

Noten.

1.

Die chronologische Reihenfolge in den Streitschriften für und gegen Maimuni.

Der Herausgeber der maimunischen Sendschreiben und eines Theils seiner gutachtlichen Bescheide hat auch 15 Streitschriften für und gegen Maimuni mit aufgenommen, aber letztere so untereinander gewürfelt und mit irreführenden Ueberschriften versehen, daß dadurch sich Historiker in der That haben in die Irre führen lassen. Namentlich ist Nachmani's Verhältniß zur damaligen Parteeibildung falsch dargestellt. Der chronologische Zusammenhang der Streitschriften ist in den Editionen gar nicht beachtet. Das Verständniß der Parteeistreitigkeiten, namentlich des Ganges und der Entwicklung derselben, ist durch diese Confusion außerordentlich erschwert. Da aber die chronologische Reihenfolge der Streitschriften, so nothwendig für die historische Beleuchtung, meines Wissens bisher noch nicht kritisch ermittelt ist, und außerdem in jüngster Zeit noch andere polemische Sendschreiben aus dieser Zeit bekannt geworden sind, so verdient dieser Punkt eine eingehendere kritische Untersuchung.

Die alte Sammlung der Streitschriften (zuerst Constantinopel 1522) enthält, wie gesagt 15 Piecen: Drei von David Kimchi; beginnend mit den Worten; I) הנה אנכי יצאתי לשטן; II) יהודה אהה ידוק אחיך; III) לא אחרל לרבר. — Drei von Jehuda Alfachar. IV) מי כהחכם; V) יגער בך השטן דוד הוא הקטן; VI) טובה היתה. Ferner VII) die Aufforderung der Saragossaner Gemeinde an die Gemeinden Aragonien's, für Maimuni und gegen den Kegerrichter Salomo von Montpellier Partei zu nehmen. Dieses Sendschreiben, das von elf Personen und darunter auch von dem Leibarzt des Königs von Aragonien Bachiel oder ב. משה unterschrieben ist (der Name seines Bruders Salomo scheint darin ausgefallen zu sein), dieses Sendschreiben ist das einzige, welches ein Datum hat: Monat Ab 1232, und es muß als chronologischer Ausgangspunkt für die übrigen dienen. Ferner VIII) ein besonderes Sendschreiben des Bachiel b. Mose an die aragonischen Gemeinden in demselben Sinne. Vier zustimmende Erklärungen zu dieser Aufforderung: IX) der Gemeinde von Hueska, X) von Monzon, XI) von Calatajud und XII) von Lerida. Ferner XIII) das Sendschreiben des Meir b. Todros Abulafia an die Gemeinde von Gerona; XIV) das Sendschreiben des Abraham b. Chasdaï an Jehuda Alfachar und endlich XV) ein Sendschreiben Nachmani's an die Gemeinden von Aragonien, Navarra und Castilien (das kleinere genannt). Dazu kommt noch XVI) ein größeres Sendschreiben Nachmanis mit dem Anfang: שרם אענה אני שונג, das zuerst in der Delmedigo'schen Sammlung (תעלומת הכתה Basel 1629) und seitdem noch

zweimal (auch aus einem Ms.) edirt ist, das größere Sendschreiben oder אגרת הנדרה genannt. Von den neuerdings hinzugekommenen weiter unten.

Folgt man der Ordnung in der Sammlung, so muß man annehmen, daß der erste Kimchische Brief das erste Zeichen in diesem Streite war. Dem widerspricht aber der Inhalt, der angiebt, daß bei der Absendung dieses Sendschreibens bereits die Gemeinden der Provence, Catalonien's und Aragonien's Partei für Maimuni genommen und Salomo von Montpellier in den Bann gethan hatten: והחרטו ונדו כל קהלות פרובינצה וקטלוניא וארגון. Folglich ist dieses Sendschreiben zur Zeit erlassen, nachdem die Hauptgemeinde von Aragonien, Saragossa, ihre Aufforderung hatte ergehen lassen, und nachdem die vier genannten Gemeinden (und wohl noch andere) zu Gunsten Maimuni's zugestimmt hatten, d. h. also nach Ab 1232. Als Kimchi dieses (erste) Schreiben an Alfachar absandte, war die Bewegung nicht erst im Entstehen, sondern neigte sich schon ihrem Ende zu. Kimchi bemerkt nämlich darin, daß die nordfranzösischen Rabbinen, welche früher auf Seiten des Verfehrers Salomo gestanden, die Hand von ihm abgezogen hätten: כי תהלה לאל השיבו ימין כסלותם. Im dritten Sendschreiben bemerkt Kimchi: weil die französischen Rabbinen Salomo von Montpellier im Stiche gelassen hatten, habe er sich zuerst an die Minoriten- und dann an die Prädicanten- (Dominikaner) Mönche gewendet: כי בראותו כי רבני צרפת נטשוהו ולסכל חשבוהו . . . והוא שב ער הפסילים . . . ויקרא תהלה לכל הצעירים היחפים . . . ולא נח לבבו וידבר גם על הדורשים. Alle diese Vorgänge: die Zustimmung der aragonischen und anderer Gemeinden, die Reise Kimchi's, seine Sendschreiben und also auch Salomo's Verbindung mit den Mönchen, fallen sämmtlich nach Ab 1232. Von den 16 Piecen gehören demnach die zwei aus Saragossa dieser Zeit, die drei kimchischen, die drei Alfacharischen, die der vier Gemeinden und auch das von Abraham b. Chasdaï einem späteren Datum an. Es bleibt also noch, die Zeit von drei Sendschreiben zu ermitteln, den zwei nachmanischen und dem abulastianischen.

Vorher muß aber untersucht werden, welche Stellung Nachmani in diesem Streite eingenommen hat. Die Ueberschrift zu Nachmani's kleinerem Sendschreiben läßt ihn gegen Salomo Partei ergreifen und sein Schreiben an die Gemeinden von Aragonien, Navarra und Castilien gerichtet sein, um dieselben zu beeinflussen, Salomo und seine zwei Jünger in den Bann zu thun, weil sie es gewagt, mit frecher Stirn gegen Maimuni aufzutreten: וזאת האגרת שלה הרמבן לקהלות ארגון נובארה וקשטיליא לנדות ולהחרים את ר' שלמה ושני תלמידיו וכו'. Von dieser Ueberschrift ließen sich Historiker leiten, Nachmani als Gegner Salomo's zu betrachten. Nichts kann falscher sein. In dem größeren Sendschreiben ist Nachmani gar sehr auf Salomo's Ehre bedacht, warnt, ihm nicht zu nahe zu treten, und bemerkt, daß er sein Freund und ein Frommer sei: ואל חבירי הרב החסיד ר' שלמה¹⁾ שלומכם כנהר הטו ותציו עליהם בבקשה ומטו לירא את מוראו להזהר בכבודו . . . להזהר בנחלתו . . . כי שמענו בכעלי המחלוקת מבעטם דכבודו ופירקים במוראו . . . למען תהיה מחלקתו עם חכמי עירו כמחלוקת בית שמאי ובית הלל הנוהגים אהבה ורעות זה בזה. Nachmani's Parteinahme für die rigorosen französischen Rabbinen folgt auch aus dem Verse des antimaimunischen Dichters Meschullam Daftera: לנו בני נחמן לעז: וכן נחמן (weiter Note 3) und aus der Entgegnung des maimunistischen Dichters:

¹⁾ So lautet der Eigenname in der Handschrift der Seminarbibliothek, woraus Dr. Perles dieses Schreiben in der Frankel'schen Monatschrift abgedruckt hat. In der ersten Edition steht dafür שלמה ברצליי, was natürlich Unsinn ist, da das Folgende dadurch ganz unverständlich bleibt.

