiegen, geschaut hat, ja, noch mehr als dieser. Mose wußte nicht, daß sein Antlitz erglänzte, ich aber weiß es, daß mein Antlitz glänzt“<sup>3)</sup>. Wegen der Liebe Gottes zu ihm, dem Verfasser des Sohar, habe Gott sein Zeitalter gewürdigt, die bis dahin geheimen Wahrheiten zu offenbaren. So lange er, der allen leuchtet, lebt, sind die Quellen der Welt geöffnet und alle Geheimnisse sind offenbar. „Wehe dem Geschlechte, wenn Simon b. Jochai ihm entschwinden wird“<sup>4)</sup>. Er wird im Sohar nahezu vergöttert. Seine Jünger brechen einmal in ein schwungvolles Lob aus, daß er die Stufen zur himmlischen Weisheit betreten, wie noch keiner vor ihm, und von ihm heiße es in der Schrift: „Alle Männer sollen erscheinen vor dem Herrn, nämlich vor Simon b. Jochai“<sup>5)</sup>. Diese übertriebene Verherrlichung, diese Selbstvergötterung (die selbst einen Fälscher verräth), ist nicht ohne Absicht eingestreut. Es sollte damit dem Einwurf begegnet werden, wie so denn die Kabbala, so lange unbekannt, und von den vorsichtigen Kabbalisten geheim gehalten, da sie Scheu hatten, etwas davon mitzutheilen, wie diese geheime Weisheit nun mit einem Male an das Sonnenlicht treten und zu Jedermanns Kunde veröffentlicht werden

1) Sohar III. 127 b. ff.

2) An unzähligen Stellen des Sohar; vgl. I. 159 b. ff.

3) Daf. III. 132 b. 144 a.

4) Daf. II. 86 b. 149 a. 154; vgl. auch I. 96 b. III. 79 und viele andere Stellen.

5) Daf. II. 38.



aus, wie Abraham Abulafia, sondern spielt gewissermaßen mit den kabbalistischen Formeln wie mit Rechenpfennigen, mit dem En=So, mit der Zahl der Sefirot, mit Punkten und Strichen, mit Vocal- und Accentzeichen, mit den Gottesnamen und Versetzung ihrer Buchstaben, sowie mit Bibelversen und agadischen Sentenzen, würfelt sie unter einander in ewigen Wiederholungen und bringt solchergestalt das Ungereimteste zu Tage. Hin und wieder macht der Sohar einen Ansat zu einem Gedanken, aber ehe man sich versieht, verläuft er sich in fieberhitige Phantasien oder löst sich in kindische Spielereien auf.

Der Grundgedanke des Sohar (wenn man überhaupt dabei von einem Gedanken sprechen darf) beruht darauf, daß die Thora mit ihrer Geschichte und religionsgesetzlichen Vorschriften keineswegs den einfachen Sinn bezweckt habe, sondern etwas Höheres, Geheimes, Uebersinnliches. „Ist es denkbar,“ läßt der Sohar einen aus dem Kreise des Simon b. Jochai ausrufen, „ist es denkbar, daß Gott keine heiligeren Dinge mitzutheilen gehabt hätte, als alle diese gemeinen Dinge von Esau und Hagar, von Laban und Jakob, von Bileams Esel, von Balaks Eifersucht auf Israel und von Simri's Unzucht? Verdient eine Sammlung solcher Erzählungen, in ihrer Einfachheit aufgefaßt, den Namen Thora? Und kann man von einer solchen Offenbarung aussagen, sie sei die lautere Wahrheit? Wenn die Thora nur solches enthalten soll, bemerkt Simon b. Jochai (oder Moise de Leon), dann könnten wir auch in dieser Zeit ein solches Buch zu Stande bringen, ja vielleicht noch ein besseres. Nein, nein, der höhere mystische Sinn der Thora sei ihre Wahrheit; jedes Wort weise auf etwas Höheres, Allgemeines. Die biblischen Erzählungen gleichen vielmehr einem schönen Kleide, welches Thoren so sehr entzückt, daß sie weiter nichts dahinter suchen. Dieses Gewand decke aber einen Leib zu, nämlich die Gesetzesvorschriften, und dieser wieder eine Seele, die höhere Seele. Wehe den Schuldigen, welche behaupten, die Thora enthalte nur einfache Geschichtchen und also nur auf das Kleid sehen. Selig sind die Frommen, welche den rechten Sinn der Lehre suchen. Der Wein ist nicht der Krug und so ist auch die Thora nicht in den Geschichtchen<sup>1)</sup>.“ Damit hat natürlich die Geheimlehre Moise de Leons freien Spielraum, Alles und Jedes zu deuteln und als höheren Sinn zu stempeln und so eine Austerlehre zu Tage zu fördern, die nicht bloß unsinnig, sondern manchmal geradezu lästerlich und unsittlich erscheint. Alle Gesetze der Thora seien als Theile und Glieder

<sup>1)</sup> Sohar III. p. 148, 152 a. Tikune Sohar No. XIV. p. 37 aus einem andern Codex.

einer höheren Welt zu betrachten; sie zerfallen in die Geheimnisse von männlichem und weiblichem Princip (Positiv und Negativ); erst wenn beide Theile sich zusammenschließen, entstehe die höhere Einheit. Wer daher eines der Gesetze übertritt, verdunkelt das Glanzbild der höheren Welt <sup>1)</sup>.

Man kann kaum eine Vorstellung davon geben, welchen Mißbrauch Mose de Leon mit der Schrifterklärung treibt und wie er den Wortsinne verdreht. In dem Verse: „Hebet eure Augen zum Himmel und sehet, wer hat Dieses erschaffen,“ soll ein tiefes Geheimniß liegen, das der Prophet Elia in dem himmlischen Lehrcollegium vernommen und für Simon b. Jochaï geoffenbart hat. Gott sei nämlich vor der Welterschöpfung unbekannt und dunkel gewesen, gewissermaßen bestehend und doch nicht bestehend; er war das Wer (das unbekannte Subjekt). Zu seiner Selbstoffenbarung gehört die Schöpfung. Erst mit der Schöpfung beurfundete er sich als Gott <sup>2)</sup>.

In zwei feierlichen Versammlungen (Idra <sup>3)</sup>) theilt Simon b. Jochaï einmal, in der Vorahnung seines Todes, seinem Jüngerkreise das letzte Wort und den Kern der Geheimnisse in scheinbar erhabenen Lehren mit. Es sind aber weiter nichts als abenteuerlich-mystische Erklärungen jenes lästerlichen Buches, welches die riesigen Glieder Gottes (Schiur Koma) beschreibt, mit einem Pomp von tönenden Worten, einem Gemisch von Erhabenem und Albernem. „Der heilige Uralte (Gott) ist das Allerunkannteste, getrennt von der sichtbaren Welt und doch nicht getrennt, denn Alles hängt an Ihm und Er hängt an Allem. Er ist gestaltet und nicht gestaltet, gestaltet ist er insofern, weil er das All erhält, und nicht gestaltet, weil er nicht wahrnehmbar ist. Als er sich gestaltete, brachte er neun Lichter hervor, die von seinem Glanze leuchten und sich nach allen Seiten verbreiten. Er ist eins mit ihnen, es sind erschaffene Stufen, in denen sich der heilige Uralte offenbart, es sind seine Formen. Sein Haupt — oder vielmehr seine drei Häupter — ist die höchste Weisheit, die selbst wieder im Anfang verborgen ist, so daß man von ihr sagen kann, sie weiß nichts und wird nicht gewußt, sie hat keinen Theil weder am Wissen, noch am Nichtwissen. Darum wird der Alte der Tage das Nichts genannt <sup>4)</sup>. Haare gehen von diesem Haupte aus, das sind die verschiedenen Wege der Weisheit. — Die Stirn Gottes

<sup>1)</sup> Das II. p. 162 b.

<sup>2)</sup> Das. I. 2. a. Tikunim No. XX. und XLIV. Anfang: **מי**, das Wer und Unbekannte, **ברא** nach dem Erschaffen; **אלה** in Verbindung mit **מי** giebt **אלהים**.

<sup>3)</sup> אדרת רבא קדישא Sohar III. 127 ff. und אדרת רבא קדישא das. 287 b. ff.

<sup>4)</sup> Das. 288 b.: **ובגין כך עתיקא קדישא אקרי אין דביה הלייא אין**.

ist seine Gnade. Wenn diese sich offenbart, stellt sich in Allem Güte und Wohlwollen ein, alle Gebete in der niederen Welt werden dann erhört, das strenge Gericht schweigt und verbirgt sich; dieses geschieht namentlich am Sabbat und besonders beim Nachmittagsgebet. Daher soll der Mensch drei Mahlzeiten am Sabbat genießen<sup>1)</sup>. Und so werden in breiter Auseinandersetzung die Augen, die Nase, der Bart, die Ohren Gottes mystisch gedeutet, vom Erhabenen zum Kindischen fortgeschritten, was öfter eben so lästerlich, wie lächerlich klingt.

Am liebsten beschäftigt der Sohar die Phantasie mit jener Seite des Menschen, die dem Menschen selbst ein ewiges Räthsel bleibt, mit der Seele, ihrem Ursprunge und ihrem Ausgange. Mit den älteren Kabbalisten nimmt natürlich auch der Sohar die Vorexistenz der Seelen in der lichten Welt der Sefirot an. Sie sind dort mit einem geistigen Gewande umhüllt und entzückt in Betrachtung des göttlichen Glanzes. Wenn die Seelen in diese Welt eingehen wollen, so nehmen sie ein diesseitiges, irdisches Gewand, den Leib an. Sobald sie aber die Erde verlassen sollen, so entkleidet sie der Würengel des irdischen Gewandes. Hat eine Seele hienieden fromm und sittlich gelebt, so erhält sie ihr früheres Himmelsgewand und kann wieder die Seligkeit der Entzückung im Gottesglanze genießen, wo nicht, namentlich wenn sie unbußfertig aus der Welt geschieden, irrt sie nackt und schambedeckt umher, bis sie in der Hölle geläutert wird<sup>2)</sup>. Die Nacktheit der Seele, Paradies und Hölle — in phantastischen, barocken und ungeheuerlichen Bildern ausgemalt — zu schildern, ist ein Thema, wobei der Sohar öfter und gern verweilt. Er gefällt sich auch darin, zu beschreiben, was mit der Seele während des Schlafes vor sich geht. Sie entwinde sich dem Körper, schwebe in dem unermesslichen Raum umher und gelange nach oben. Je nach ihrer Lebensgewohnheit erfahre sie während ihrer Losgelöstheit vom Körper und ihrer Nachtwanderung Wahres oder Falsches aus der Geisterwelt. Die sündenbelastete und befleckte Seele werde von den bösen Geistern, die in der Welt umherflattern, in Besitz genommen; sie verbinde sich mit ihnen und erfahre allerdings auch zukünftige Ereignisse, aber in getrüübter Form. Die Dämonen treiben Spott mit ihr und theilen ihr ein Lügengewebe mit. Die lautere Seele aber fliege ungefährdet durch die Schaar der Dämonen hindurch, die ihr Platz machen müssen, gelange bis zu den reinen Geistern und erfahre dort die Zukunft in aller Wahrheit und Untrüglichkeit. Das seien eben die Träume, welche je nach dem Verhalten der Seele, sich zur Stufe der Prophezeiung erheben können<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Daf. 129 a. 189 b.    <sup>2)</sup> Daf. II. 150 und a. St.

<sup>3)</sup> Daf. I. 130, 183 und a. St.

Die Nachtseite des Lebens, die Sünde, die Unreinheit im Kleinen und Großen, ist ebenfalls ein Lieblingsthema des Sohar, zu dem er sehr oft und in den verschiedensten Wendungen und Wiederholungen zurückkehrt. Einer der älteren Kabbalisten kam nämlich auf den Einfall, daß es zur höheren Welt, der Welt des Lichtes, der Heiligkeit und der Engel einen schroffen Gegensatz gebe, eine Welt der Finsterniß, der Unheiligkeit, des Satans, mit einem Wort das Prinzip des Urbösen. Dieses Urböse habe sich bei der Welterschöpfung ebenfalls in zehn Stufen (Sefirot) entfaltet. Die beiden Welten seien trotz ihrer Verschiedenheiten eines Ursprungs, bilden nur Gegenpole und verhalten sich zu einander wie die rechte Seite zur linken. Das Böse wird daher in der Sprache der Kabbalisten die Linke genannt oder auch die andere Seite (Sitra Achara). Auch eine andere Vorstellung geben die Kabbalisten von dem satanischen Reiche. An der Grenze der Lichtwelt bilde sich die Welt der Finsterniß und umgebe sie wie die Schale den Kern einer Frucht. Das Urböse mit seinen zehn Abstufungen (Sefirot) bezeichnet daher die Kabbala metaphorisch als Schale (Kelifa). Diese Seite ist nun das Lieblingsthema des Sohar; denn hier kann er bequem seine abenteuerliche Schriftauslegung anbringen. „Wie eine Welt der Heiligkeit, so giebt es auch eine Welt der Sündhaftigkeit, wie die Beschneidung im Gegensatz zur Vorhaut.“ Die zehn Sefirot der linken Seite oder des satanischen Reiches werden aufgezählt und mit Namen von barbarischem Klang bezeichnet. Die Namen klingen wie die der Dämonenfürsten in dem Henochbuche und sind wohl daraus entlehnt: Samael oder Samiel, Asael, Angiel, Sariel, Kartiel (Katriel<sup>1</sup>) und Andere. „Das sind die zehn Schalen zu dem Kern der zehn (Licht-) Sefirot.“ Alle Frevler und Bösewichter in der Bibel identificirt der Sohar mit dem bösen Prinzip der „Schalen“ (Kelifot): Die Ur Schlange, Kain, Esau, Pharao, dann auch Esau's Reich, Rom und die auf Gewalt und Unrecht beruhende staatliche und kirchliche Macht der Christenheit im Mittelalter. Israhel und die Frommen dagegen gehören der Lichtwelt der rechten Sefirot an. „Wer nach der linken Seite (der Sünde) geht und seinen Wandel verunreinigt, zieht die unreinen Geister auf sich herab; sie hängen sich an ihn und weichen nicht von ihm“<sup>2</sup>). Die Gesetze der Thora und die Uebungen haben nach dem Sohar keinen anderen Zweck als eben die Verbindung der Seele mit der Lichtwelt zu erzielen und zu pflegen. Jede Uebertretung derselben führe sie der Welt der Finsterniß, der bösen Geister und der Unreinheit zu.

<sup>1</sup>) Note 12.    <sup>2</sup>) Sohar I. S. 55 a.