ספריו מעניקים (Ozar Nechmad II. 85). Es folgt ferner aus folgendem Passus des kleinen Sendschreibens, daß Nachmani einen blinden Autoritätsglauben predigte: ואם רבני צרפת אשר מימי תלמודם אנו שותים דברו על השמש בחצי השמים לכסותו תחת כנפים וירח המזהיר צו לסתום. וכעד כוכבים לחתום. . . . אין על הרב המגיש דינו לפניכם חטאת.

Und aus demselben nachmanischen Sendschreiben geht hervor, daß er gegen die Raimunisten eingenommen war. Er wünscht darin das *audiatur et altera pars*, weil die Sendboten, die Heuchler, verführerische, frömmelnde Schriften bei sich führen und einen Bann ausgesprochen wünschen: אל תשמעו לדבר בעל המחלוקת. . . . עד אשר מפי בעל דינו תשמעו החילוף כי צדיק הראשון בריבו. . . . ושתי כיתות המכחישים זו את זו הביאו בית דינכם יחד. . . . כי ראיתי כבר מחטיאי אדם בדבר עוברי דרך עליו ובידם כתבי חלקות מגנבים הלבכות. . . . והוצרכתי לגלות אוניכם. . . . פן תשמעו אל דברי 'הזיפים ותתנו להם יעקב וכו'. Welche Tragweite diese Worte haben sollten, und gegen wen sie gerichtet waren, verdeutlicht das Schreiben des Meir Abulafia, das eine Antwort darauf ist. Ich gebe die betreffende Stelle ausführlich, weil daraus Nachmani's Stellung zur Streitfrage unzweideutig hervorleuchtet. Meir Abulafia, der Finsterling, der hohlך חשכים, wie ihn ein Epigramm bezeichnet, der entschiedenste Gegner der Raimunisten, schreibt an Nachmani: והנה הבינותי מאגרת יודיו ויקירי ומאגרת קצת קהל הקודש הנלוים אליו כי אימת הזיפים ופחד המסלפים נפלה עליו ועל החונים על דגליו. . . . ותראו פן ישמעו הארץ הלזו אל דברי הזיפים לתת הרב (ר' שלמה) להם ותלמידיו לגדופים. חלילה להם מעשות כדבר הזה. . . . ועל דברי יקירי ויודיו אשר בקש ממני לקנא לכבוד תורתנו ולדברי רבותינו ולהיות באגודה אחת עם רבותינו הצרפתים כאשר הסכימו בו לכבוד אלהים ולגדור גדר בעמי הפרוץ. Diese so deutliche Erklärung, welche nicht nur ausagt, daß Nachmani M. Abulafia's Gesinnungsgenosse war, sondern auch, daß Nachmani ihn aufgefordert hat, sich für Salomo auszusprechen und den nordfranzösischen Rabbinen beizutreten, dies Alles hat man übersehen. Nachmani's und Abulafia's Sendschreiben ergänzen und erklären einander. Nachmani's Brief war zugleich von anderen aus seiner Gemeinde, im selben Sinne erlassen, begleitet. Die chronologische Einreihung ist dadurch ebenfalls gefunden. Beide Sendschreiben, das nachmanische (kleinere) und das abulafianische sind erlassen, ehe noch Salomo und seine Jünger in Spanien gebannt waren. Denn Nachmani wollte verhindern, daß sie (d. h. die Toledaner Gemeinde) auf die Heuchler und Falschen (זיפים), die Provenzalen, hören sollten, Salomo und seine Jünger in den Bann zu thun: להם לתת הרב etc. Abulafia bemerkt darauf, daß es ihm und seinen Gesinnungsgenossen gar nicht einfalle, gegen Salomo aufzutreten; im Gegentheil. Diese beiden Sendschreiben gehören also der Zeit vor Ab 1232 an. — Das größere nachmanische Sendschreiben an die nordfranzösischen Rabbinen gerichtet, ist dagegen zur Zeit erlassen, als einige von ihnen ihren Sinn geändert und die Hand von Salomo abgezogen hatten. Nachmani tadelt darin ihre Gesinnungsänderung: ועתה ראינו התורה השנית ההולכת לשמאל ומקצת שרדיכם ורבניכם אחריה והם כתוהים על הגורה הראשונה וחוזרים בדבריהם. מה ראו ומה עשו? . . . שומעין דבריו של זה היום ולכשיבא חברו לכתר שומעין דבריו. Das trat wohl zur Zeit ein, als Salomo von den Provenzalen und Nordspaniern gemeinsam verurtheilt worden war, also nach Ab 1232.

Ordnen wir nach diesem Resultate vor der Hand die schon früher bekannten Streitschriften:

- | | |
|---|----------------------|
| 1) Das kleinere nachmanische Sendschreiben; | } beide vor Ab 1232. |
| 2) Meir Abulafia's Antwortschreiben an denselben, | |
| 3) Das Sendschreiben der Saragossaner Gemeinde; | } beide Ab 1232. |
| 4) Bachiel's Sendschreiben. | |

- | | |
|---|---------------------|
| 5) Zustimmungsschreiben der Gemeinde Huesca | } nach dieser Zeit, |
| 6) Monzon | |
| 7) Calatajud | |
| 8) Lerida | |
| 9) Nachmani's größeres Sendschreiben. | |
| 10) Erstes Kimchisches Sendschreiben an Alfachar. | |
| 11) Erstes Antwortschreiben Alfachar's (מי כהחכם ¹⁾) | |
| 12) Zweites Kimchisches Sendschreiben. | |
| 13) Zweite Antwort Alfachar's. | |
| 14) Drittes Kimchisches Sendschreiben. | |
| 15) Dritte Antwort Alfachar's. | |
| 16) Sendschreiben des Abrah. b. Chasdaï gegen Alfachar's Angriffe auf Kimchi. | |

Diese acht Streitschriften sind, wie oben angegeben, nach dem bekannten Datum: Ab 1232 zu setzen. — Die Zahl der Sendschreiben, richtiger der Pamphlete, in dieser Sache war aber viel größer, wie theils aus Abraham Maimuni's Sendschreiben Milchamot, theils aus neu entdeckten handschriftlichen Funden bekannt geworden ist. Diese sind zum Theil in Ozar Nechmad II. p. 170 ff. excerptirt.

17) Der Gegenbann der Maimunisten von Lunel, dem sich die von Narbonne angeschlossen haben, Sendschreiben an sämtliche spanische Gemeinden: נוסח החרם אשר התרימו חכמי עיר לונל . . . על כל הקהלות אשר סביבותם . . . ונצדפו עמהם . . . חכמי נרבונה ונתחברו יחד בחברה נאמנה ושלחו כתביהם אל שאר הקהלות הקדושות אשר בכל . . .

¹⁾ Das Sendschreiben mit dem genannten Anfang ist als erstes von Alfachar zu betrachten, nicht, wie in der Sammlung angegeben ist, als zweites. Alfachar giebt darin an, warum er Kimchi's erstes unbeantwortet gelassen habe „wegen des Vorfalles mit den französischen Rabbinen“: ואני לא אצתי להשיב מפני הדברים שמעכבין את התשובה כי לא יכולתי בעת הזאת לכתוב כלכבי וכנפשי אליך . . . מפני המאורע אשר היטב חרה לי שאירע לד עם רבני צרפת וקדושיה. Es scheint, daß Kimchi von den französischen Rabbinen mit dem Banne belegt worden war. Darum durfte Alfachar nicht mit ihm verkehren. Der Grund des Bannes ist aus Kimchi's und Alfachar's Aeußerungen zu erklären. Kimchi hat in irgend einer Schrift, vielleicht in seiner Polemik gegen die Karäer — ספר המעלות (vgl. Carmoly in Joff's Annal. Jg. 1836 p. 156), behauptet: die halachischen Controversen (היות דאבי ורבא) werden zur Messiaszeit aufhören. Er hatte ferner für alle Welt die Ezechielische Vision von Gottes Thronwagen im aristotelisch-maimunischen Sinne interpretirt (פירוש מעשה המרכבה על דרך הנסתר). Beides wirft ihm Alfachar in seinem Schreiben als Sünde vor: ולהתאמץ לעלות במרכבה. Kimchi rechtfertigt sich in seinem zweiten Sendschreiben gegen diese Vorwürfe: ואני הוא הבוחר באהבה בהיות אבי ורבא וזה חלקי מכל עמלי. Dann erwähnt er seine verkehrte Schrift: וכבר הספר אשר הקיפו עלי שונאי חנם לאורב: לא היה דברי אלא מה שהראה לך יקרי בן אחותי בטופס ספרו ובמה שראית שכתבתי אין רע. אך האמת כתבתי לכל בעלי עינים . . . כי בימי המשיח יכטלו הויות כי לא יהיה ספק וקושיא בתורתנו . . . וזה ברור מן הנביאים ומן התלמוד כאשר ראית בטופס ספרו. ואם Kimchi fügt dann hinzu, die französischen Rabbinen hätten ihren Ausspruch gegen ihn zurückgenommen und ihn sogar um Verzeihung gebeten: ועתה כי רבני צרפת השיבו אחור ומינם ובקשו מהילה ממני ואני לא בטלתי היות אבי ורבא כי שיקר אני על דלותיהם ואם אחתיהם לעלות במרכבה: בסולם אשר לנו הרב המורה . . . אין תימה בזה וכו' bleiben die Kimchischen und alfachari'schen Briefe unverständlich. Dennoch ist dieser Punkt von den Literatoren und auch von Kimchi's Biographen ganz unbeachtet geblieben.

ספרד, (Abraham Maimuni in seinem Milchamot p. 13). Diese Sendschreiben dürften die allerersten von Seiten der Maimunisten gewesen sein. Es sind wohl dieselben, über die Nachmani klagt: — מחשיאי אדם בדבר עוברי דרך עלינו —. Sie würden demnach vor Ab 1232 erlassen sein.

18) Ein Sendschreiben der Maimunisten nach Spanien: נוסח כתב האחרת, ששלחו לקהלות ספרד מי זה בא מאדום, (daf.), vielleicht eins der vorgeannten.

19) Sendschreiben des Salomo von Montpellier an die französischen Rabbinen, worin er sich über etwas beklagt hat, wahrscheinlich über ihre Gesinnungsänderung זרפה רבני אברהם בן שלמה בו ר' שלמה בן אברהם לרבני זרפה (daf.), vermuthlich nach Ab 1232.

20) Eine Art revocirendes Glaubensbekenntniß des David b. Saul, eines von Salomo's Hauptparteiängern, um den ihnen zur Last gelegten Anthropomorphismus zu mildern: נוסח האמונה שגלה בו סודו ר' דוד בר שאול (daf.). Aus einem Passus daf. p. 25 erfahren wir etwas Näheres darüber: התחיל זה האיש (ר' דוד) שלא ידע מה הוא אומר . . . להציל עצמו מן הדבה האמורה עליהם ועל מאבדי אמונת ישראל בסכלותן כי חלילה להם טלמות לבוא דמות או צורה או שאר איברים האמורים בפשט המקרא ושמעולם לא דבר זה ולא עלתה על לבם זאת.

21) Eine Bannformel der Antimaimunisten, erlassen mit Unterstützung von Christen, d. h. den Mönchen; . . . שהחרימו בכח הגוים על קוראי הספרים נוסח התרם של השועלים הקטנים מחבלים כרמים . . . (daf. p. 13).

22) Ein Sendschreiben des sonst wenig bekannten Samuel b. Abraham Sasporta an die französischen Rabbinen, abgedruckt in Kerem Chemed V. Anfang. Luzzatto hat daselbst (p. 16) nachgewiesen, daß dieses große Sendschreiben an die רבני זרפה, eine Art Abhandlung, beginnend: נום זהב וחלי כתם, nicht Abraham Maimuni, sondern dem genannten Autor angehört. In diesem ist noch nicht die Rede von Salomo's Denunziation bei den Dominicanern. Es ist also in dem ersten Stadium des Streites erlassen.

23) In der Bodlejana befindet sich von demselben אגרת ר' שמואל בן אברהם, ומה נאמר עוד: worin über die Denunziation bitter geklagt wird: לאדונינו והנה אמת נעשתה התועבה . . . כי נתחללה ש"ש בפרהסיא ונתיקר שם ע"ז לפני הגוים . . . כהגלות נגלות יסודי הספרים האלה אף כי בהשפטים לעיניהם בערכאות שלהם. ומי ראה (Auszug in Ozar Nechmad a. a. D. p. 170 f.). Dieses Sendschreiben ist also später erlassen. In ihm ist noch der Passus interessant, daß die Antimaimunisten als Maßstab für die rechtgläubige Agada-Auslegung Raschi bezeichnet haben: החרימו וקללו את המחזיקים בספרי ר' משה גם: החרימו כל המפרש דברי רבותינו הגדוהיהם שלא כדברי רש"י.