Die innige Verbindung der Seele, sei es mit dem Lichte oder der Finsterniß, stellt der Sohar grobsinnlich unter dem Bilde der ehelichen Begattung dar, wie er denn überhaupt auch in der höheren Welt, selbst in der Gottheit, das männliche und weibliche Princip vorhanden sein läßt<sup>1)</sup>. Segen ist nur vorhanden, wo es Männliches und Weibliches giebt<sup>2)</sup> und nur wo eine innige Verbindung beider stattfindet, giebt es eine Einheit; denn Männliches ohne Weibliches ist nur ein halbes Wesen, und das Halbe ist nicht eins. Wenn sich aber beide Hälften verbinden, so bilden sie eine geschlossene Einheit. Auch das Verhältniß der Seele zum Weltgeiste oder zu Gott veranschaulicht der Sohar nicht, wie Isaaq Allatif und Abulafia, keusch durch einen Kuß, sondern unflätzig durch das Bild der Begattung. Erst durch diese Verbindung geht die wahre Einheit Gottes hervor. So lange Israel im Exile lebt, ist die göttliche Einheit mangelhaft und gebrochen; erst in jenen Tagen wird Gott einig werden, wenn sich die Herrin (Matronita) mit dem König paaren werde<sup>3)</sup>.

Mose de Leon hätte eine Lücke gelassen, wenn er nicht auch von der messianischen Zeit, dem Schlußstein der Kabbala, gesprochen und sie voraus verkündet hätte. Beruhte doch die plötzliche Offenbarung der so lang geheimgehaltenen Lehre auf der Voraussetzung, daß die Messiaszeit nahe sei. Aber hier verräth sich der Fälscher. Anstatt eine Zeit oder ein Jahr für das Erscheinen des Messias anzudeuten, welches dem Zeitalter Simon b. Jochai's entspräche (im zweiten Jahrhundert), klügelte der Sohar vermittelst einer Buchstaben- und Zahlen-spielerei heraus, daß es in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts also noch in seine Gegenwart fallen würde. „Wenn das sechzigste oder sechsundsichzigste Jahr die Schwelle des sechsten Jahrtausends der Welt überschreiten wird (5060 — 66 d. h. 1300 bis 1306<sup>4)</sup>), wird sich der Messias zeigen;“ aber einige Zeit werde noch verstreichen, bis Israel gesammelt und alle Völker besiegt sein werden<sup>5)</sup>. Der Messias werde zuerst aus seiner geheimen Stätte im Paradiese, dem Vogelneste, wo er seit Urbeginn in Seligkeit weile, erweckt werden, um auf Erden zu erscheinen<sup>6)</sup>. Ein blutiger Kampf werde dann in der Welt ausbrechen. Edom und Ismael (christliche und mohammedanische Völker) werden einander grausig bekämpfen und endlich beide von einem dritten mächtigeren, erobernden Volke vernichtet werden. Zeichen und Wunder werden dabei vorangehen und die Auferstehung der Todten,

<sup>1)</sup> Daf. III. S. 290 und a. St.

<sup>2)</sup> Daf. I. S. 182.    <sup>3)</sup> Daf. III. S. 7 b.

<sup>4)</sup> S. Note 12.    <sup>5)</sup> Sohar II. S. 7 ff. III. 196 b.

<sup>6)</sup> Vergl. Note 12.

so wie die allgemeine Verbreitung der kabbalistischen Gotteserkenntniß werden das Ende ausmachen. Mose de Leon hat in seinen Zeitgenossen die Hoffnung rege machen wollen, daß sie noch die Messiaszeit mit leiblichen Augen sehen würden. Er war vielleicht eben so in messianischer Schwärmerei befangen <sup>1)</sup> wie Abraham Abulafia.

So sehr auch der Sohar bemüht ist, das bestehende rabbinische Judenthum mit seiner Säkung zu heben und jedem noch so geringfügigen, unerheblichen Brauche durch mystische Begründung eine besondere Weihe, eine höhere Bedeutung zu geben, so bemängelt und bekrittelt er doch den Talmud und seine Lehrweise, allerdings verhüllt, zweideutig und mit der unschuldigsten Miene von der Welt <sup>2)</sup>. Zunächst stellt er die Beschäftigung mit der Kabbala um vieles höher als die mit dem Talmud, ja selbst mit der Bibel. Die Kabbala habe Schwungkraft und vermöge der Gottheit in ihrem geheimen Schaffen und Walten nachzuliegen, der Talmud dagegen und seine Pfleger hätten gestutzte Flügel und könnten sich zur höheren Erkenntniß nicht erheben. Der Sohar vergleicht die Mischnah (Talmud) mit einer niedrigen Sklavin, die Kabbala dagegen mit einer gebietenden Herrin. Die erstere hat es mit untergeordneten Dingen zu thun, mit „Rein und Unrein, mit Erlaubt und Verboten, mit Tauglich und Untauglich.“ Sie herrschte während Israels Zerstreuung, „und die Erde erzittert darob, daß die Sklavin statt der Gebieterin waltet.“ So lange dieses Weib mit ihrem „einmal reinen und das andere Mal unreinen Geblüte“ herrscht, kann die Vereinigung des Vaters mit der Matrona (Gott mit Israel) nicht vor sich gehen. In der messianischen Zeit dagegen, wenn die höhere Erkenntniß erwachen und Platz greifen werde, dann werde die Kabbala ihre Herrschaft über die Sklavin (Talmud) wieder antreten, wie zur Zeit des Gesetzgebers Mose. — Der Sohar vergleicht endlich das Talmudstudium mit einem harten, unfruchtbaren Felsen, der, wenn man ihn schlägt, spärlich Wassertropfen spendet, um die dann noch Streitigkeiten und Discussionen entstehen. Die Kabbala dagegen gleiche einer reichfließenden Quelle, zu der nur ein Wort gesprochen zu werden brauchte, damit sie ihren erfrischenden und belebenden Inhalt ergieße.

Als der Sohar oder der Midrasch des Simon b. Jochai veröffentlicht wurde, erregte er das größte Erstaunen unter den Kabbalisten. Mit Eifer griffen sie nach ihm. Mose de Leon erhielt Aufträge in großer Menge, Copien davon zu liefern. Die Frage: woher mit einem Male eine so umfangreiche Schrift eines alten Tanaiten

<sup>1)</sup> Dieselbe Note.    <sup>2)</sup> Vergl. Note 12.



komme, von der bisher auch nicht eine Spur bekannt war, wurde dahin beantwortet: Nachmani habe sie in Palästina aufgestöbert und an seinen Sohn nach Catalonien gesendet, durch einen Sturmwind sei sie nach Aragonien oder Alicante (Valencia) verschlagen worden und in die Hände des Mose de Leon gerathen; er allein besäße die Urschrift. In ganz Spanien verbreitete sich der Ruf von dem aufgefundenen kabbalistischen Schatze. Der Kreis des Todros Abulafia (o. S. 188) zollte dem Sohar allsogleich Anerkennung und betrachtete ihn als unzweifelhaft echt. Mose de Leons Wünsche wurden noch übertroffen. Es gab allerdings auch Kabbalisten, welche den Ursprung des Sohar von Simon b. Jochaï und seinem Kreise bezweifelten, aber dennoch huldigten sie dem Buche als einer reinen Quelle für die Kabbala. Diese meinten: Mose de Leon habe ihn allerdings aus seinem Kopfe verfaßt, allein doch nicht aus eigener Erfindung, sondern durch höhere Eingebung vermittelt der Kunde des mystischen Gottesnamens, welcher gottbegeisterte Schriftsteller erwecke<sup>1)</sup> Der Kabbalist Joseph Abulafia, Todros' Sohn, stellte Mose de Leon auf die Probe. Vorgebend, es sei ihm ein Heft des Sohar abhanden gekommen, ließ er sich von ihm ein anderes copiren, um es zu vergleichen und ihn bei etwaiger Verschiedenheit auf Betrügerei ertappen zu können. Allein Mose de Leon war auf seiner Hut. — Als nun der Kabbalist Jsaak von Akko, der bei der Eroberung dieser Stadt dem Gemetzel entkommen war (o. S. 186), in Spanien eintraf und den Sohar zu Gesicht bekam, war er betroffen und um so mehr begierig auf den Grund zu kommen, ob dieses angeblich alte, aus Palästina stammende Werk echt sei, als er im heiligen Lande geboren und erzogen war und mit den Jüngern Nachmani's verkehrt hatte, ohne eine Silbe darüber vernommen zu haben. Als er in Valladolid mit Mose de Leon zusammengetroffen war, schwur dieser ihm hoch und theuer, daß er allerdings in seinem Hause in Avila ein altes Exemplar aus der Hand des Simon b. Jochaï besitze, und machte sich anheischig, es Jsaak von Akko zur Prüfung vorzulegen. Indessen erkrankte Mose de Leon auf der Reise nach seiner Heimath und starb in Arevalo (1315). Damit war der Schleier über das Geheimniß der Entstehung des Sohar noch dichter gehüllt. Zwei angesehenere Männer von Avila David Kasan und Joseph de Avila hatten allerdings von Frau und Tochter des Mose de Leon die nackte Wahrheit vernommen. Da Joseph de Avila, ein reicher Mann, erfahren hatte, daß Mose de Leon seine Familie ohne Mittel hinterlassen habe, so versprach er,

<sup>1)</sup> שם הכותב, vergl. Note 12.

um hinter das Geheimniß zu kommen, der Frau die Hand seines Sohnes für ihre Tochter nebst Reichthümern, wenn sie ihm die Urschrift des Sohar, aus der ihr Gatte Copieen angefertigt haben sollte, übergeben wolle. Da betheuerten Frau und Tochter: sie seien nicht im Besitze eines solchen Exemplars; Mose de Leon habe ein solches gar nicht bejessen, sondern den Sohar aus eigenem Kopfe verfaßt und mit eigener Hand geschrieben. Die Frau erzählte aufrichtig, sie hätte ihren Gatten öfter gefragt, warum er sein eigenes Geisteserzeugniß unter einem fremden Namen ausgabe. Darauf habe er ihr entgegnet, daß der Sohar unter eigenem Namen ihm nichts eingebracht hätte, unter Simon b. Jochai's Titel dagegen für ihn eine reiche Einnahmequelle geworden sei.

Frau und Tochter haben also, ohne die Tragweite ihres gewiß unanfechtbaren Zeugnisses zu kennen, Mose de Leon als Fälscher entlarvt. Und dennoch fand der Sohar den unbedingten Beifall der Kabbalisten, weil er einem Bedürfnisse entsprach: denn wäre er nicht erfunden worden, hätte er erfunden werden müssen. Die kabbalistische Lehre, die schon so viel Geltung hatte, war bis dahin ohne festen Halt; sie hatte keine andere Autorität als die sehr zweifelhafte Jsaaks des Blinden (v. S. 60). Die Kabbalisten waren noch dazu uneins unter einander geworden, weil sie keinen Grundtext für ihre Theorien hatten. Sie waren auch schon mit ihrer Lehre auf den Sand gerathen und konnte sie nicht ergiebig machen. Nun bestätigte ihnen die ehrwürdige Gestalt eines Mischnalehrers im Wechselgespräche mit den abgesehenen Geistern und Himmelschaaren, Engeln und Sefirot Wahrheiten, die von vielen damals nicht nur bezweifelt, sondern geradezu verlacht wurden. Sollten sie sich nicht daran klammern und dafür einstehen? Was Mose de Leon Simon b. Jochai in den Mund legte, „daß Viele sich um das Buch Sohar, wenn es bekannt werden wird, schaaren und ihren Geist am Ende der Tage damit nähren werden“, traf bald nach seinem Tode in der That ein. Brachte auch der Sohar den Kabbalisten nichts wesentlich Neues, so stellte er doch das ihnen Bekannte in einer so eigenthümlichen Form und Sprache dar, daß sie davon betroffen waren. Es ist nämlich Alles darin auf Effekt, auf Illusion, auf Gefangennehmung der Phantasie angelegt. Die langen Unterredungen, welche Simon b. Jochai mit seinem Kreise oder mit „dem treuen Hirten“ hält, sind von dramatischer Kraft, namentlich die Scene, wo er in der Vorahnung seiner baldigen irdischen Auflösung das oft Verkündete noch einmal mittheilt<sup>1)</sup>. Effektiv und

<sup>1)</sup> Die Idra Sutra Sohar III. p. 287 ff.

für gläubige Gemüther von ergreifender und erschütternder Wirkung sind die öfter angebrachten Ausrufungen im Sohar: „Wehe, wehe denen, welche das und das glauben, oder nicht glauben, oder nicht beachten!“ Zuweilen sind kurze Gebete eingestreut, die, erhaben und schwungvoll gehalten, geeignet sind, die Seele mit geheimnißvollem Schauer zu erfüllen<sup>1)</sup>. Er enthält kürzere oder längere Erzählungen und Geschichtchen in einer so eigenthümlichen Einkleidung, daß sie die Menschen jener Zeit ansprechen und anmuthen mußten. Sehr geschickt schildert der Sohar öfter die Vergangenheit in einer so eignen Beleuchtung, daß die Zustände der damaligen Gegenwart durchschimmerten: „Kein Volk verachtet Israel so sehr und speit ihm so frech in's Gesicht wie die Söhne Edoms“ (die Christen<sup>2)</sup>). — „Es giebt eine Klasse Menschen, die nur aus Eitelkeit Gutes thun, die da Synagogen und Lehrhäuser bauen, die Thora-Rolle schmücken, ihr kostbare Kronen aufsetzen, nicht aus frommem Sinne, sondern um sich einen Namen zu machen. Es giebt andere, welche ihre Glaubensbrüder in der Noth verlassen; obwohl sie in der Lage sind, ihnen beistehen zu können, unterlassen sie es und zeigen sich nur Andersgläubigen großmüthig“<sup>3)</sup>. Selbst die eigenartigen Bezeichnungen, welche der Sohar für die gangbaren kabbalistischen Formeln eingeführt hat, sind darauf berechnet, durch ihren Doppelsinn das Interesse zu erregen. Er bezeichnet Gott und die höheren geistigen Substanzen (Sefirot) in ihrer Gesamtheit oder in einzelnen Partien und Wirkungen als Vater, Mutter, Armenisch, Braut, Matrone, das weiße Haupt, das große und das kleine Gesicht, der Spiegel, der höhere Himmel, die höhere Erde, Lilie, Apfelparten und ähnliches mehr. Die Frommen waren für den Sohar gewonnen, weil er jedem religiösen Brauche, jeder Uebung eine höhere Beziehung, eine höhere Weihe, eine geheimnißvolle Wirkung beilegt.

So schlich sich ein neues Grundbuch für die Religion in den Schooß des Judenthums ein, welches die Kabbala, die ein Jahrhundert vorher noch unbekannt war, neben Bibel und Talmud — und gewissermaßen noch höher stellte. Der Sohar hatte zwar nach der einen Seite das Gute, daß er der juristischen Trockenheit des Talmudstudiums einen gewissen Schwung entgegensezte, die Phantasie und das Gemüth anregte und eine Stimmung erzeugte, welche der Verstandesthätigkeit das Gegengewicht hielt. Allein der Schaden, den er dem Judenthum gebracht, überwiegt diesen Gewinn bei weitem. Der Sohar ver-

<sup>1)</sup> Namentlich das auch in das Synagogenritual übergegangene Gebet בְּרַךְ שׁוֹהַר II. p. 206 a.

<sup>2)</sup> Daf. II. p. 188 b. <sup>3)</sup> Daf. II. p. 25 b.

stärkte und verbreitete einen wüsten Aberglauben, befestigte in den Gemüthern das Reich des Satans, der bösen Geister und Gespenster, die früher im jüdischen Kreise gewissermaßen nur geduldet, durch ihn eine höhere Bestätigung erhielten. Aus Aberglauben verbietet der Sohar z. B., eine Wittve zu heirathen<sup>1)</sup>. Er erfand oder heiligte einen Wahn, der ängstlichen Menschen vor Gram das Leben geraubt hat, daß nämlich derjenige, welcher in der Nacht vor dem großen Hofiana-Tag, beim Mondenschein, seinen Schatten nicht bemerkt, in demselben Jahre sterben müsse<sup>2)</sup>. Durch seine hin und wieder gebrauchte sinnliche, ja an's Unzüchtige anstreichende Ausdrucksweise<sup>3)</sup> hat er, im Gegensatz zu dem keuschen, schamhaften jüdischen Schriftthum, unkeusche Regungen veranlaßt und dadurch später eine Sekte erzeugt, die sich über die Züchtigkeit hinwegsetzte. Der Sohar hat endlich den Sinn für das Einfache und Wahre<sup>4)</sup> förmlich abgestumpft und eine Traumwelt geschaffen, in welcher die Seelen derer, welche sich mit ihm ernstlich beschäftigten, wie in einen Halbschlaf eingelullt wurden und die Fähigkeit verloren, das Rechte vom Unrechten zu unterscheiden. Seine maßlosen Deuteleien der Schrift haben die Kabbalisten und andere, die von dieser Manier angesteckt wurden, angeleitet, die Verse und Wörter des heiligen Buches zu verdrehen und die Bibel zum Tummelplatz der wunderlichsten, tollsten Einfälle zu machen. Enthält der Sohar doch sogar Aeußerungen, welche dem christlichen Dogma von der Dreieinigkeit der Gottheit günstig klingen!<sup>5)</sup>

Wenn die Mystiker dem schönen Gebilde der heiligen Schrift Glied für Glied verrenkten, mit ihr ein tolles Spiel trieben und den Sinn für die Wahrheit abstumpften, so gaben ihnen in dieser Zeit die sogenannten Philosophen darin nichts nach. Maimuni's Verfahren, das Judenthum und seine religiöse Literatur der Vernunft anzupassen, allzugreifen Bibelversen einen philosophischen oder mindestens erträglichen Sinn zu geben und den Religionsvorschriften einen

<sup>1)</sup> Daf. II. p. 162 b.

<sup>2)</sup> Daf. II. 12 b. und additamenta zu Sohar I. p. 13 b.

<sup>3)</sup> Vergl. besonders I. 44. a.      <sup>4)</sup> Vergl. besonders I. 44. a.

<sup>5)</sup> Vergl. Sohar II. 43 b: איהו היה — איהו היה — איהו היה. Es ist ist dieselbe verdrehende Deutung gerade des Verses, welcher die Einheit Gottes so scharf betont, wie sie der Dominikaner Raymund Martin geltend machte, (vergl. o. S. 152.) III. p. 188 b: ובגן העדן קדישא אתרושם בתלת איהו הכה כל שאר בוציני הנהרין מניה כלין בתלת נהרין הרין סבין — סכה עלאה נחית ביניהו אמר הא. In einem Sohar-Codex sollen die Worte vorgekommen sein: קדיש אבה קדיש ברא קדיש רוחא קדישא. Wolf I. p. 1136 aus Galatinus' Schrift.

annehmbaren begreiflichen Zweck unterzulegen, ermuthigte Halbgebildete, Alles und Jedes auf demselben Wege zu erklären. Die Manier, die Schrift, die Agada und die Riten zu allegorisiren, ging daher in dieser Zeit ins Maßlose und Unglaubliche. Die Aferphilosophen entkleideten die Schöpfungs- und die Patriarchengeschichte ihres geschichtlichen Charakters und deuteten sie als philosophische Gemeinplätze, wobei sie mit aristotelisch-maimunischen Formeln ebenso spielten, wie der Sohar mit den kabbalistischen. Abraham und Sara z. B. bedeuteten diesen Allegoristen Stoff und Form der Dinge, Pharao das böse Gelüste, Egypten den Körper, das Land Gosen das Herz, Mose den göttlichen Geist, und die Urim und Tumim, welche der Hohepriester im Tempel auf der Brust zu tragen pflegte, sollen weiter nichts als das Astrolab der Astronomen gewesen sein, um Tag und Stunde, Länge und Breite damit zu berechnen<sup>1)</sup>. Hätte es damals jüdische Denker ersten Ranges wie in der Blüthezeit gegeben, so würden sie diesem kindischen, sei es kabbalistischen oder aferphilosophischen, Treiben durch ein ernstes Wort gesteuert haben. Allein das Zeitalter Ben-Adret's war gerade sehr arm an tiefen Geistern. Selbst die zwei Hauptvertreter der Philosophie jener Zeit, Schem = Tob Falaquera und Jsaak Albalag, reichten nicht über die Mittelmäßigkeit hinaus und waren selbst in den Irrthümern ihrer Zeit befangen.

Schem = Tob b. Joseph Falaquera, ein Südspanier (geb. um 1225 ft. nach 1290<sup>2)</sup>), von dessen Lebensgeschichte weiter nichts bekannt ist, als daß er in Dürftigkeit lebte, war noch des Arabischen kundig und kannte die Systeme der mohammedanischen Philosophen und aus ihnen die griechische Philosophie sehr gründlich. Die jüdisch-philosophischen Werke Gebirols, Maimuni's und Anderer waren ihm in ihren ganzen Umfange gegenwärtig wie keinem Andern seiner Zeit. Allein die Metaphysik war ihm mehr Sache der Gelehrsamkeit und des Gedächtnisses als des selbstständigen Denkens. Sein Geist ordnete sich den philosophischen Autoritäten unter und erlag förmlich der Last

<sup>1)</sup> Die Deuteleien dieser Allegoristen finden sich zerstreut in der Briefsammlung Minchat Kenaot namentlich p. 153 Respp. Ben-Adret No. 417. Zu dieser Literatur gehört auch der pseudomaimunische Brief No. 1 in Iggeret Rambam und die ebenfalls pseudomaimunischen פירי ההצלה (in der maimunischen Responsensammlung).

<sup>2)</sup> Sein Geburtsjahr giebt er im Anfange des Buches סבב an, verf. im Herbst 1263 nach den Vierzigern; er war nach der Verdammung des Salomo Petit 1290 noch am Leben o. S. 168. Ueber seine Schriftstellerei vergl. Munk Mélanges p. 494 f. Zwei seiner Werke אגרת הזכות und ראשיה חכמה sind auch in's Lateinische übersetzt worden.

fremder Gedanken. Falaquera war eigentlich nur eine lebendige Encyclopädie der damaligen Wissensfächer und zwar eine sehr treue, die, über welchen Punkt man sie auch zu Rathe zog, gründliche Auskunft gab. Aber er hatte nicht einmal Unterscheidungsvermögen genug, die verschiedenen Elemente seines encyclopädischen Wissens nach Zeiten und Systemen auseinander zu halten. Für Falaquera lehrten Plato, Aristoteles, Avicenna, Averroes, die übrigen arabischen Philosophen, die Thora und die talmudische Agada dasselbe oder beinahe dasselbe und redeten alle dieselbe Sprache. Er bemerkte nur die Ähnlichkeit und hatte keinen Blick für die Verschiedenheit. Falaquera war tief überzeugt, daß die Ansichten der wahren Philosophen mit den Lehren des Judenthums und natürlich auch des Talmud übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung sei eigentlich gar nicht auffallend, da die älteren Philosophen ihre Lehren von Sem, Eber, Abraham und Salomo empfangen hätten<sup>1)</sup>. Falaquera stellte natürlich die philosophische Forschung sehr hoch; durch sie allein vermöge der Mensch die wahre Glückseligkeit zu erlangen. Er bekämpfte mit scharfen Worten die Aengstlichen, welche in der wissenschaftlichen Forschung eine Schmälerung des Judenthums erblickten. Noch in jugendlichem Alter hat er die Unschädlichkeit und die Nothwendigkeit der Philosophie für den Glauben in einem Dialog zwischen einem Talmudisten und einem Anhänger der Philosophie<sup>2)</sup> auseinandergesetzt, die Einwürfe des ersteren widerlegt und den letzteren den Sieg erringen lassen. Auch eine Art Roman verfaßte Falaquera: „Der Suchende“ (ha-Mebackesch), um den Gedanken durchzuführen, daß das metaphysische Wissen höher als Alles stehe, als Reichthum und Tapferkeit, und daß die Wissensfächer: Mathematik, Naturwissenschaften, selbst die Kenntniß der Thora und der trockenen talmudischen Tradition lediglich Vorstufen zu einem höheren Wissen seien. Schem-Tob Falaquera, der ein Vielschreiber war, hat natürlich auch die heilige Schrift erklärt, ohne Zweifel in der damals beliebten Manier philosophisch sein sollender Erläuterung. Von einer einfachen, Wort und Sinn gemäßen Auslegung kann weder bei ihm, noch bei seinen, Zeitgenossen überhaupt die Rede sein. Alle Welt sah damals den Bibeltext durch die gefärbte Brille einer Lieblingstheorie. — Falaquera that sich auch viel auf seine dichterische Begabung zu Gute. Von seiner Jugend an bis in sein spätestes Alter hat er viel Reime geschmiedet; aber die von ihm bekannt gewordenen Verse legen ein

<sup>1)</sup> Einleitung zu ספר המעלות Ms.

<sup>2)</sup> Das schon genannte ס' הוכוח, öfter edirt.

schlechtes Zeugniß für seine dichterische Fähigkeit ab; seine Prosa ist jedenfalls besser. Von seinen zahlreichen philosophischen und stylistischen Leistungen haben nur zwei einen Werth, seine Erklärungen zu Maimuni's „Führer“ (Moré ha-Moré<sup>1)</sup>) und seine Uebersetzung der Hebräischen Philosophie. Von seinen untergegangenen Schriften ist nur der Verlust einer zu bedauern, welche geschichtliche Nachrichten enthielt<sup>2)</sup>.

Der zweite Vertreter der Philosophie, Isaak Albalag, wohl ebenfalls ein Südspanier und wie sein Zeitgenosse Salaquera des Arabischen kundig (schrieb 1292 oder 1294<sup>3)</sup>), war zwar geistvoller und gedankenreicher als dieser, aber auch nicht selbstständig. Er steckte noch ganz und gar in der aristotelischen Philosophie in ihrer arabischen Ausprägung, deren Ergebnisse für ihn so überzeugend waren, daß er ihr zu Liebe die Urewigkeit des Weltalls als wahr annahm und die Schöpfungsgeschichte damit in Einklang zu bringen suchte. Indessen hatte Albalag doch das Bewußtsein, daß die Lehre des Judenthums und die Theorie der Philosophie in wesentlichen Punkten zu einander im Gegensatze stehen, gestand aber selbst ein, die Kluft nicht ausfüllen zu können. Er war auch einsichtsvoll genug zu erkennen, daß eine waghalsige Deutung der Bibel und Schriftverdrehung dazu gehörten, um das Unvereinbare zusammenzuschmieden. Da es ihm nun nicht gelang, Judenthum und Philosophie zu einer Einheit zu verschmelzen, so spaltete er sein Bewußtsein in Wissen und Glauben. Als Philosoph war er von etwas überzeugt, als Jude glaubte er das Gegentheil<sup>4)</sup>. So wenig Folgerichtigkeit und Klarheit war in Albalag's Geiste, daß er auch die Anfangsereien der Kabbala für wahre und uralte Ueberlieferung hielt, die sich nur wegen der Ungunst der Zeiten zum Theil verloren hätte und nur im Besitze weniger Auserwählten sei, namentlich des Todros Abulafia (o. S. 188), des Isaak von Segovia und besonders ihres Jüngers

<sup>1)</sup> Ist verfaßt 1280, wie der Verfasser zu Ende des ersten Appendix angiebt.

<sup>2)</sup> Mebakesch Anfang: מנלה הזכרון וזכרתי בה העתים שעברו עלי.

<sup>3)</sup> In seiner Uebersetzung von Alghazali's Makasid Alphilsapha unter dem Titel תקון הדעות mit einer Einleitung und Anwendung auf das Judenthum (die Schorr zum Theil veröffentlicht hat in Chaluz IV. Jahrg. 1856 und VI. Jahrg. 1861 zum Schlusse) giebt Albalag das Jahr an, in dem er das Werk schrieb ה' נ"ב oder nach der Lesart eines andern Codex ה' נ"ד (Chaluz VI. p. 91). Da er das Werk unvollendet gelassen hat, wie Isaak Pulgar bemerkt (Chaluz IV. 83), so ist er wahrscheinlich gleich darauf gestorben.

<sup>4)</sup> ועל דרך זו תמצא דעתי בדברים רבים הפך אמנתי כי: Chaluz IV. 93. אני יודע מצד המופת כי זה אמת על דרך טבע. ואני מאמין מדברי הנביאים כי הפכו אמת על דרך נס.





risten predigte in der Synagoge vor einer zahlreichen Gemeinde: das Genußverbot des Schweinefleisches habe keinen Sinn. Es sei nur in der Voraussetzung erlassen, daß dessen Genuß der Gesundheit nachtheilig sei; gründlich medicinische Erfahrungen bestätigten aber diese Voraussetzung nicht<sup>1)</sup>. So haben die Asterphilosophen das ganze Judenthum in Frage gestellt und dadurch die Gegenwirkung hervorgerufen, daß vielen die freie Forschung verleidet wurde.