24) Ein zweites Sendschreiben des Abraham b. Chasdaï, gemeinschaftlich mit seinem Bruder Jehuda an die spanischen Gemeinden erlassen, eine brennende Anklage gegen die Antimaimunisten, weil sie die Mönche durch Aufstachelung ihrer Verfeierungswuth und durch Bestechung gewonnen hatten, die maimunischen Schriften zum Feuer zu verurtheilen. Dieses Sendschreiben führt eine sehr scharfe Sprache: ויתלקטו כל איש סודר ומורה, וימסרו ספר המדע והמורה ביד הכופרים וגדולי הגלחים והצעירים וידברו באזניהם . . . למה זה תיגעו נפשכם, להרחיק עד קצוי ארץ . . . נדודכם, ולרהף את הכופרים בתורתכם . . . הלא גם בנו ספרים, ספרו מינים וכופרים, בשם מורה ומדע יקראו, ויהם דמים מלאו. ועליכם המצוה הזאת לשמרנו ממכשול ככם (l. בתוככם?), כמונו כמוכם . . . בערו אש במושבותם לא תשובו עד כלותם. כי הרבו להם מתנות והוסיפו לפור בשם מורה (Ozar Nechmad a. a. D. p. 171). Es versteht sich von selbst, daß auch dieses Sendschreiben nach Ab 1232 zu setzen ist.

25) Sendschreiben des „Fürsten“ Meschullam b. Kalonymos b. Todros aus Narbonne, „eines Freundes von Alfachar“, eines Antimaimunisten, an denselben, Kimchi glimpflicher zu behandeln, denn es gäbe auch unter den Maimunisten wahrhaft Gottesfürchtige, d. h. daß nicht sämtliche Parteigänger Maimuni's Gesetzesübertreter wären, wie Alfachar behauptet hat. Er ermahnt ihn, Kimchi um seines Alters willen zu schonen: ועל ענין החכם ר' דוד באחי . . . להעביר אשמתו ומטול על שיבתו ואל החלל חורתו — למעני העשה (Das. p. 172).

26) Antwortschreiben Alfachars, daß er um des Freundes und Lehrers willen seine Fehde gegen Kimchi einstellen wolle: ואזכר לדוד את כל ענתו, ועניתי: . . . ולא אענה עוד אותו . . . ואשיב חרבי אל נדנה (Das. p. 173). — Auch diese zwei Sendschreiben gehören derselben Zeit an.

Genauere Daten über den Verlauf dieses Streites lassen sich nicht aufstellen; es läßt sich lediglich der Monat Ab 1232 als Grenzmarke bezeichnen und die übrigen Vorgänge als ante oder post unbestimmt hinstellen. Durch Vermuthung könnte man indessen diese Unbestimmtheit ein wenig einschränken. Es läßt sich nicht denken, daß die provenzalischen Maimunisten bei der Kunde von Salomo's Bannspruch in Montpellier mit ihrer Polemik und ihrem Gegenbanne lange gezögert haben sollen. Demnach trat wohl auch Salomo mit seiner Verkegung erst in demselben Jahre auf. Andererseits wissen wir, daß der Streit bereits einige Zeit vor Schebat — Januar 1235 sein tragisches Ende damit erreicht hatte, daß den antimaimunischen Denunzianten die Zunge ausgeschnitten worden war. Dieses sowie den ganzen Verlauf hatte Abraham Maimuni in der angegebenen Zeit über Akko erfahren: באה אלינו טענו בסוף חודש שבט בשנת ז"ה לפרט א' הקט"ו לשטרות מגלה וכו' (Milchamot p. 12). Da M. Maimuni dieses Alles lediglich durch die Berichte solcher, welche die Schifffahrt von Südfrankreich nach dem christlichen Jean d'Acree zurückgelegt hatten, erfahren haben kann, so fiel die Bestrafung der Denunzianten ohne Zweifel, wenn nicht früher, so doch im Laufe des Jahres 1234 vor. Das Verbrennen der maimunischen Schriften fand demnach um 1233 statt. In Betreff der Localität bemerkt M. Maimuni, daß die maimunischen Schriften in Montpellier verbrannt wurden: ומעתיקי הדברים הוציאו קול בארצנו כי ספריו הרב אבא מארי . . . שרפו אותם החלק האחד מאנשי קהל סדינה מונטפושליר בכה אותו הנוצרים העוזרים. Gillel von Verona giebt dagegen an, daß die Verbrennung in Paris stattgefunden habe: ולא דיים בחכמה לבד אמנם עוד האש אשר בה שרפום (ספרי הרמבם) הבעירוהו טן הנר הגדול כבית הכנסת הגדולה של פריש לפני המזבח. והכוסרים הבעירו האש ונתנו עליהם כרחוב עיר פריש לעיני כל העם ונשרפו הספרים (Taam Sekenim p. 81. a. Chemda Genusa p. 19).

2.

Einiges zu Nachmani's Biographie.

Nachmani's Biographie war, obwohl er auch in die Entwicklung des Judenthums eingegriffen hat und als eine Autorität galt, zur Zeit der ersten Ausgabe dieses Bandes noch wenig bekannt. Dr. Perles war der erste, welcher wenigstens das literarhistorische zusammengestellt hat, (in Frankel's Monatschrift Jahrgang 1859 S. 81 folg.). Seitdem ist Mehreres darüber bekannt geworden. Es hat sich herausgestellt, daß Nachmani auch einen landesüblichen Namen geführt, unter welchem man ihn eine geraume Zeit nicht erkannt hat.

1) Die Hauptthat Nachmani's war seine Disputation in Barcelona am Hofe Jacobs I. gegen Pablo Christiani (vergl. über dieselbe auch die in der Monatschrift Jahrg. 1884 S. 497 f. veröffentlichten Auszüge aus Tourtoulon Jaime I. Montpellier 1867 und besonders die lateinische Urkunde S. 508 f.), um derentwillen er Anfechtungen erlitten hat. Nun theilt Benedict Carpsov in der Einleitung zu Raimund Martins pugio fidei introductio in Theologiam judaicam et lectionem Raimundi (CXII. p. 91) mit, daß nicht nur Nachmani, sondern auch ein anderer Rabbiner Bonastruc mit Pablo Christiani disputirt habe, und daß dieser wegen Veröffentlichung der Disputation vom König relegirt worden sei. Seine Worte lauten: Paulus (Christiani) cum doctissimo Mose Gerundensi Rabbinio Anno 1263 coram rege Jacobo congressus est ac victoriam reportavit. . . . Interim cum alio Rabbinio Bonastruc nuncupato, perito ac locuplete Paulus manus conserit et de illo triumphat. Verum vafer hic recutitus Magister, dissertationis peractae falsos commentarios edit: quam ob causam a rege relegatur, non sine Christianorum, Pauli praecipue et Raymundi querimonia (quod leviori poena damnatus esset) apud Clementem IV. Pontificem deposita. Diese Nachricht ist ohne Quellenangabe. Sie stammt aber aus Diego (historia de los atiguos condes de Barcelona). Auffallend ist es und widerspricht allen Nachrichten aus jener Zeit, daß in demselben Jahre in Barcelona zwei öffentliche Disputationen gegen Pablo Christiani sollten gehalten worden sein. Die Urkunde, aus welcher das Factum von Bonastruc stammt, ist aber gegenwärtig dem ganzen Inhalt nach bekannt durch Prospero de Bofaruel y Mascara (Collecion de documentos ineditos del archivo general de la Corona de Aragon Barcelona 1848 — 1864, T. VI. p. 16). Aus dieser Urkunde ergiebt sich, daß in der That nur eine einzige Disputation im Jahre 1263 am Hofe Jacobs I. stattgefunden hat und zwar lediglich zwischen Nachmani und Pablo Christiani, daß aber der in der Urkunde genannte Magister Bonastruc de Porta identisch ist mit Mose b. Nachmani aus Gerona. Dieser letzte Name war der landesübliche, unter welchem Nachmani im christlichen Kreise bekannt war.