Der Tonangeber dieser Allegoristen-Schule war ein kenntnißreicher Mann, der aber voll Schrullen war und, ohne es zu wollen, heftige Reibungen veranlaßt hat. Es war Levi b. Chajim aus Billefranche bei Toulouse (geb. 1258? st. nach 1306<sup>2)</sup>). Aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie stammend, war er im Talmud eingelesen; aber mehr noch zog ihn die maimunische Philosophie und Ibn-Esra's Astrologie an, dessen Glauben an den Einfluß der Gestirne auf das menschliche Geschick er besonders zugethan war. Mehr aufgeschwommenen, als gediegenen Geistes hatte Levi b. Chajim kein volles Verständniß von Maimuni's Streben. Ihm löste sich das Judenthum in lauter philosophische Gemeinplätze auf, die, so abgeschmackt und kindisch sie auch für uns klingen, merkwürdig genug, von den Zeitgenossen als tiefe Weisheit angestaunt wurden. In Folge eines Liebesabenteuers zur Auswanderung genöthigt und in dürftige Verhältnisse eingeeengt, fristete er sein Leben in Montpellier durch Unterricht und Vorlesung, wurde mit Mose Ibn-Tibbon (o. S. 103) bekannt und durch ihn in seiner allegoristischen Manier bestärkt. Er war der Verbreiter jener seichten Denkweise, die sich mit Formeln statt Gedanken begnügt. Er verfaßte zwei Hauptwerke<sup>3)</sup>, das eine in Reimen, das andere in Prosa, in denen er die von Maimuni entlehnte Theorie in eine Art Encyclopädie über alle Zweige des Wissens brachte. In denselben deutete er die geschichtlichen Erzählungen der Bibel in philosophische Floskeln um, erklärte den Stillstand der Sonne bei Josua's Sieg als einen natürlichen Vorgang und redete überhaupt jener biblischen und agadischen Auslegung das Wort, welche ihre Stärke in sophistische Wortverdrehung setzte. Levi aus Billefranche verwahrte sich zwar gegen die Absicht, die Gesetze in Allegorien zu verwandeln, stempelte selbst die Allegoristen als Ketzer und wollte die Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen so viel als möglich aufrecht erhalten

<sup>1)</sup> Vergl. darüber Minchat Kenaot No. 81 p. 153.

<sup>2)</sup> Vergl. über denselben Carmoly La France israélite p. 46 ff. S. Sachs Kerem Chemed VIII. p. 198 f. Chaluz II. p. 17 f. Ozar Nechmad II. 94 f.

<sup>3)</sup> בְּהִי הַגִּבּוֹשׁ verf. 1276 und לִי יְהִי in späterer Zeit.

wissen <sup>1)</sup>. Allein so ganz Ernst war es ihm damit keineswegs; denn er pflegte wie sein Vorbild Ibn-Esra seine letzten Ueberzeugungen geheim zu halten, so daß selbst seine Bekannten nicht auf den Grund seiner Gesinnung kommen konnten <sup>2)</sup>. Dieses von philosophischen Deuteleien strotzende Judenthum wurde nicht bloß privatim gelehrt, sondern in den Synagogen gepredigt.

Der Herd dieser asterphilosophischen Auswüchse war die nicht unbedeutende Gemeinde Perpignan, die Hauptstadt des Gebiets Roussillon, das zum Königreich Aragonien gehörte. Obwohl die Juden dieser Stadt kein beneidenswerthes Loos hatten und gezwungen waren, in dem elendsten Theile der Stadt, auf dem Platze für Ausfällige, zu wohnen <sup>3)</sup>, so behielten sie doch Sinn für Wissenschaft und Forschung und lauschten gierig den Neuerungen, welche die Ausleger und Fortsetzer Maimuni's lehrten. Hier hatte der arme Levi aus Villefranche eine Zufluchtsstätte gefunden bei einem reichen und angesehenen Manne Don Samuel Sulami oder Sen Escalita <sup>4)</sup>, dessen Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Freigebigkeit von den Zeitgenossen über die Maßen gepriesen wurden. „Von Perpignan bis Marseille findet sich keiner, der an Gesezeskunde, Wohlthätigkeit, Religiosität und Demuth Samuel Sulami gleichkäme. Er spendet im Geheimen seine Wohlthaten; sein Haus ist für jeden Wanderer geöffnet; er ist unermülich, Schriften für seine Sammlung zu erwerben“ <sup>5)</sup>. Er stand mit Ben-Adret in gelehrter Correspondenz <sup>6)</sup> und hatte Interesse an der philosophischen Deutung von Bibel und Agada. — Selbst der Rabbiner von Perpignan war ein Freund des Denkens und ein abgesagter Feind der sich hinter den Buchstaben versteckenden gedankenlosen Gläubigkeit und verknöcherten Orthodogie. Es war der zu seiner Zeit wenig berühmte, aber trotzdem sehr bedeutende Don Vidal Menahem b. Salomo Meiri (geb. Elul 1243, st. zwischen 1317 und 1320 <sup>7)</sup>. Er war keine bahnbrechende Persönlich-

<sup>1)</sup> Fragment in Chaluz a. a. D. p. 18 f.

<sup>2)</sup> Minchat Kenaot No. 17 p. 47.

<sup>3)</sup> Quelle bei Kayserling: Geschichte der Juden Navarra's S. 137.

<sup>4)</sup> In Ben-Adret's Responsum an dens. (o. S. 145) wird er auch שוה"ק נ"ס genannt. Das ם muß aber von dem Worte getrennt und als Abkürzung des Titels von ך סן, senior, seigneur angesehen werden. Sein Beinamen lautete also שוה"ק נ"ס, Escalita von Escala, romanisch für scala, Leiter, Treppe.

<sup>5)</sup> So schildert ihn Crescas Vidal in Minchat Kenaot No. 12.

<sup>6)</sup> S. oben S. 145 Anmerk 2.

<sup>7)</sup> Geburtsjahr von ihm selbst angegeben in seinem Bet ha-Bachira zu Abot (ed. Stern Wien 1854) Anf. und Ende. Seine Schrift שוה"ק נ"ס vollendete Meiri Marcheswan 5077 = 1316, bei Stern Einleitung zu Bet ha-Bachira, wo auch das Biographische und Bibliographische zu vergleichen ist.

keit, aber eine anmuthende Erscheinung. Er besaß das, was fast allen seinen jüdischen Zeitgenossen so sehr abging: Maß und Takt. Dieses zeigt sich zunächst an Meiri's Styl. Sämmtliche jüdische Schriftsteller Spaniens und der Provence schrieben ihre Prosa oder Verse mit einer Ueberladung und einem Bombaste, als wollten sie den ganzen Sprachschatz der Bibel erschöpfen, um auch nur einen dünnen Gedanken auszudrücken. Das bewunderte Muster dieser Zeit, der Moraldichter Jedaja Bedaresi, schrieb so redselig, um das Gewöhnlichste und Armseligste zu sagen, daß man ganze Seiten seiner Schutzrede, Betrachtungen und überhaupt seiner schriftstellerischen Erzeugnisse durchlaufen muß, um auf einen erträglichen Gedanken zu stoßen. Der beliebte Musivstyl begünstigte diese nichtsagende Beredsamkeit. Ganz anders Meiri. Er sagt nicht mehr, als was er sagen will, knapp und deutlich.

Ebenso maßvoll war er in seiner Auslegung des Talmud. Fast alle diejenigen, welche den Talmud theoretisch oder für die Praxis bearbeiteten, Commentarien dazu schrieben oder selbstständige Werke verfaßten, schienen es darauf anzulegen, den verworrenen Knäuel noch mehr zu verwirren. Sie verloren sich so sehr in die Einzelheiten, daß sie darüber den Ausgangspunkt und den Kern der Sache vernachlässigten. Selbst die tiefdenkenden Talmudisten verfielen in diesen Fehler, das Ganze über dem Einzelnen zu übersehen. Don Vidal Meiri bildet eine rühmliche Ausnahme in seiner Zeit und noch viel mehr in der nachfolgenden. In seinen Commentarien zu den Talmudtraktaten für die Praxis<sup>1)</sup> verfährt er durchweg methodisch, geht vom Allgemeinen zum Besonderen über, ordnet Alles lichtvoll und sucht den Leser zu orientiren, statt ihn zu verwirren. Im Eingang giebt er einen leitenden Ueberblick über den ganzen Inhalt, wie einer, der das ganze Gebiet beherrscht. Meiri hatte sich in diesem Punkte Maimuni zum Muster genommen. Wäre seine Methode, den Talmud auszulegen, durchgedrungen, so hätte das Talmudstudium nicht jenen sophistischen Charakter angenommen, mittelst dessen man für das Ja und das Nein Scheingründe aufführen konnte und für die einfachste Frage sich durch ein Dornestrüpp einander überrennender Meinungen hindurchwinden mußte. Mit Recht lobte ein Dichter, Juda Ibn-Sabura, zwar mit schlechten Versen, aber mit richtigem Verständniß Meiri's Art in folgenden Worten:

Schriften ohne Zahl sind verfaßt zur Erläuterung des Talmud;  
 Der Eine ist zu weitschweifig, der Andere zu kurz,  
 Alle ohne Maß. Bis Menahem Meiri  
 Auftrat und den rechten Weg zeigte<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> בבית הבחירה vollendet 1300.

<sup>2)</sup> Stern Einl. a. a. D. p. XIV.

Ebenso besonnen war Meïri in der Auslegung der heiligen Schrift. Die Philosophen und die Mystiker wollten immer Höheres in ihr finden, das Einfache war ihrem Sinn zu nüchtern, darum legten sie überschwänglichen Unsinn hinein. Nicht so Meïri. Er nahm zwar auch an, daß es manche Gebote und manche Erzählungen in der heiligen Schrift gebe, die auf ein Höheres hinweisen, aber die meisten mußten ganz buchstäblich genommen werden<sup>1)</sup>. Dem wüsten Aberglauben der Zeit war Meïri abgeneigt, wenn er auch durch die Autorität des Talmud bestätigt war<sup>2)</sup>. Es ist als kein geringes Verdienst anzuschlagen, wenn ein Mann inmitten der bodenlosen Schwärmerei nüchtern geblieben ist. Meïri war natürlich mit der ausschweifenden Manier der Allegoristen unzufrieden; aber deswegen das Kind mit dem Bade auszuschütten, die Wissenschaft wegen des Mißbrauches zu verpönen, lag seinem Sinne fern<sup>3)</sup>.

Nicht so ruhig betrachteten diese Vorgänge einige Eiferer, die in jener Stadt heimisch waren, welche den Finsterling Salomo aus Montpellier erzeugt hatte, jenen Berkezerer Maimuni's und seiner Schriften (o. S. 34), welcher so viel Spaltung und Unheil veranlaßt hat. Obwohl die asterphilosophischen Auswüchse keineswegs schädlicher waren als die kabbalistischen Alfanzereien, so ließen die Zionswächter doch diese ruhig gewähren und eröffneten gegen jene einen heftigen Krieg, wodurch sie ihnen mehr Gewicht gaben, als sie an sich hatten. Sie hätten um ein Haar das Feuer der Zwietracht im Judenthum entzündet. Der erste Anreger dieses unzeitigen Eifers und Streites gehörte jener Menschenklasse an, welche das Glaubensgebiet nach einer schnurgeraden Linie, und zwar nach ihrer eigenen Norm abgrenzen und jede Regung und Meinung, die darüber hinausragt, als Ketzerei verdammen, mit Bannfluch, womöglich mit Feuer und Schwert vertilgt wissen möchten, bei der man den fanatischen Eifer nicht von einer Art Egoismus trennen kann. Dieser Mann war Abba-Mari b. Mose aus Montpellier, mit seinem vornehmen Namen Don Astruc En-Durand de Lunel<sup>4)</sup>, aus einer angesehenen Familie und von großem Gewichte in der Hauptstadt Languedocs. Abba-Mari Don Astruc war zwar nicht ohne Bildung, hatte auch große Verehrung für Maimuni und dessen Schriften; aber er hatte sich ein für allemal den Lehrinhalt des Judenthums nach nachmani'schem Zuschnitt zurechtgelegt, und war empört, wenn Jemand es wagte, einen andern Maßstab daran anzulegen.

<sup>1)</sup> Commentar zu Abot III. 11. p. 18 b.    <sup>2)</sup> Chaluz II. p. 15 f.

<sup>3)</sup> Vergl. Minchat Kenaot No. 93 p. 172 Anfang.

<sup>4)</sup> Alle diese Namen führt er in seiner Brief- und Streitschriftensammlung Minchat Kenaot. Vergl. Revue IV. 192 f.

In den biblischen und talmudischen Wundern fand Abba = Mari die Bestätigung des Glaubens von der besondern Vorsehung Gottes für das israelitische Volk. Er nahm daher keinen Anstoß an der Menge der Wundererzählungen, im Gegentheil, je mehr, desto besser. Die Ergebnisse der Philosophie und der Naturforschung, welche die Wunder unglaublich erscheinen ließen, störten ihn nicht. In der Wahl zwischen Mose und Aristoteles oder zwischen den Autoritäten des Talmud und den Trägern der Philosophie war er keinen Augenblick zweifelhaft, wem er den Vorzug geben sollte. Allerdings ist dieser Gesichtspunkt vollkommen berechtigt; allein Abba = Mari wollte ihn allen Anderen aufzwingen und diejenigen verfolgt wissen, welche anders darüber dachten. Ihm war nicht bloß die allegorische Auslegungsweise, welche öffentlich gepredigt wurde, ein Gräuel, sondern die Beschäftigung mit profanen Schriften überhaupt, als Ursache dieser Ausschreitungen. Er bedauerte sehr, daß man nicht mehr über Stab und Geißel verfügen könne, um denen, welche ihren Geist mit der religionsgefährdenden Wissenschaft füllten, das Handwerk zu legen<sup>1)</sup>.

Abba = Mari besaß aber nicht genug Autorität, um gegen Levi aus Villedfranche und seine Gesinnungsgenossen vorzugehen; er wandte sich daher (1304<sup>2)</sup> an den angesehensten Rabbinen jener Zeit, an Ben = Adret von Barcelona und formulirte eine Anklage gegen sie: daß sie durch ihre Verkehrtheiten den Untergang des Judenthums herbeiführen würden, wenn ihnen nicht eine Schranke gesetzt würde. Er legte ihm ans Herz, seine gewichtige Stimme dagegen zu erheben. Ben = Adret fand natürlich ebenfalls die Erscheinung beklagenswerth, daß „Fremde in die Thore Zions eingedrungen seien.“ Er ermahnte Abba = Mari, sich mit Gesinnungsgenossen zu vereinigen, um diesem Schwindel zu steuern, lehnte aber seine Betheiligung entschieden ab, weil er sich nicht in die Angelegenheiten fremder Gemeinden einmischen möchte. Andere Eiferer nahmen aber die Sache auf und drängten zu einem Entschlusse, darunter Don Bonafouy Vidal (Schaltiel<sup>3)</sup>) aus Barcelona und sein Bruder Don Crescas Vidal, der nach Perpignan übergesiedelt war, beide hochangesehen und gelehrt, aber ebenjo unduldsam wie Abba = Mari. Don Crescas machte einen Vor-

1) Das. No 80 p. 106.

2) Das Datum für den Anfang der Streitigkeiten ergibt sich aus den Worten des Ben = Adret Respp. I. No. 416, daß die Verhandlungen beinahe drei Jahre dauerten: ויהי כמשלש שנים הרהרתי, und zwar vom Ab 1306 ab zurückzurechnen.