Die Urkunde lautet:

Noverint universi quod, cum nos Jacobus etc. fecerimus venire apud Barchionam Bonastrugum de Porta, magistrum Judeum de Gerunda, ratione accusationis, quam prior fratrum praedicatorum Barchinonensium, frater R. de Pennaforti et frater A. de Sigarra et frater Paulus ejusdem ordinis de ipso nobis fecerant qui asserebant quod in Domini nostri vituperium et totius fidei catholicae dixerat quaedam verba et etiam de eisdem librum fecerat de quo transcriptum dederat episcopo Gerunde: idem Bonastrugus in nostra presentia constitutus presentibus venerabili episcopo Barchinone Berengario A. de Angularia, magistro Berengario de Turri, archidiacone Barchinone, magistro B. de Olerda sacrista Barchinone, B. Vitale Ferrer de Minorica et Berengario de Vico, jurisperitis et pluribus aliis sic respondit: quod predicta verba dixerat in disputatione, quae fuit inter ipsum et fratrem Paulum predictum et in nostro palacio Barchinoni, in principio cujus disputationis fuit, nobis sibi data licencia dicendi omnia quacunque vellet in ipsa disputatione: quarum ratione licentia a nobis et fratre R. de Pennaforti predicto sibi data

in dicta disputatione de predictis non tenebatur in aliquo, maxime cum praedictum librum quem tradidit dicto episcopo Gerunde scripsisset ad preces ipsius; super quibus nos Jacobus Dei gratia rex predictus nostrum habuimus consilium cum episcopo Barchinoni et aliis supradictis, qualiter in facto dicti Judei procedere deberemus: habito tamen consilio cum eisdem cum nobis certum sit dictam licenciam a nobis et fratre R. de Pennaforti sibi tunc temporis fore datum volebamus ipsum Judeum per sententiam exulare de terra nostra per duos annos et facere comburi libros qui scripti erant de verbis supradictis: quam quidem sententiam dicti fratres predicatorum admittere nullomodo voluerunt. Quapropter nos Jacobus Dei gratia rex predictus concedimus tibi dicto Bonastrugo de Porta magistro Judeo quod de premissis vel aliquo premissorum in posse alicujus personae non teneris tempore aliquo respondere nisi tantum in posse nostro et praesentia.

Dat. Barchinone II. id Aprilis A. D. 1265.

Aus dieser Urkunde, die manches Interessante enthält, geht die Identität entschieden hervor. Das angeklagte Buch, von welchem darin die Rede ist, ist das edirte פול פראי עם הרמבם. Darin ist auch angegeben, daß Nachmani sich im Beginne Redefreiheit bedungen habe und daß diese ihm auch vom König und dem Dominikaner de Pennaforte gewährt worden sei. אעשה מצות אדוני, אם תתנו לי רשות לדבר כרצוני, ואני אבקש רשות המלך ורשות פראי דמוך דפינאפורטי . . . Das ist eben die licentia sibi data a nobis (rege) et fratre Raimundo de Pennaforti, welche als Entschuldigungsgrund für den Verf. angeführt wird. Damit sind alle Schwierigkeiten gehoben. Es scheint, daß auch Nachmani's Nachkommen den Namen בונאסטרוך führten mit dem Beinamen דיסטאסטרי. Vergl. darüber Frankel's Monatschrift Jahrg. 1865 S. 308 fg und S. 428 fg. — Aus dieser interessanten Urkunde geht hervor, daß der König den von den Dominikanern angeschwärzten Bonastruc oder Nachmani in Schutz nehmen wollte, daß er ihn zwar auf zwei Jahre relegirte, ihn aber nichts destoweniger gegen weitere Behelligung sicher stellen wollte. Darauf bezieht sich die oben von Carpzov mitgetheilte Notiz: quam ob causam a rege relegatur. Diese Relegatio muß jedoch nach der Urkunde auf zwei Jahre beschränkt werden. Mit dieser ihnen zu gering scheinenden Strafe waren die Dominikaner und besonders Pablo Christiani und Raymund Martin nicht zufrieden (wie Carpzov referirt) und beklagten sich darüber beim Papste Clemens IV. (Vergl. darüber weiter unten Nr. 5). — Die Richtigkeit der Identität von Nachmani und Bonastruc ergiebt sich auch aus Altamara Bibliotheca dominicana ad ann. 1273 p. 455. Das. wird auch von der Thätigkeit des Pablo Christiano erzählt und angegeben, er habe mit Bonastruc und Moyse Gerundensis disputirt. Von letzterem heißt es dann: qui ut gentem suam deciperet falsos edidit commentarios. Quam ob causam per regem a patria relegatur. Hier wird also das in der Urkunde Angegebene auf Nachmani bezogen, freilich mit dem aus der Verlegenheit entstandenen Irrthum, als habe noch ein anderer, nämlich Bonastruc, disputirt.

2) Nachmani's Geburtsjahr ist zwar nirgends angegeben; indessen da er 1267 in Palästina eintraf, dort noch einige Jahre lebte, also um 1270 das Zeitliche verließ, so kann er nicht lange vor 1200 geboren sein und die gewöhnliche Annahme seines Geburtsjahres um 1195 geht wohl nicht weit von der Wahrheit ab, zumal wenn man noch Jacuto's Angabe dazu nimmt, daß er

bereits 1210 seine schriftstellerische (talmudische) Thätigkeit begonnen habe: ושנת התק"ע התחיל לעשות ספריו. Diese Notiz muß Zacuto in einer uns unbekannt gebliebenen Schrift Nachmani's gefunden haben. Welche seiner vorhandenen Schriften gehört Nachmani's Jugendzeit an? In dem chaldäischen Einleitungsgedicht zur Bearbeitung der הלכות בכורות נדרים, als Ergänzung zu Alfasi, stellt er sich selbst als sehr jung dar:

וליה לאלה עוצרא, למיתב לזעירא, רבותא ויקרא, ומסקיה לסמיכתא
 עדי קטרי קטרין, פתחו ית ספרין, בעידן ליה אמרין פלן עולם עולתא.

Daß Nachmani seinen Commentar zum Traktat Aboda Sara noch vor 1223 geschrieben hat, geht aus seiner Berechnung des nächstfolgenden Erlaßjahres hervor (das. p. 9 a): ולפי השבון זה תהיה שנת ד' אלפים התקפ"ג. שנת שמטה.