3) Ob dieser Bonafouy Vidal (Minchat Kenaot No. 10, 11 f.) identisch ist mit dem von Kalonymos in Eben Bochan zum Schlusse genannten Don Bonafouy Schaltiel?

schlag, der viel Beifall fand. Die Beschäftigung mit den Wissenschaften und überhaupt das Lesen von profanen Schriften sollte der jüdischen Jugend bis zum dreißigsten Lebensjahre untersagt werden. Nur reife Männer, „die ihren Geist bereits mit Bibel und Talmud gefüllt, mögen sich auch an dem fremden Feuer der Philosophie und Naturwissenschaften wärmen.“ Von solchen sei keine Ausschreitung zu befürchten<sup>1)</sup>. Obwohl Ben-Udret nicht geneigt war, Maßregeln gegen das Studium der Wissenschaften zu treffen, so hielt er es doch für seine Pflicht, den Urheber so vieler Uergernisse, Levi aus Villefranche, zu verfolgen. Er nahm es dem frommen Samuel Sulami übel, daß er diesem Ketzer in seinem Hause Obdach einräumte und dadurch Gelegenheit gab, seine schädlichen Ansichten zu verbreiten. Vergebens rechtfertigte der Eiferer Don Crescas Vidal nicht bloß den Beschützer, sondern auch den Schützling und versicherte: daß Levi sich praktisch streng an die talmudische Satzung hielte und bisher sich keine Uebertretung habe zu Schulden kommen lassen. Vergebens vertheidigte sich Levi selbst in einem Schreiben an Ben-Udret<sup>2)</sup>. Dieser setzte nichtsdestoweniger Samuel Sulami so viel zu und machte ihm so viel Gewissenspein, daß der nicht gerade charakterstarke Mann an seinen bisherigen Ueberzeugungen irre wurde. Als ihm daher eine Tochter gestorben war, glaubte er, es sei eine Folge seiner Verschuldung und kündigte Levi die Gastfreundschaft auf<sup>3)</sup>. Viele Mitglieder der Gemeinde von Perpignan waren aber erbittert über diese Ketzerriechei, und da sie Ben-Udret als einen makellosen Mann kannten, so richtete sich ihre Unzufriedenheit gegen den Anreger Abba-Mari, dem sie unlautere Hintergedanken und persönliche Beweggründe zutrauten<sup>4)</sup>.

Abba-Mari und seine Genossen, die sich ohne kräftige Unterstützung ohnmächtig fühlten, arbeiteten ohne Unterlaß dahin, den Eifer des Barcelonaer Rabbinats zu entzünden, damit dieses die freie Forschung und das Studium der Wissenschaften verbieten möge. Sie sagten leichtfertig dabei die Zustimmung der ganzen Gemeinde von Montpellier zu, welche, tonangebend in Südfrankreich, andere Gemeinden nach sich ziehen würde. Ben-Udret und sein Collegium, aus der übertriebenen Schilderung Abba-Mari's das Judenthum in größter Gefahr wähnend, fühlten sich endlich bewogen, darauf einzugehen, wollten aber vorher die Gemeinde von Montpellier ausgeforscht wissen, ob sie thatsächlich dazu geneigt sein würde, sich dem Bannspruche

<sup>1)</sup> Daf. No. 12 p. 48.

<sup>2)</sup> Siehe Zeitschrift Chaluz II. p. 26.

<sup>3)</sup> Daf. No. 12—17.    <sup>4)</sup> Daf. No. 18—19.

gegen das Studium der Wissenschaften anzuschließen. Ben-Abdret, die Mitglieder des Rabbinats und andere Männer sandten hierauf zwei gleichlautende Schreiben an Abba-Mari und an Todros von Beaucaire, sie den Gemeindegliedern vorzulesen, wenn sie dieselben zum Anschluß geneigt finden sollten<sup>1)</sup>. Allein es erfolgte das Gegenteil. Sobald der Plan zur Aechtung der Wissenschaft bekannt wurde, erhob sich bei dem angesehensten Theil der Gemeinde entschiedener Widerspruch dagegen.

Es gab nämlich damals in Montpellier einen durch Familie, Stellung, Reichthum und Kenntnisse vielgeltenden Mann, der gewissermaßen mit der Muttermilch Liebe zu den Wissenschaften eingesogen hatte. Jakob b. Machir Tibbon, in christlichen Kreisen als Don Profiat und Profatius bekannt (geboren um 1245, starb zwischen 1312 und 1322<sup>2)</sup>), stammte einerseits von dem gefeierten Meschullam

<sup>1)</sup> No. 20—21.

<sup>2)</sup> Seine Lebenszeit ergibt sich aus folgenden Momenten. Im Jahre 1304 während der Parteikämpfe war er bereits vorgerückt an Jahren; Abba-Mari redet ihn an: בן ראוי להכם וכן כמון (Minchat Kenaot No. 21 p. 62), und als Estori Parchi sein Werk Kaktor verfaßte 1322, war er bereits hingeshieden (Kaktor p. 56 a. 113 b.), lebte aber noch thätig 1312 (s. weiter). — Er führte auch den Namen דון פרפיית הבון (Minchat Kenaot No. 26 p. 70), und in seinem „Almanach“ führt er in der lateinischen Version den Autornamen Profatius. Die Identität desselben mit dem von Astruc (histoire de la faculté de Montpellier Livre III.) geschilderten Profatius ist daher unzweifelhaft. Folglich gehört, was von Profatius bekannt geworden, auch Jacob b. Machir an. Daß er Arzt war, stellt Astruc als Gewißheit auf: On ne connaît aucun ouvrage de médecine de Profatius, mais il ne reste pas d'être apparent qu'il était médecin. Il ne fait pas de difficulté de mettre Profatius, quoique juif au rang des médecins et peut-être même des régens de la faculté de Montpellier. (Daj. p. 168.) Die astronomische Beobachtung, von welcher der Freund Keplers diesem mittheilt, daß drei sie angestellt haben, und darunter: puto Prophatius Judaeus und zwar im Jahre 1312 (Epistolae ad Keplerum ed. Hansch p. 542), gilt also ebenfalls von Jacob b. Machir Tibbon. Seine Schriften, die noch nicht übersichtlich und chronologisch zusammengestellt wurden, sind:

1) Uebersetzung der Abhandlung des Abu Jôhaf Ibn al-Zarkala über den Gebrauch der Scheibe, auch das Astrolab Zarkalas genannt, 1263. Vgl. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters S. 590, 976.

2) Uebersetzung des astronomischen Werkes des Ali Ibn-Alheitam, 1271. Vgl. Steinschneider a. a. D. S. 560.

3) Uebersetzung der Schrift des Autolykos von der Sphäre in Bewegung 24 Tammus 1273. Vgl. Steinschneider a. a. D. S. 503.

4) Uebersetzung der Logik des Averroes, Ende 1289. Vergl. Steinschneider a. a. D. S. 54.

5) Uebersetzung der Schrift des Costa b. Luca, über den Gebrauch des Graech, Geschichte der Juden. VII.

de Lünel<sup>1)</sup>, welcher der erste Beförderer eines frischeren Geistes in Südfrankreich war (VI<sub>2</sub>. 223), und andererseits war er mit den Tibboniden verwandt und lernte von Hause aus, Judenthum und Wissenschaft als zwei Zwillingsschwestern kennen, die sich aufs Beste mit einander vertragen. Wie alle gebildeten Juden in jener Zeit kannte er das jüdische Schriftthum, Bibel und Talmud gründlich; er betrieb die Arzneikunde als Fachwissenschaft, verlegte sich aber mit besonderem Eifer auf Mathematik und Sternkunde. Seine genauen Beobachtungen über die Abweichung der Erdoberfläche haben später tonangebende Astronomen ihren Forschungen zu Grunde gelegt. Da er sich auch die Kenntniß der arabischen Sprache angeeignet hatte, so war er im Stande, nützliche wissenschaftliche Werke aus dieser Sprache ins Hebräische zu übertragen. Jakob Tibbon war als Mann der Wissenschaften so sehr geachtet, daß er, als Jude, von der medicinischen Facultät in Montpellier zum Regenten (Decan) ernannt wurde. Die reichen Kenntnisse waren ihm nicht ein Mittel zur Befriedigung der Eitelkeit oder des Ehrgeizes, sondern er betrachtete sie, in richtiger Würdigung, als eine Zierde des Menschen, durch welche er erst zu seiner wahren Bedeutung gelange. Er meinte: in der glücklichen Zeit des jüdischen Volkes seien die Wissenschaften in seiner Mitte heimisch gewesen; Verbannung und Leiden hätten es aber zur Unwissenheit herunter gebracht, und die ehemaligen Meister in der Wissenschaft müßten nun Schüler

Globus, einige der Handschriften datiren diese Uebersetzung ה' י"ו, dafür ist zu lesen: ה' נ"ו 5056 = 1296. Vgl. Steinschneider a. a. D. S. 552.

6) אלתרן, astronomische und chronologische Tafeln, datirt vom Jahre 1300. Eine Partie dieser Schrift ist das von Parçi edirte עקר הדתות. Vgl. Steinschneider, Prophatii Prooemium in Almanach 2c. Romae 1876.

7) Uebersetzung von Averroës Bearbeitung der Thiergeschichte (XI—XIX.) 1302. Vgl. Steinschneider, Uebersetzungen S. 144.

Ohne Datum sind:

8) Uebersetzung von Euklid's Elementen. Vergl. Steinschneider a. a. D. S. 504 f.

9) Die Schrift über den (von Jakob ben Machir erfundenen) Quadranten רבך ישראל. Nach Steinschneider a. a. D. S. 607 im Jahre 1288 verfaßt.

10) Uebersetzung der Sphaerica des Menelaos. Vgl. Steinschneider a. a. D. S. 516.

11) Die Uebersetzung einer Schrift des Gazzali unter dem Titel: סגור העינים. Vgl. Steinschneider a. a. D. S. 340.

12) Uebersetzung der Schrift des Ibn Al-Caffar, über den Gebrauch des Astrolabs. Vgl. Steinschneider a. a. D. S. 581.

Wenn die Angabe in Kepler's Brieffammlung richtig ist, so hat Jacob Profatius eines der genannten astronomischen Werke im Alter, 1312, verfaßt. Vgl. noch über das Leben und die Schriften des Jacob ben Machir: Renan Rabbins S. 599 fa.

<sup>1)</sup> Minchat Kenaot No. 39 p. 85; No. 21. p. 62.



werden, um sich die Ergebnisse fremder Völker anzueignen. Bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten hatte Jakob b. Machir ein sehr edles Ziel im Auge. Er wollte seine Glaubensgenossen in den Augen der christlichen Welt heben und die Schmähung ihrer Feinde verstummen machen, welche höhnisch ihnen zuriefen: sie seien aller Kenntnisse baar<sup>1)</sup>.

Diesem Manne wurde nun zugemuthet, die Hand dazu zu bieten, die Wissenschaft aus dem jüdischen Kreise zu bannen! Wollte nämlich Abba-Mari den Plan in Montpellier durchführen, auch nur die Jugend vom Studium der Wissenschaften fernzuhalten, so durfte er Jakob b. Machir am allerwenigsten übergehen. Denn er stand in seiner Gemeinde wegen so vieler Vorzüge und Verdienste in hohem Ansehen und hatte den größten Einfluß auf die stimmfähigen Gemeindeglieder. In der That eröffnete Abba-Mari ihm zuerst das vom Barcelonaer Rabbinat unterstützte Vorhaben gegen das Studium der profanen Wissenschaften und rechnete auf seine Mitwirkung. Mit der allerernstesten Entschiedenheit lehnte Profiat aber nicht blos die Betheiligung ab, sondern machte den Eiferer auf die traurigen Folgen eines so tief eingreifenden Schrittes aufmerksam und drang in ihn, das öffentliche Verlesen des Schreibens von Ben-Adret zu unterlassen. Nichts desto weniger beharrten Abba-Mari und Todros von Beaucaire auf ihrem Entschlusse und bestellten die Gemeindeglieder zu einer wichtigen Besprechung in der Synagoge auf einen Sabbat (Elul = August 1304<sup>2)</sup>). Es zeigte sich aber sogleich, daß die Eiferer sich getäuscht oder übertrieben hatten in der Angabe: sämtliche Juden von Montpellier würden wie ein Mann der Achtung der Wissenschaft zustimmen. Ein Theil der Gemeindeglieder fand sich nämlich gar nicht zur Berathung ein, und Jakob b. Machir erhob entschiedenen Protest gegen diese zugemuthete Geistesnechtung. Es kam zu heftigen Erörterungen, und die Versammlung ging ohne Beschluß auseinander. Bald scharte sich eine Partei um den würdigsten Vertreter der Wissenschaft, Jakob Tibbon, theils aus Verehrern der Wissenschaft bestehend, theils aus Freunden, Anhängern und aus Schmarozern des hochgeachteten Führers. Die Finsterlinge und Einfältigen schlossen sich Abba-Mari an, so daß die Gemeinde in Parteiung zerfiel<sup>3)</sup>. Beide Parteien warben um Anhänger innerhalb der Gemeinde und auswärts.

<sup>1)</sup> Einleitung zu Euklid's Elementen: ומאשה חכמת השעור הוא יסוד לכל חכמות הלמודיות וזה הספר הוא יסוד ושרש והתחלה לכל שאר הספרים מואת החכמה, נשאני לבי אני יעקב בן מכיר להעתיקו אל לשוננו, ולהחזיר אבדה לבעלים, ולעשות לנו שם כשם הגדולים להסיר מעלינו חרפת הערלים, האומרים כי מכל חכמה אנו משוללים. ואם ידעתי בנפשי כי לא למדתי חכמה — וידעתי בלשון הערב היא מעט מועד.

<sup>2)</sup> Minchat Kenaot No. 21. <sup>3)</sup> Daf.

Für Abba=Mari war es nämlich ein Ehrenpunkt geworden, die Angelegenheit in seinem Sinn zu Ende zu führen; denn er war vor Ben=Adret und der Barcelonaer Gemeinde durch die Niederlage bloßgestellt. Er wagte auch kaum nach dem für ihn ungünstigen Ausfall der ersten Berathung in der Synagoge dem zu antworten, dem er eine allgemein beifällige Aufnahme seines Vorschlages zugesichert hatte. Er war daher äußerst rührig, wenigstens fünfundzwanzig Unterschriften von Gemeindegliedern zusammenzubringen, um Ben=Adret den Beweis zu liefern, daß er mit seinem Eifer nicht ganz allein stehe. Aber auch für Jakob Tibbon war es eine Ehrensache, die Verpönmung der Wissenschaft nicht durchgehen zu lassen. Er und die Tibboniden glaubten nämlich, daß die Angriffe direkt gegen ihre hochverehrten Ahnen, gegen Samuel Ibn=Tibbon und Jakob Anatoli, gerichtet seien, weil des Letzteren Predigtbuch Ma lmed (o. S. 87) zuerst die Manier, biblische Erzählungen und Religionsgesetze zu verflüchtigen, angeregt hatte und damals in gewissen Kreisen zu sabbathlichen Erbauungen benutzt wurde<sup>1)</sup>. Allerdings behandelte Ben=Adret auf Abba=Mari's Anregung den Liebling der Tibboniden, Anatoli, mit Geringschätzung<sup>2)</sup>. Auch auf Samuel Ibn=Tibbon, den Uebersetzer und Verbreiter maimunischer Ideen, waren die Stockfrommen nicht gut zu sprechen. Sein Urenkel Juda b. Mose bildete daher die Seele der Partei<sup>3)</sup> — die man die tibbonidische nennen kann — welche Abba=Mari's Plan entgegenarbeitete. Um auch ihrerseits fernstehende Anhänger heranzuziehen, sprenkten die Tibboniden aus: die Gegner der Wissenschaft hätten es wieder auf die Verfeinerung Maimuni's und seiner Schriften abgesehen, Abba=Mari wolle Salomo von Montpellier (o. S. 35) wiederholen. Es war das ein sehr glückliches Parteimanöver; es gewann auch solche, die sich sonst gleichgültig zu der Tagesfrage verhielten, weil auch diese sich verpflichtet glaubten, für die Ehrenrettung Maimuni's einzutreten. An Jakob b. Machir und seine Partei schloß sich ein Mann von großem Gewichte an, Salomo de Lünel, ein sehr beliebter Arzt, der einen Anhang mitbrachte. Salomo de Lünel scheint aber kein warmes Interesse an der Streitfrage gehabt, sondern es lediglich aus Feindschaft gegen Abba=Mari mit dessen Gegnern gehalten zu haben<sup>4)</sup>.

Die solchergestalt verstärkte tibbonidische Partei richtete zunächst

<sup>1)</sup> Minchat Kenaot No. 26 p. 70, No. 39 p. 85, No. 68 p. 139.

<sup>2)</sup> Vergl. das. No. 9 mit No. 68 p. 149 unten.

<sup>3)</sup> Das. No. 21 p. 62.

<sup>4)</sup> Das. No. 30 p. 75, No. 36 p. 80, No. 69 p. 139. Die Worte an der letzten Stelle: וספני שהוא רופא ורבים צריכין לו אולי רבים בחתומים וזכין לו, beziehen sich offenbar auf den, an den No. 30 gerichtet ist, d. h. auf שלמה דלונל.

ein entschiedenes, geharnischtes Sendschreiben an Ben-Adret und die Barcelonaer, um sie zur Sinnesänderung zu bewegen. Sie konnte zwar keine schlagenden Gründe für die Zulässigkeit der Wissenschaft innerhalb des Judenthums geltend machen; aber die Beweise, die sie dafür aufstellte, waren für die damalige oberflächliche Anschauungsweise ausreichend. Sie berief sich auf des Königs Salomo Weisheit „von der Ceder des Libanon bis zum Hyssop an der Mauer“, was wohl nichts anderes als Naturkunde gewesen sei. Im Talmud seien ebenfalls Anknüpfungspunkte für Wissenschaften gegeben. Sie könnte den Einwand nicht gelten lassen, daß nicht die Forschung überhaupt, sondern nur für die unreife Jugend untersagt werden sollte. Das sei lediglich ein Umgehen der Hauptsache. Denn wer sich bis zum dreißigsten Jahre nicht mit der Wissenschaft vertraut gemacht habe, sei nicht mehr dafür empfänglich und könne das Versäumte im vorgerückten Alter nicht mehr nachholen. Die Tibboniden protestirten überhaupt dagegen, daß man sie zu Ketzern stempelte, weil sie neben der Thora auch profanen Wissenschaften huldigten. Sie könnten an Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit Keinen über sich anerkennen. Die allegorische Auslegungsweise, über welche so viel Lärm geschlagen werde, stünde so vereinzelt, daß sie keinen Grund abgeben könne, ihretwegen jede Wissenschaft zu ächten. — Die Tibboniden ermahnten zum Schluß Ben-Adret und sein Collegium, das Schwert der Verkehrung und der Zwietracht wieder in die Scheide zu stecken <sup>1</sup>.)

Dieser muthige und herausfordernde Ton von Seiten des Jakob b. Machir und seines Anhangs reizte die Barcelonaer empfindlicher, als vermuthet werden konnte. Die Spannung wurde dadurch noch mehr gesteigert. Verbitterte und verbissene Sendschreiben flogen hin und her. Von beiden Seiten bemühte man sich, in den übrigen Gemeinden neue Anhänger zu gewinnen und schwankende herüber zu ziehen. Die Gemeinden von Argentière, Aix, Avignon und Lunel gaben durch die Stimme ihrer Vertreter Abba-Mari und seiner Partei ihre Zustimmung zu erkennen <sup>2</sup>). In Perpignan, dem Hauptsitze der so angefeindeten Aufklärung, wählte ein Verwandter Abba-Mari's, Namens Mose b. Samuel, zu dessen Gunsten. Es lag jenem nämlich besonders am Herzen, den Beitritt eines Mannes zu erhalten, der vermöge seines Adels und seiner geachteten Stellung in Perpignan und auswärts eine gewichtige Stimme hatte, des Kalonymos b. Todros aus Narbonne, welcher als Abkömmling vom Hause des Königs David galt. Kalonymos schien anfangs nicht geneigt, sich an der Verkehrung der Wissenschaft zu betheiligen; aber

<sup>1</sup>) Daf. No. 24.      <sup>2</sup>) Daf. No. 44, 45, 47, 54.

Abba = Mari von der einen und Ben = Adret von der andern Seite stürmten so sehr auf ihn ein, daß er endlich seine Zustimmung und Mitwirkung zusagte<sup>1)</sup>. Da indessen auch die tibbonidische Partei neue Anhänger fand, so wurde selbst Ben = Adret bedenklich, das letzte Wort in dieser Streitsache zu sprechen, und wollte nicht eher mit der Verhängung des Bannes vorgehen, bis sich nicht mindestens zwanzig Gemeinden entschieden dafür erklären würden<sup>2)</sup>.

Während noch in dem Streite für und wider die Zulässigkeit des wissenschaftlichen Studiums unter den Juden in Südfrankreich und Spanien das Büngelein hin und her schwankte, traten für die deutschen Gemeinden die allertrübseligsten Ereignisse ein, welche eine Persönlichkeit nach Spanien verschlugen, die den Ausschlag zur Verfeinerung und Nechtung jeder freien Forschung gegeben hat. Es war ein Mann von hoher Sittlichkeit und seltener Selbstlosigkeit, von reinem Streben, inniger Religiosität und der allergründlichsten talmudischen Gelehrsamkeit, aber von dem fanatischen Hass seiner Landsleute gegen das profane Wissen erfüllt und ihn fast noch überbietend. Mit der Einwanderung Ascheri's oder R. Ascher's aus Deutschland nach Spanien beginnt ein ungünstiger Wendepunkt für die Culturbestrebungen der spanischen und provenzalischen Juden.

Ascher b. Jehiel (geb. um 1250, st. 1327<sup>3)</sup>) aus der Rheingegend, stammte von Ahnen, die im Talmud ihre ganze Welt hatten. Sein Vater war ein bedeutender Talmudist und von so außergewöhnlicher Religiosität, daß die Sage Wunder von ihm erzählte<sup>4)</sup>. Zuhörer des gefeierten Meir von Rothenburg (o. S. 156), eignete sich Ascheri die scharfsinnige tossafistische Lehrweise an, verfaßte tossafistische Arbeiten, hatte aber mehr Sinn für Methode und Ordnung als diese Schule. Nach dem Tode seines Lehrers, dessen Leiche nicht einmal der gewissenlose Kaiser Adolph von Nassau ohne Entgelt zur Bestattung ausliefern mochte, wurde Ascheri zu den bedeutendsten rabbinischen Autoritäten Deutschlands gezählt<sup>5)</sup>. — Zu seiner Zeit brach wieder ein Paroxysmus der Judenhetzen in Deutschland<sup>6)</sup> aus, welche

<sup>1)</sup> Vergl. das. No. 56, 57, 63.

<sup>2)</sup> Das. No. 63. p. 135. No. 68 p. 139; auch in No. 67 muß es heißen: שיהנו עשרים קהלות או יותר. Die Zahl עשרים ist sicher eine Corruptel, entstanden aus dem Zahlzeichen ך statt ך.

<sup>3)</sup> Sein Todesjahr giebt Jacuto und die Grabschrift. Da er nun in seinen Responjen sich selbst als einen Greis schildert, so muß er um die Mitte des 13. Jahrhunderts geboren sein. <sup>4)</sup> Jacuto.

<sup>5)</sup> Dessen Respp. IV. No. 6, LII. No. Respp. Jehuda Ascheri (Sichron Jehuda ed. Berlin 1846) No. 82 p. 50 a. ff.

<sup>6)</sup> Die ersten und glaubwürdigen Quellen über die Judenverfolgung durch Rindfleisch sind: a) gesta Rudolphi et Alberti des Gottfried von Cns-

die zu den Zeiten der Kreuzzüge weit, weit übertrafen; sie raubten Tausenden von unschuldigen Menschen das Leben oder überlieferten sie einem Elend, weit schlimmer als der Tod. Der Bürgerkrieg, welcher damals in Deutschland in Folge der Thronstreitigkeiten um den inhaltsleeren Glanz des deutschen Kaiserthums zwischen Adolph von Nassau und Albrecht von Oesterreich wüthete, verhieß Straflosigkeit für verwegene Angriffe auf die von der Kirche und der Gesellschaft geächteten Juden. Eine Gelegenheit war leicht gefunden. Es hieß: die Juden des Städtchens Röttingen (in Franken) hätten eine Hostie geschändet und sie in einem Mörser zerstoßen; daraus sei nun Blut geflossen. Ein Edelmann dieses Ortes, Namens Rindfleisch, nahm sich der angeblich geschändeten Hostie an, gab vor, er sei vom Himmel berufen worden, das verfluchte Geschlecht der Juden vom Erdboden zu vertilgen und sammelte den leichtgläubigen, verdummten Pöbel um sich, als Helfer zu seinem blutigen Beginnen. Er und seine Schaar überlieferten zuerst die Mitglieder der Gemeinde Röttingen dem Feuertode (Sonntag 7. Jjar = 20. April 1298). Von hier aus zog die Kotte der Judenschlächter unter Rindfleisch's Anführung von Stadt zu Stadt, nahm Gesinnungsgenossen in ihre Reihen auf und machte alle Juden nieder, die ihr in die Hände fielen, es sei denn, daß sie sich zum Christenthume bekehrten. Rindfleisch, von verwegendem Muth und falscher Begeisterung getrieben, zwang förmlich die Bürger der Städte, gegen ihre jüdischen Mitbewohner zu wüthen. Die große Gemeinde Würzburg wurde vollständig aufgerieben (12. Ab = 24. Juli). In Nürnberg hatten sich die Juden zuerst in die Burg geflüchtet, aber auch da angegriffen, setzten sie sich mit Hilfe menschlich gesinnter Christen zur Wehr, unterlagen natürlich

mingen in Pelzels Magni Ellenhardi Chronicon und Böhmer fontes II. p. 144. Diese Gesta sind beendet 1299, also nur ein Jahr nach der Verfolgung. b) Eberhard von Altach (Altahensis) annales, vielfach edirt auch in Böhmer fontes I. c. p. 546. Mon. Germ. VI. p. 751. c) das Chronicon Florianense in Rauch's rerum Austriacarum scriptores I. 225, das aber erst 1310 beendet wurde. Das Chronicon Osterhoviense, das ebenfalls darüber referirt, ist von Eberhard abhängig und copirt ihn lediglich. d) Hegel, Städtechronik III. S. 118. e) das oft genannte Mainzer Memorbuch und f) Respp. Jehuda Ascheri No. 92. Die älteste Quelle, die Chronik des Gottfried von Ensmingen, nennt Rindfleisch einen Edelmann: persecutio Judaeorum facta est per quendam nobilem de Francia; vergl. Würfel, Nachrichten von der Judengemeinde in der Reichsstadt Nürnberg (1755) S. 90. Wenn das Chronicon Florianense und Spätere ihn einen Metzger, carnifex oder venditor carniarum nennen, so haben sie lediglich den Eigennamen gedeutet. Dagegen giebt das genannte Chronicon richtig an, daß der Ausgangspunkt der Verfolgung das Städtchen Röttingen war: Judaei cum corpore domini in quodam oppido Roeting — — malefitium commi-

zuletzt und wurden sämmtlich ermordet (22. Ab = 1. Aug.). Ascheri's Verwandter und Studiengenosse Mardochei b. Hillel, der ein sehr geschätztes rabbinisches Sammelwerk angelegt hatte, fiel in derselben Zeit<sup>1)</sup> mit seiner Frau und fünf Kindern als Märtyrer. Viele Eltern, welche fürchteten, daß ihre Kinder aus Todesfurcht nicht standhaft im Glauben bleiben würden, warfen sie mit eigenen Händen in die Flammen und stürzten sich nach. In Bayern entgingen einzig die Gemeinden von Regensburg und Augsburg dem Gemetzel. In der ersten Stadt, wo sie von Alters her Bürgerrecht hatten, schützte sie der Rath<sup>2)</sup> mit vieler Ausdauer. Auch in Augsburg vertheidigten sie der Rath und die Bürgerschaft gegen den Würger Rindfleisch und seine Horde. Aus Dankbarkeit verpflichteten sich die Augsburger Juden, auf eigene Kosten vor ihrem Kirchhofe eine Mauer zum Schutze der Stadt aufzuführen und stellten darüber eine Urkunde aus, mit ihrem Insignel versehen, welches eine hebräische und lateinische Inschrift und als Emblem einen Doppeladler mit einem Hute darüber hatte<sup>3)</sup>.

Diese blutige Verfolgung wälzte sich von Franken und Bayern nach Oesterreich, raffte über hundertundvierzig Gemeinden und über 100,000 Juden hin und dauerte beinahe ein halbes Jahr<sup>4)</sup>. Sämmtliche Juden Deutschlands zitterten und waren auf den sichern Unter-

serunt. Unde quidam civis, venditor carniū, de dicto oppido — primum adjutus vulgo dicti oppidi punivit Judaeos. Das Mainzer Memorbuch giebt an: הרובי דרופינגן ז' באייר יום א' נ"ח דאלף ה'. Dadurch sind Ausgangspunkt und Datum gesichert.

<sup>1)</sup> Vergl. darüber B. H. Auerbach Berit Abraham p. 15.

<sup>2)</sup> Vergl. Gemeiner, Regensburgische Chronik I. 449.

<sup>3)</sup> Sigillum Judaeorum Augustae, [ים] אונג [נסטא], abgedruckt in Stetten, Geschichte von Augsburg, auch mitgetheilt in Literaturbl. des Orient. Jahrg. 1849 col. 73.