Dieser Commentar enthält bereits Hinweisungen auf seinen Commentar zu Jebamot, und dieser wiederum verweist auf seinen Commentar zu Schebuot, so daß man annehmen kann, er habe diese drei noch vor 1223 verfaßt, jedenfalls erst im beginnenden Mannesalter, wie denn überhaupt seine Talmud-Commentirung zu seinen frühesten Arbeiten gehört. Im Commentar (הדושים) zu Schebuot deutet er bereits die kabbalistische Theorie an: פירוש מה בין נדרים לשבועות יש לך סוד, שהנדר לבנין יסוד, והשבועה בו ה' האחרונה ידועה וברורה, מהיות מששה גרועה. ותמצא שהנדרים על גבי תורה עולים, וכן לבטל המצות חלים, ואין כן בשבועות, יען כי פריהם מאותן נטיעות. ואדון הכל אשר בידו הכל יודיענו בסתום חכמה. Man kann daraus schließen, was auf die Sage (bei Gedaljah Ibn-Jachja und Chajim Vital) zu geben ist, daß Nachmani sich erst spät nach Ueberwindung seines Widerwillens zum Studium der Kabbala entschlossen habe.

3) Spätere Kabbalisten geben Nachmani zum Lehrer in der Geheimlehre Esra oder Uriel (vergl. Note 3). Indessen kann er darin von seinem Hauptlehrer im Talmud, Jehuda b. Zafar, eingeweiht worden sein. Zomber hat nämlich eingehend nachgewiesen, daß der Genannte Nachmani's Hauptlehrer war, auf den er sich am meisten beruft (vergl. Frankel's Monastichrift Jahrg. 1860 S. 421 ff). Nun wird dieser Jehuda b. Zafar, der wahrscheinlich ein Nordspanier war, von den Kabbalisten des dreizehnten Jahrhunderts als eine Autorität in der Kabbala citirt. In Mose de Leon's סגפא החכמה (Nr. 69) kommt ein Passus vor: ועל זה נאמר ג' פעמים קדוש אחד להכמה: פירוש טעם כתר ועל זה נאמר ג' פעמים קדוש אחד להכמה. זה לדעת ר' יהודה בן יקר ואחד לבניה ואחד לכל הבנין דהיינו ד' ספורות. ושבת זה לכתת. זה לדעת ר' יהודה בן יקר. ולדעת החסיד ר' יצחק בן הרב וכו'. Schem-Tob Ibn Gaon führt ihn als kabbalistischen Gewährsmann an, dessen Worte ihm sein Lehrer Jsaak b. Todros mitgetheilt habe. Im Supercommentar zu Absch. heißt es: ומורי יהוה ר' יצחק בן טודרוס נר"ו א"ל בשם הרב ר' יהודה בן יקר וע"כ אמר הרב ר' יהודה בן יקר כי לשון ויקדש אותו לשון קדושין וזה טעם קדושא רבא בשבת למשכיל ועונה תלמידי הכמים משבת לשבת. Er führt auch von ihm einen Ausspruch über die Seelenwanderung an, die er aus einem Vers in Kohelet bewiesen habe: ומורי ר' יצחק בן טודרוס אמר לי בשם הר' יהודה בן יקר עוד שם: ובכן ראיתי רשעים (בראשית 30) קבורים ובאו וממקום קדוש יהלכו. Nachmani lebte in Gerona in einem gewissermaßen kabbalistischen Medium und hatte in seiner Geistesrichtung zu viel Empfänglichkeit für diese Lehre, um je Antipathie gegen sie zu empfinden.

4) Die Nachricht der Späteren, daß Nachmani Arzt war, ist von Manchen bezweifelt worden. Sie ist aber durch seinen Jünger Ben-Abret bezeugt, der sich in seinen Respp. No. 120 auf dessen Beispiel beruft: ואני ראיתי את הרב ר' משה בר נחמן ו"ל שנתעסק במלאכה זו אצל הנכרית בשכר (לרפואתה כדי שחתיעבר) Da aber dieses Responsum etwas Gehässiges enthält, so hat es entweder die

Censurbehörde oder die Selbstcensur aus den Editionen weggelassen. Asulāi beruft sich darauf.

5) Die Folgen der Disputation in Nachmani's Leben sind geeignet, auf die derzeitigen Vorgänge ein helles Licht zu werfen. Aus der von Carpzov mitgetheilten Notiz erfahren wir, daß sich die Dominikaner über die geringe Strafe des (zweijährigen) Exils beim Papste beklagt, und dieser darüber sich gegen den König beschwert habe. Qui (Pontifex) mansuetudinem regiam epistola arguit ac durius tractari hujusce modi homines jussit tamen citra maximam capitis diminutionem. Diese Bulle Clemens IV. an Jakob vom Jahre 1266 ist zum Theil bekannt. Raynaldus giebt in den Annales ecclesiastici (zum Jahre 1266 No. 29) den Inhalt dieser Bulle epitomatisch wieder: Instruxit pontifex (Clemens IV.) eundem regem (Jacobum Aragoniae) saluberrimis monitis . . . ut Judaeos submoveret dignitatibus, ac sceleratum illum justa poena afficeret qui post habitam coram ipso d religione concertationem, ut trophaeum errori erigeret, librum composuerat, ac plura illius exemplaria in varia loca transmiserat. Der Name Nachmani's ist zwar in diesem Auszuge nicht genannt; aber er ist durch den Satz: „der nach gehaltener Disputation vor dem König ein Buch darüber verfaßt“, kenntlich genug gemacht. Diese Bulle datirt vom Jahre 1266, also einem Jahre später, als der König dem Bonastruc oder Nachmani eine Art sauve-conduite ausgestellt hatte. Ob der König auf diese Weisung einging, den „Frevler“, welcher seinen Glaubensgenossen reinen Wein eingeschenkt hatte, dafür zu bestrafen? Ein Jahr später 1267 war Nachmani nach Palästina ausgewandert. In einem Sendschreiben Nachmani's (im Anfang zu seinem Pentateuch-Commentar) kommt eine Aeußerung vor oder vielmehr ertönt eine Klage aus beklommener Brust, daß seine Auswanderung nach Palästina eine unfreiwillige gewesen sei: אני הגבר ראה עני גליתי מעל שולחני הרחקתי אהרני ורועי . . . עובתי את ביתי נשחתי את נחלתי ושם הנחתי רוחי ונשמתתי עם הבנים והבנות אשר כנפשי ועם הילדים אשר טפחתי ורבייתי. So klagt kein Pilger, der seine Sehnsucht nach dem heiligen Boden befriedigt hat, so klagt vielmehr nur ein Verbannter, der die Seinen und das Seine hat verlassen müssen.