<sup>4)</sup> Abraham Abersüß, ein Copist, bemerkt in der Nachschrift zu einem Bibelcodex vom Jahre 1299: נהרסו קהלות קדש ונהרגו עם קדוש וגם בערי הפרוים הרבה מאד — ולא נשארו עוללות מאה וארבעים וששה ישובים — — — — — mitgetheilt in Kraft und Deutsch Katalog der Wiener hebr. Bibliothek No. 4 S. 12. Gottfried von Ensmingen, der in demselben Jahre geschrieben hat, bemerkt: occidit Rintfleisch — ut dicitur — centum millia Judaeorum, videlicet in Erbipoli, Nyrnberg et ingentes villas et castra. — Resp. Jehuda Ascheri I. c. p. 51b: — גלוי וטבואר שלא נותרה פליטה ביום הרג רב מכל אותם שהיו במקום הגזירה זולתם — — — — — הממדין. Die Dauer ergibt sich daraus, daß das Gemetzel in Röttingen im Jzar begann und noch bis Marcheschwan dauerte, wie das gut unterrichtete Mainzer Memorbuch angiebt: הרובי היילברונא י"ב במרחשון נ"ט לפ"ק. Nicht so richtig Gottfried von Ensmingen: a festo Jacobi apostoli usque ad festum St. Mattaei d. h. vom 25. Juli bis 21. Sept. Er rechnet nämlich vom Gemetzel in Rothenburg an, 25. Juli, das von Röttingen und andern Städten ging aber voran.

gang vorbereitet<sup>1)</sup>. Es wäre in der That dahin gekommen, wenn der Bürgerkrieg in Deutschland nicht durch den Tod des Kaisers Adolph und die Wahl Albrecht's zu Ende gegangen wäre<sup>2)</sup>. Der zweite Habsburger, welcher den gestörten Landfrieden kräftig wiederherstellte, zog diejenigen, welche sich an den Juden vergangen hatten, zur Rechenschaft und legte den dabei betheiligten Städten Straf gelder auf<sup>3)</sup>, schon aus dem Grunde, weil er durch den Verlust seiner Kammerknechte und ihrer Habe an seinem Fiscus Einbuße erlitten hatte. Den Juden sagte er wieder den Reichsschutz zu<sup>4)</sup>, wie sie ihn vorher von Königen und Kaisern versichert und verbrieft erhalten hatten. Die Schuldforderungen der getödteten Juden, von denen auch selten ein Erbe übrig geblieben war, eignete er sich zu oder überließ sie dem Erzkanzler des Reiches, dem Erzbischof von Mainz, von dem ihm zugehörigen Gebiete<sup>5)</sup>. — Von den unter den Schrecken getauften Juden kehrten die meisten zum Judenthum zurück; wie es scheint, haben der Kaiser und auch die Vertreter der Kirche dabei ein Auge zugedrückt. — Die Nachwehen dieses Gemetzels waren auch trübe genug. Die Frauen derer, welche umgekommen waren, konnten nicht die Gewißheit vom Tode ihrer Gatten durch jüdische Zeugen nachweisen, weil keine Männer übrig geblieben waren, welche dieses Zeugniß hätten ablegen können. Sie konnten sich lediglich auf die Aussage der getauften Juden berufen, und diese mochten manche Rabbinen — nach talmudischen Ehegesetzen — nicht als vollgültige Zeugen gelten lassen, weil sie ihre Religion verleugnet hatten. Ascheri aber war einsichtsvoll genug, die Strenge des Buchstaben hierbei nicht walten zu lassen, berief sich auf ältere Autoritäten und gestattete den unglücklichen Wittwen die Wiederverheirathung auf das Zeugniß der früher getauften, dann aber zurückgekehrten Juden<sup>6)</sup>.

Ascheri fühlte sich aber nach diesem blutigen Gemetzel in Deutschland nicht behaglich, oder es drohte ihm gar eine Gefahr von Seiten des Kaisers Albrecht. Es heißt, der Kaiser habe von ihm die Summe gefordert, welche die Juden als Lösegeld für den verhafteten Meir von Rothenburg hatten zahlen sollen, und deren Bürgerschaft

<sup>1)</sup> Respp. Jehuda Ascheri l. c. p. 50 a.: חרב ה' שוטטה וטמאה ולהטא אש ה' סביבותיהם (האנוסים) ואמרו בגוים לא יוסף עוד לתת פליטה לארץ אשכנז לשונאנו לכן לא ידעו (האנוסים) אנה ואנה עד אשר שמעו אשר פקד ה' את עמו לתת להם שאר כמעט אז חשו ומתרו ליראת ה'.

<sup>2)</sup> Gottfried von Ensmingen a. a. D.

<sup>3)</sup> Chronicon Florianense und andere.

<sup>4)</sup> Würfel a. a. D. S. 4. „Daß sie (die Juden) bei ihnen Schutz, so sie von König und Kaisern verlanget, haben sollen.“

<sup>5)</sup> Perz, Monumenta Germaniae IV. p. 471.

<sup>6)</sup> Die Responzen in No. 92. Sichron Jehuda handeln davor.

Ascheri übernommen hätte<sup>1)</sup>. Er verließ hierauf Deutschland (Sommer 1303<sup>2)</sup>) und wanderte mit seiner Frau, seinen acht Söhnen und Enkeln von Land zu Land. Anfangs wollte er sich in Savoyen niederlassen, wo ihm die Gemeinden mit vieler Ehrerbietung entgegengekommen waren. Als er aber erfuhr, daß der damalige Herzog von Savoyen von dem deutschen Kaiser abhängig sei und er von ihm ausgeliefert werden könnte, begab er sich nach Südfrankreich, wurde überall und namentlich in Montpellier, noch vor dem Ausbruche des Streites, wegen des ihm vorangegangenen Rufes aufs ehrenvollste behandelt und ließ sich endlich zu Toledo, der größten Stadt Spaniens, nieder (Januar 1305<sup>3)</sup>). Mit Freuden wurde er, der bereits hochberühmte deutsche Rabbiner, von der Toledaner Gemeinde in das erledigte Rabbinat eingesetzt. Mit Ascheri war aber der Geist der trüben und wissensfeindlichen Ueberfrömmigkeit in die spanische Hauptstadt eingezogen.

Ascheri machte aus seiner Abneigung gegen jedes profane Wissen keinen Hehl. Er konnte nicht begreifen, wie sich selbst fromme Juden in Südfrankreich und Spanien mit etwas Anderem als dem Talmud beschäftigen konnten. Mit entschiedener Verachtung sah er auf das Streben der spanischen und provenzalischen Juden herab, gerade auf das, worauf diese so stolz waren. Er dankte seinem Schöpfer, daß er ihn vor der Verderbniß der Wissenschaft bewahrt habe<sup>4)</sup>. Selbst in der Talmudkunde traute er den Südfranzosen und Spaniern keine Meisterschaft zu und behauptete: die deutschen und nordfranzösischen Juden allein besäßen durch Ueberlieferung eine Erbweisheit von der Zeit der Tempelzerstörung her, welche den Gemeinden anderer Länder abginge<sup>5)</sup>. Ein solcher Mann ohne Verständniß für Wissenschaften und von Widerwillen erfüllt gegen Alles, was nicht Talmud heißt, mußte einen wissensfeindlichen Einfluß üben. Ihm gegenüber erschien Salomo ben-Adret selbst halb und halb als Freigeist.

Abba-Mari benutzte sogleich den Mann, von dem er sich die wirksamste Unterstützung für seine Sache versprach. Er ging ihn an,

<sup>1)</sup> Gedalja Ibn-Jachja in Schalschelet.

<sup>2)</sup> Vergl. die richtige Combination Luzzatto's zu der Toledaner Grabchrift (Abne Sikaron) No. 5 p. 9 Anmerkung 1.

<sup>3)</sup> Minchat Kenaot No. 52. Grabchrift a. a. O. nach Luzzatto's richtiger Vermuthung zu lesen בר"ה א"ר statt בר"ה א"ר. Vergl. Respp. Ascheri IV. No. 6.

<sup>4)</sup> Außer seinen wissensfeindlichen Aeußerungen in Minchat Kenaot (wovon weiter) ist die Bemerkung Ascheri's charakteristisch, die er dem spanischen Gelehrten Israel von Toledo entgegnete, als dieser sich auf die Vernunft und die Logik berief (Respp. Ascheri 55 No. 10 b.): שלא ידעתי מהכמת החיצונים: שלכם בריך רחמנא די שיבן מינה כי בא האות והמופת להדיח האדם מיראת שמים ותורתו. Diese Verachtung gegen die Wissenschaft wiederholt er im ganzen Responsum.

<sup>5)</sup> Respp. Ascheri XX. No. 20.



sich in der schwebenden Frage auszusprechen. Natürlich billigte Ascheri diesen Eifer ungemein, meinte aber, daß er noch nicht weit genug gegangen sei, daß mit dem Vorschlage, Wissenschaften nur im reifen Alter treiben zu dürfen, das Uebel nicht getilgt werden könne. Das Gift der Kezerei sei zu sehr verbreitet, Alle seien davon angesteckt, und die Frommen träfe der Vorwurf, daß sie dabei die Augen zudrückten. Seiner Ansicht nach sollte eine Synode zusammenberufen und auf derselben der Beschluß gefaßt werden, sich einzig und allein mit dem Talmud zu beschäftigen, die Wissenschaften aber nur in der Zeit, wo es weder Tag noch Nacht ist, das heißt soviel wie gar nicht zu treiben<sup>1)</sup>. Diese ausschließliche Talmudgläubigkeit, welche gar keine Zugeständnisse irgend welcher Art zuließ, getragen von einer thatkräftigen, sittlich lautereren Persönlichkeit, machte einen überwältigenden Eindruck auf die ein wenig zerfahrenen Gemüther der spanischen Juden. Ben=Adret selbst, der bis dahin noch immer gezögert hatte, sich an die Spitze zu stellen, erklärte mit einem Male: er sei bereit, mit dem Banne vorzugehen; nur mögen Abba=Mari und der Fürst Kalonymos aus Narbonne die Formel dazu aufsetzen<sup>2)</sup>. Ein Eiferer und Dienstbesliffener, Simjon b. Meïr, Jünger des Ben=Adret, erbot sich, von zwanzig Gemeinden zustimmende Unterschriften zusammenzubringen. Dabei wurde namentlich auf Toledo gerechnet, das von Ascheri's Geist bereits beeinflusst war, und dann auf Castilien überhaupt, das in der Regel von der Hauptgemeinde Anregung empfing und sich nach ihr richtete<sup>3)</sup>.

Wie sehr aber dieser Eifer erkünstelt und wie wenig er im Sinne der Mehrheit war, zeigte sich namentlich in der Gemeinde Montpellier, welche die Abba=Maristen als Zionsburg ausgaben. In dieser Gemeinde wagten die Eiferer nicht einmal Unterschriften für den Bannfluch zu sammeln. Wie zum Hohn kündigte einer der Tibboniden an: er werde an einem Sabbat eine Vorlesung aus Anatoli's Predigtbuch halten, und sofort fanden sich zahlreiche Zuhörer ein<sup>4)</sup>. Abba=Mari, der sich Ben=Adret gegenüber stets als eine kräftige Stütze geltend gemacht und ihm vorgespiegelt hatte, er habe die ganze Gemeinde, bis auf wenige Verblendete und durch den Tibboniden Juda Verföhrte, hinter sich, mußte ihm jetzt halb und halb eingestehen, auf Montpellier sei in dieser Angelegenheit nicht viel zu rechnen. In dem Bewußtsein, daß ihre Partei in Südf Frankreich in der Minderzahl sei, faßten die beiden Hauptführer, Abba=Mari und Kalonymos aus Narbonne

<sup>1)</sup> Minchat Kenaot No. 52 und No. 66.

<sup>2)</sup> Das. No. 65.    <sup>3)</sup> Das. No. 67, 69.

<sup>4)</sup> Das. No. 68.

die Bannformel in Form wie Inhalt unerwartet milde. Sie sollte erstens nur das Lesen naturwissenschaftlicher wie metaphysischer Schriften verbieten, jedes andere Wissensfach aber ausdrücklich gestatten. — Zweitens sollten überhaupt Schriften von jüdischen Verfassern, wenn sie auch Naturwissenschaften oder Metaphysik behandeln, vom Verbote ausgeschlossen werden<sup>1)</sup>. Schon früher hatte Abba-Mari auch aus Rücksichtnahme auf die Gegner den Vorschlag gemacht, die Zeit zu beschränken und nicht erst vom dreißigsten, sondern schon vom fünfundzwanzigsten Lebensjahre an das Studium jedes Wissensfaches zu gestatten<sup>2)</sup>.

Ben-Adret aber, der keine Halbheit und keinen Rückzug dulden mochte, war nun viel strenger geworden. Er, der früher getrieben und gedrängt werden mußte, wurde jetzt der Treibende. Der Einfluß Mscheri's ist hierbei nicht zu verkennen. An dem Trauerabbat zur Erinnerung an die Zerstörung Jerusalem's ließ er mit seinem Beirath den Fluch gegen das Studium der Wissenschaften unter feierlichen Ceremonien mit der Thorarolle im Arme verlesen (4. Ab = 26. Juli 1305). Wer unter dem fünfundzwanzigsten Lebensjahre irgend eine wissenschaftliche Schrift läse, sei es in der Ursprache oder in hebräischer Uebersetzung, sollte dem allerstrengsten Banne verfallen. Dieser Bann sollte ein halbes Jahrhundert in Kraft bleiben. Die philosophischen Ausleger der heiligen Schrift wurden jenseits zur Hölle verdammt und diesseits mit dem Banne belegt, und ihre Schriften zum Scheiterhaufen verurtheilt<sup>3)</sup>. Da mit den hebräisch verfaßten wissenschaftlichen Schriften keine Ausnahme gemacht wurde, so unterlagen nach Fassung der Bannformel nicht bloß Anatoli's Predigtbuch, sondern auch Maimuni's philosophische Schriften der Achtung. Ben-Adret und sein Collegium gestatteten lediglich das Studium der Arzneiwissenschaft aus dem Grunde, weil die Pflege derselben im Talmud zugelassen werde. — Das war das erste Kezergericht im jüdischen Kreise, und Ben-Adret stand an seiner Spitze. Die Dominikaner hatten in der Judenheit gelehrige Macheiferer gefunden. — Nach der Gemeindeordnung im Mittelalter war aber jede Gemeinde selbstständig, und die Beschlüsse der einen hatten keine Verbindlichkeit für eine andere. Der ausgesprochene Bann hatte daher, so lange nicht andere Gemeinden ihm beitraten, lediglich für Barce-

<sup>1)</sup> Das. No. 70, 71 verglichen mit der strengen Bannformel in Respp. Ben-Adret No. 415.

<sup>2)</sup> Das. No. 62.

<sup>3)</sup> Respp. Ben-Adret No. 415, 417, Minchat Kenaot No. 71, 81. Beide Texte sind hin und wieder corrumpt.