Dem widerspricht keineswegs die Notiz, welche aus einer handschriftlichen Predigt Nachmani's bekannt geworden ist (Libanon p. 468). In derselben heißt es: וזה מה שהוציאני מארצי ושלטלני ממקומי, עובתי את ביתי, נשחתי את נחלתי נעשתי: כעורב על בני, אכורי על בנותי לפי שרצוני להיות שלטול, שמתים בחיק אמם. (Die Ueberschrift dieser Predigt lautet: כשנוד לאביר יעקב לעבור לארץ ישראל). Allerdings war es die Sehnsucht nach dem heiligen Lande, die ihm den Entschluß eingab, sich soweit von den Seinigen zu entfernen. Aber die Auswanderung überhaupt kann eine Folge der Bläckereien gewesen sein, die er von den Dominikanern und besonders von dem Convertiten Pablo Christiani zu erdulden hatte. Er hätte allerdings, um diesen zu entgehen, nach dem Königreiche Castilien oder nach Frankreich gehen können. Aber einmal zur Auswanderung genöthigt, zog er Palästina vor.

3.

Ursprung der Kabbala.

Die Kabbala galt eine Zeit lang als ein noli me tangere. Die Frommen trugen Scheu, näher an sie heran zu treten, und die Männer der Wissenschaft

mochten sich mit dieser abstrusen, verrufenen Studie gar nicht befassen. Sie war auch eine Hieroglyphen-Schrift, zu der der Schlüssel fehlte. Man kannte in der wissenschaftlichen Welt von ihr nur den Sohar und allenfalls die Porta Coeli des Abraham de Herera. Erst seit kaum zwei Decennien fing man an, der Kabbala ein wissenschaftliches Interesse zuzuwenden. Epochemachend sind für die wissenschaftliche Erforschung der Kabbala die hinterlassenen Blätter eines jung verstorbenen Gelehrten Landauer, welcher zuerst auf Ursprung und Entwicklungsgang derselben aufmerksam gemacht hat (aus seinem Nachlasse mitgetheilt Orient Literaturbl. Jahrg. 1846 Nr. 12 ff.). Ungefähr zur selben Zeit veröffentlichte Frank sein Werk „La Kabbale“ (Paris 1843, zweite Auflage 1889). Jellinek, der Uebersetzer des Frank'schen Werkes, hat die kabbalistischen Studien fortgesetzt und manchen schönen Beitrag aus seltenen Schriften zur Lösung dieser räthelhaften Theorie geliefert. Indessen ist das Verständniß der Kabbala, ihres Ursprungs und ihres Zusammenhanges mit der Kulturbewegung innerhalb des Judenthums noch nicht bis zur Durchsichtigkeit ermittelt. Eine eingehende Untersuchung darüber, welche auf den gewonnenen Resultaten weiter baut, dürfte daher in einer Geschichtsdarstellung, welche es sich zur Aufgabe macht, alle Seiten des geschichtlichen Lebens bis zu ihrer Reimung zu verfolgen, nicht überflüssig sein.

Vor Allem muß der Unterschied zwischen der alten Mystik aus der gaonäischen Zeit und der eigentlichen Kabbala festgehalten werden; die Confundirung beider, gar nicht mit einander verwandten Erscheinungen hat das Verständniß unendlich erschwert. Landauers Urtheil: „diese Art Kabbala (der Schriften) unterscheidet sich wesentlich von der späteren; sie weiß nichts von den sogenannten Sofirot und nichts von Speculationen über das Wesen Gottes, und wir sollten nach unseren Begriffen von Kabbala ihren Inhalt eher agadisch als kabbalistisch nennen“ (Orient l. c. No. 14 col. 213), dieses Urtheil bestätigt sich, je tiefer man in beiderlei Schriftthum eindringt. Die alte Mystik ist weiter nichts als die jüdische Muschabbihä oder Mujassima. d. h. das consequente Festhalten des biblischen und agadischen Anthropomorphismus, um gegen die rationalistische, den mohammedanischen Schulen entlehnte, sich in den Karäismus verlaufende Mutazila zu reagiren, wie ich des Weiteren nachgewiesen zu haben glaube (in Frankels Monatschrift Jahrg. 1858 p. 115 ff.). Die Mystiker der gaonäischen Zeit kennen nicht einmal das Wort קבלה oder ה"ן = חכמה נסתרה; ihre Schriften sprechen nur von סוד „Geheimniß.“

Scheidet man die ältere Mystik von der eigentlichen Kabbala (obwohl zugegeben werden muß, daß jene auf diese influirt hat), so entsteht die Frage nach dem Ursprung der letzteren. Nun, der Charakter als Ueberlieferung, den sie so sehr betonte, ist ihr selbst in ihrer Blüthezeit von Autoritäten streitig gemacht worden. Obwohl Ben-Adret Respect vor ihr hatte, so gestand er doch ein, daß in seiner Zeit, wie überhaupt seit der Tempelzerstörung, die kabbalistische Tradition versiegt sei (Respp. I. No. 94): ודע כי לכל אלו (טעות) יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאוד אף כי בעון הדור נסתתמו מעינות החכמה אחר שגרו החטא ונחרב בית מקדשנו . . . שמשם היה משך החכמה והנבואה נמשך לנביאים ולחכמים. Es ist bekannt, daß die angesehensten Rabbinen des vierzehnten Jahrhunderts, Simson von Chinon, Perez Kohen, R. Nissim b. Neuben, dann später Jsaak b. Scheschet und Salomo Duran ihr Mißbehagen an der Kabbala an den Tag gelegt haben (Respp. ריב"ש No. 157 und