Iona Gültigkeit. Ben-Abret sorgte aber dafür, ihn auch von andern Gemeinden annehmen zu lassen. Die Bannformel, unterzeichnet von Ben-Abret, seinen zwei Söhnen, Isaaak und Juda, und mehr als dreißig der angesehensten Gemeindeglieder von Barcelona, wurde den Gemeinden Spaniens, Languedocs, Nordfrankreichs und Deutschlands, zugesandt<sup>1)</sup>.

Indessen ging es mit der Annahme des Bannes nicht so leicht, als die Barcelonaer sich geschmeichelt hatten. Jakob b. Machir und sein Anhang hatten vorher davon Wind bekommen, daß in Barcelona ein Schlag vorbereitet wurde, und veranstalteten ihrerseits einen Gegenschlag. Der Streich sollte von vornherein die Wirkung des Bannes gegen das Studium der Wissenschaft vereiteln. Sie faßten in Montpellier einen Beschluß, welcher drei wichtige Punkte enthielt. Der Bann sollte diejenigen treffen, welche aus religiösem Scrupel ihre Söhne, in welchem Alter auch immer, am Studium irgend einer Wissenschaft, in welcher Sprache auch immer, hinderten oder davon zurückhielten, dann auch diejenigen, welche ein unehrerbietiges verfehrndes Wort gegen den großen Maimuni aussprechen, und endlich auch diejenigen, welche einen religiösen Schriftsteller wegen seines philosophischen Gedankenganges verlästern würden<sup>2)</sup>. Der letzte Punkt war zu Gunsten von Anatoli's Andenken, das die Gegner geschmäht hatten, angebracht worden. Da war also Bann gegen Bann. Jakob Tibbon und seine Freunde ließen den Beschluß zu Gunsten der Wissenschaft und ihrer Träger in der besten Form in der Synagoge bekannt machen, und der größte Theil der Gemeinde von Montpellier trat ihm bei<sup>3)</sup>. Der Parteieifer trieb aber die Tibboniden, einen unbesonnenen Schritt zu thun, der dieselben unangenehmen Folgen hätte herbeiführen können, wie zur Zeit des ersten Streites in Montpellier von Seiten der Finsterlinge. Da Jakob b. Machir Profatius und andere aus seiner Partei bei dem Gouverneur dieser Stadt in Ansehen standen, so wollten sie sich dessen Beistand für den Fall versichern, wenn ihre Gegner den Barcelonaer Bann gewaltsam einzuführen versuchen sollten. Der Gouverneur erklärte ihnen aber: ihn interessire nur der einzige Punkt, daß die jüdische Jugend nicht gehindert werden sollte, andere als talmudische Schriften zu lesen. Darauf werde er auch streng halten, daß ihr die Beschäftigung mit außertalmudischer Literatur nicht verkümmert werden sollte, weil —

<sup>1)</sup> Folgt aus Jedaja Bedareji's apologetischem Sendschreiben.

<sup>2)</sup> Minchat Kenaot No. 76 p. 150, No. 94; in No. 73 ist von den drei Punkten nur einer namhaft gemacht.

<sup>3)</sup> Das. No. 73.

wie er sich freimüthig äußerte — er nicht zugeben werde, daß ihr die Mittel zu ihrer etwaigen Bekehrung zum Christenthum durch den Bann entzogen würden. Die andern Punkte dagegen seien ihm gleichgültig<sup>1)</sup>.

Abba-Mari und sein kleiner Anhang waren nun in Verzweiflung wegen der Rührigkeit der Gegenpartei. Da der Bannspruch zu Gunsten des unbeschränkten Studiums der Wissenschaft von der Mehrheit der Gemeinde angenommen war, so war er, nach rabbinischem Gesetze, auch für die Minderheit und also auch für deren Führer bindend, und sie durften gesetzlich dem Bann von Barcelona nicht beitreten. Gerade ihnen, den Eiferern, den Anregern des Streites, waren die Hände gebunden, sie waren im eigenen Netz verstrickt. Sie thaten, was sie thun konnten; sie protestirten zunächst gegen den Bannspruch der Tibboniden und brachten ihren Protest zu Federmanns Kunde. Aber sie konnten sich nicht verhehlen, daß sie eine Niederlage erlitten hatten und mußten bei Autoritäten herumfragen, ob der Beschluß der Tibboniden auch für sie bindend sei oder nicht. Ben-Udret kam dadurch ebenfalls in Verlegenheit. Die Partei des Jakob b. Machir glaubte oder wollte glauben machen, daß das Verbot der Barcelonaer, die Jugend von wissenschaftlichen Schriften fernzuhalten, auch die maimunischen Werke treffen sollte. Sie gab sich dadurch das Ansehen, sowohl für die Ehrenrettung Maimuni's eingetreten zu sein, als überhaupt für die Verherrlichung des Judenthums zu kämpfen, während ihre Gegner, Ben-Udret mit eingeschlossen es durch ihre Einseitigkeit und Starrheit der Geringschätzung und Verhöhnung in den Augen gebildeter Christen aussetzten. Die wissenschaftsfreundliche Partei schien die öffentliche Meinung immer mehr für sich zu gewinnen.

Es trat auch für sie ein junger Dichter auf, dessen beredtes, schwungvoll gehaltenes Vertheidigungsschreiben zu jener Zeit viel Aufsehen machte und ein treues Bild von den Stimmungen und Regungen giebt, welche den Anhängern der Wissenschaft damals durch die Seele zogen, und das darum noch heute Interesse erweckt. In demuthvoller Haltung, aber mit männlichen Muth sagte der Dichter Ben-Udret Wahrheiten, welche er in seiner Umgebung nicht zu hören bekam. Dieser junge Dichter, der sich durch sein Sendschreiben mehr berühmt gemacht hat, als durch alle seine Verse, war Jedaja En-Bonet b. Abraham, mehr bekannt unter dem Namen Bedaresi (aus Beziers) und unter dem Dichterbeinamen Benini (geb. um

<sup>1)</sup> Das.

1280, ft. um 1340<sup>1)</sup>. Jedaja Benini, Sohn des bombastischen Dichters Abraham Bedarefi (o. S. 188), hatte günstigere Anlagen zu einem Dichter als sein Vater; er besaß eine lebhaftere Phantasie und einen übersprudelnden Wortreichthum, ihm fehlte nur maßhaltender Takt und ein würdiges, allgemein zusagendes oder die Herzen ergreifendes Ziel für die Poesie. Aber gerade dieser Mangel stempelte seine Dichtungen zu einer hohlen Schönrednerei und zu nichtsagender Künstelei. Er hatte den Erbfehler seines Vaters, die Fülle der Sprache nicht durch die Regel der Schönheit beherrschen zu können. Auch künstelte und moralisirte er zu viel, statt zu erheben und fortzureißen. Im siebzehnten Lebensjahre verfaßte Jedaja Bedarefi ein Sittenbuch (Pardes) und dichtete, auch noch in frühesten Jugend, beim Leben seines Vaters, ein Gebet von etwa hundert Versen, in dem jedes Wort mit einem und demselben Buchstaben anfängt (Bekaschot ha-Memin<sup>2)</sup>), das sein Erzeuger sehr bewunderte, vielleicht auch die Zeitgenossen, das aber nichtsdestoweniger geschmacklos ist. Ein Bewunderer Maimuni's und Ibn-Esra's schätzte Bedarefi der Jüngere die Wissenschaft und die Philosophie ebenso hoch wie das Judenthum, oder sie gingen ihm, wie den meisten Denkgläubigen jener Zeit, in einander auf. Er hat Ibn-Esra's Commentarien zur heiligen Schrift übercommentirt, und Maimuni stellte er noch über die Gaonen.

Bedarefi fühlte sich ebenfalls in seinen Ueberzeugungen durch Ben-Udret's Bannspruch aufs tiefste angegriffen. Er glaubte ebenfalls, daß der Bann eigentlich gegen Maimuni's Namen gerichtet sei. Darum ließ es ihn nicht ruhen, ein scharfes Wort zu den Verfehrern zu sprechen. Da er in Montpellier lebte<sup>3)</sup> und sicherlich zu der Partei des Jakob b. Machir gehörte, so mag er wohl sein Bertheidigungsschreiben an Ben-Udret, zu Gunsten Maimuni's und der Wissenschaft, auf deren Antrieb verfaßt haben (December 1305 oder Januar 1306<sup>4)</sup>). Dieses Sendschreiben, sowie die meisten in dieser

<sup>1)</sup> In seinem apologetischen Sendschreiben giebt er sich als Jugendlichen; er war aber nicht gar zu jung, da er es wagen durfte, zu den ersten Männern zu sprechen, zu 18 Jahren schrieb er p. איהב נשים oder אלה בני. Sein Schachbuch כלל פירוש נדון verfaßte er 30 Jahre später als sein בניה ילום, und dieses erst nach Vertreibung der Juden aus Frankreich 1306; vergl. Steinschneider Bodlej. col. 239 weiter S. 269.

<sup>2)</sup> Vergl. über ihn Junz zur Geschichte 467 f. Weiß Einleitung zu בניה אלה.

<sup>3)</sup> Folgt aus dem Schlusse seines apologetischen Sendschreibens.

<sup>4)</sup> Das Bannformular der Barcelonaer traf 12. Kislew = 1. December 1305. in Montpellier ein, Minchat Kenaot No. 81. und es läßt sich denken, daß

Streitsache geschriebenen, waren nicht bloß für die Person, an die sie gerichtet waren, sondern für das lesende jüdische Publikum überhaupt berechnet. Es waren Pamphlete, die vervielfältigt und verbreitet wurden. Nachdem Bedaresi in diesem Sendschreiben seine Verehrung für den charaktervollen und gelehrten Rabbiner von Barcelona an den Tag gelegt, bemerkte er, daß er und seine Freunde nicht wegen des Bannes empört seien. Denn die Wissenschaft sei unverleßlich und könne von dem Bannstrahl nicht getroffen werden. Sie fühlten sich nur dadurch verletzt, daß Ben-Adret die jüdischen Gemeinden Südfrankreichs in Bausch und Bogen als halbe Ketzer und Abtrünnige gebrandmarkt und sie in seinem Sendschreiben an viele Gemeinden und Länder der Verachtung ausgesetzt habe. Ben-Adret habe sich von Abba-Mari ins Schlepptau nehmen lassen und eine Mücke für einen Elephanten angesehen. Es gäbe in den südfranzösischen Gemeinden nur sehr wenige, welche an der allegorischen Auslegungsweise der Schrift und Agada Gefallen fänden, und die Urheber selbst hätten es gar nicht so arg gemeint, um den Bann zu verdienen. Von jeher, von Saadia's Zeit an, sei die Wissenschaft im Judenthum nicht bloß geduldet, sondern gehegt und gepflegt worden, weil ihr Nutzen für eine religiöse Erkenntniß unbestreitbar sei. Auch wären die Verkehrer nicht folgerichtig verfahren; sie hätten die Arzneiwissenschaft vom Banne ausgeschlossen, während diese ganz ebenso gut wie alle andern Wissensfächer eine Seite habe, welche gegen die Religion ankämpfe. Wie könnten sie nur wagen, Maimuni's Schriften anzutasten, dessen glanzvolle Persönlichkeit alle vorangegangenen Größen überstrahle! Zum Schluß bemerkte Jedaja Bedaresi, daß bereits heftige Feindseligkeiten der Parteien in Montpellier ausgebrochen seien. Ob sie es denn noch weiter treiben wollten, daß die Christen Schadenfreude an der Uneinigkeit der Juden haben sollten? „Wir können die Wissenschaft nicht aufgeben, sie ist unser Lebensodem. Selbst wenn Josua aufträte und sie uns verböte, könnten wir ihm nicht Folge leisten. Denn wir haben einen Gewährsmann, der euch alle überwiegelt, Maimuni, der sie uns empfohlen und eingeschärft hat. Wir sind bereit, Vermögen, Kinder und unser Leben selbst dafür einzusetzen.“ Er forderte zuletzt Ben-Adret auf, seine Freunde in Montpellier zu ermahnen, von ihrer Verkehrungssucht abzustehen und die Flamme des Streites nicht weiter zu schüren<sup>1)</sup>.

Bedaresi mit der Abfassung und Absendung seines Schreibens nicht lange gesäumt hat.

<sup>1)</sup> Bedaresi's apologetisches Sendschreiben in Respp. Ben-Adret No. 418.

In derselben Zeit waren auch in der Kirche glühende Streitigkeiten ausgebrochen zwischen dem König Philipp IV. von Frankreich und dem Papst Bonifacius VIII.; aber hier handelte es sich nicht um ideale Güter, nicht um Wissenschaft und freie Forschung, sondern lediglich um Herrschaft, Macht und Mammon. Die beiden Parteihäupter befehdeten einander auf Tod und Leben. Der König klagte den Papst der Ketzerei, der Simonie, der Habsucht, des Meineides und der Unzucht an. Und der Papst entband die Unterthanen ihres Eides gegen den angestammten König und verschenkte dessen Reich. Die jüdischen Streitigkeiten hatten nicht diese Tragweite, gingen aber auch nicht aus einer so bodenlosen Verderbtheit hervor.

Ben-Udret und einige andere, welche den Bannfluch unterschrieben hatten, Mose Iskafat Meles und Salomon Gracian, waren von Bedaresi's Sendschreiben so unangenehm berührt und fürchteten dessen Wirkung so sehr, daß sie sich beeilten, die Erklärung abzugeben sie hätten es keineswegs auf die Schriften Maimuni's gemünzt, den auch sie auf's höchste verehrten. Sie ermahnten sogar Abba-Mari's Partei, um der Judenfeinde willen Frieden mit ihren Gegnern zu machen<sup>1)</sup>. Allein die Streitsache stand nicht mehr so harmlos, um friedlich beigelegt werden zu können. Die gegenseitige Erbitterung war zu heftig und zu sehr auf das Gebiet des Persönlichen gerathen. Auch wollte jede der beiden Parteien auf ihrem Standpunkte Recht behalten und konnte auf keine Vermittelung eingehen und keine Zugeständnisse machen. Beide beharrten daher auf ihrem Principe; die eine Partei wollte ihren Beschluß durchsetzen: die Wissenschaft müsse freigegeben werden, die andere machte ihren Protest geltend: die Jugend müsse vor der Reife von dem schädlichen Gifte der Erkenntniß fern gehalten werden. Während die Abba-Maristen noch nach gutachtlichen Zustimmungen jagten, um den Bann der Gegner als unberechtigt erklären zu lassen<sup>2)</sup>, trat ein trübes Ereigniß ein, welches wie ein Wirbelwind die Freunde auseinandertrieb und die Feinde gegeneinander schleuderte.

<sup>1)</sup> In diesem Sinne sind die Nummern 82—89 in Minchat Kenaot aufzufassen.

<sup>2)</sup> Minchat Kenaot No. 81—89.