Salomo Duran (No. 189 רשב"ש). Am schärfsten zog gegen die Mystification der Kabbala Isaaq Pulgar in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts zu Felde; er verlachte ihre Anmaßung, sich mit Bibel und talmudischer Tradition auf gleiche Linie stellen zu wollen. Da seine Ausführung Licht auf die im Dunkel schleichende Kabbala wirft und bisher nicht bekannt geworden ist, so theile ich sie aus einem Ms. (der Seminarbibliothek No. 53 עור הדת Bl. 55a) in extenso mit: והמענה השנית היא טענת כח האנשים הנקראים בדור זה מקובלים והם אומרים כי אין שום יכולת בשכל האדם להשיג שום נעלם בהתבוננותו, ר"ל בכשיו הולדה מהקדמות ידועות, כי אם בדרך קבלה לקוחה מנביא. וכי הם יודעים ומכירים באמת כי הקבלה אשר היא היום בידם היא הנשמעת מפי הנביאים. וכשיאמר אליהם אדם: מאין תדעו זאת? ואך לא תשיבו לבבכם להסתפק ולאמר כי אפשר שלא היו דעות אלה הם הנשמעים מפי הנביאים, כי היו נשכחים ונעדרים באורך הזמנים ובחלופי השנים ובטרדת התלאות אשר קרו בעונותינו לעדתנו? ישיבו ויאמרו חלילה לנו לשום שום ספק באמונתנו אלה המקובלות אצלנו מפי האנשים המוחזקים בעינינו כאשר לא נסתפק בספרי תורתנו ובכתבי נביאנו ויעיוו פניהם להשוות ולדמות ספריי הבלים לספרי הקדש ולא ידעו כי מיום מות משה אדונינו השתדלו והחריצו והתעסקו תמיד כל אנשי אמונתנו לשמור את מסורת כתביהם כדי שלא תחסר מהם אות או תערף אחרת. ועם כל חריצותם והשתדלותם במסורתם נמצאו היום שנים בכתבי הקדש במקצת מקומות. וזה ידוע אצל המעיין בספר התורה אשר הוא מפורסם אצלנו שהוא כתיבת יד עזרא הכהן. כי ימצאו בו מלות שונות לדומיהן בשאר הספרים המוגהים אשר בידנו. וכשיקרא האדם בספרים הנמצאים מהמקובלים ימצא דבריהם בשני פנים. האחת מלות זרות מבהילות את השומע בלתי מורות על שום ענין בהגיון הפנימי ואינם כי אם מוצא שפתים לבד וזרזן לבם ותוקף סכלותם להצדיק ולהאמין בדבר טרם שידעו מה שהוא נאסר במלאכת ההגיון. כי לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו. והשני כי רוב הדברים אשר אפשר להתבונן בהם האדם שום ענין בהגיון פנימי ימצאו בהפך מה שחייב השכל והשקול הדעת. ומקצתם כפירה גמורה מסתרת יחוד האל יתברך והכחשת תאריו האמתיים. והמקובלים האלה אשר אני מדבר עמם ועיוו פניהם ויהמו קולם להלעיג ולבוזות את המשתדלים לקרא בספרי הפלוסופיא ואומרים אליהם. למה זה תבלו ימיכם בהגות ספרי ההבלים האלה אחר אשר אין כח לשכל האדם להשיג הנעלמות ולעשות הנפלאות ולשנות הטבע. ומתנשאים בעצמם כי הם ישיגו דברים אלה טבלי שום יגיעה ועמל רק בהעתקת ספרים נכבדים בעיניהם אשר היו גנוזים בבתי החכמים המפוארים עד אשר אנה אליהם לידם העתקתם. Der letzte Passus scheint auf den Sohar anzuspielen, der erst in Pulgars Zeit in Circulation kam. Stärkeres könnte in der That von der Kabbala nicht gesagt werden, daß ihre ganze als alte Ueberlieferung ausgegebene Weisheit sehr jung, daß ihre Schriften untergeschoben, und daß ihre Formeln nichts weiter als hohle Töne sind, die nicht bloß gegen die Logik, sondern auch gegen den Gottesbegriff verstoßen.

Ein Kabbalist aus derselben Zeit wie Isaaq Pulgar gestand freimüthig und ehrlich ein, daß die Hauptlehre der Kabbala, die Begriffe vom En-Sof und von den Sefirot, weder in der Bibel, noch im Talmud angegeben und nur höchstens durch eine Spur angedeutet seien. Der Verfasser des kabbalistischen Werkes ¹⁾ מערכת אלהות bemerkt nämlich, nachdem er die Emanation der ספירות vom סוף אין auseinandergesetzt hat (c. 7 p. 82 b ed. Mantua 1558): דע כי האין סוף אשר זכרנו איננו רמוז לא בתורה ולא בנביאים ולא בכתובים ולא בדברי ר"ל או

¹⁾ Das Zeitalter des Verf. von מערכת אלהות ergibt sich daraus, daß er Ben-Adret als Lebenden citirt c. 4. p. 66 b und öfter. Seinen Lehrer nennt er c. 5 ר'יצחק, höchstwahrscheinlich Isaaq aus Segovia und nicht Isaaq b. Todros, den Lehrer des Schem-Tob Ibn Gaon in der Kabbala, da die von beiden Schriftstellern mitgetheilten Aussprüche im Namen eines R. Isaaq mit einander nicht stimmen. Ob Mose aus Burgos der Verf. des Buches war, ist sehr zweifelhaft. Gewiß war Perez Cohen nicht der Verfasser, wie gewöhnlich angenommen wird, da er gegen die Kabbala eingenommen war.

קבלו בו בעלי העבודה קצת רמו. — Die Differenzen, welche bereits im dreizehnten Jahrhundert in Betreff der Hauptpunkte in den verschiedenen kabbalistischen Schulen eingetreten waren, beweisen gerade nicht sehr für eine uralte Tradition. Darüber referirt ein Kabbalist selbst aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, Joseph Ibn-Wakar in seinem ספר קבלה (Ms. Anfang.) Die Stelle ist ebenfalls für die Geschichte der Kabbala belehrend: נפלה מחלוקת בין המקובלים . . . מהם מי שיאמר . . . ששפעו מן האין סוף עשרה שכלים יקראו אותם ספירות . . . והציעו שהספירה שפלה ממנה שפע שקראוהו כתר . . . ומהם מי שיאמין שאין שם כי אם ' ספירות ושהסבה האחת יתברך הוא השכל האחד מהם נקרא כתר ושפעה ממנה חכמה. Noch wichtiger für die Entwicklung der Kabbala ist folgende Stelle aus derselben Schrift, deren Inhalt der Sohar benutzt hat: ומהם מי שיאמר שהספירות שתי מדרגות מדרגה מטיבה ומדרגה מרועה. ומדרגה מרועה היא ג'כ אצלם עשרה וקוראים כלל הספירות המטיבות צד טהרה וצד ימין וכלל הספירות המרועות צד טומאה וצד שמאל . . . והיו שאומרים שבעת הברואה יצאו הספירות מכה אל הפועל והם משוקעות בשפע שכלי . . . ושהמדרגות הספירות המשוקעות מדרגה מה שבתוך הפרי מהפרי ומדרגות המשוקעות הקליפה מהפרי. ואחר כך נתפרדה מן הקליפה ויצא מה שבתוך הפרי ולזה קוראים אותם קליפות. Der Sohar war also nicht der erste Urheber dieser kabbalistischen Lehre von dem Gegensatz der guten und bösen Sefirot und von den קליפות.

War demnach die Kabbala weder eine ununterbrochene, von den Propheten durch die Talmudisten sich hinziehende Ueberlieferung, noch überhaupt eine uralte Lehre, so fragt es sich: zu welcher Zeit ist sie entstanden? Nun, auch davon machen die Kabbalisten kein Hehl. Sie führen sie auf den blinden Jsaak, einen Sohn des Abraham b. David aus Posquières zurück. Diesen Ursprung giebt bereits einer der ältesten Kabbalisten des dreizehnten Jahrhunderts, Joseph G'ikatilla an: וקבלה שבידינו על היות אלו החכמים משלשה קבלה מעשה מרכבה מסיני עד עמוד הימיני החסיד ר' יצחק סגי נהור בן הקדוש ר' אברהם שבמקדש ס' הנפש החכמה (in seinem פירוש ההגדה, enthalten in Mose de Leon's ס' הנפש החכמה (I. שבפושקירש). Wenn sich Joseph G'ikatilla noch ziert und einen Zusammenhang zwischen der Kabbala und der Merkaba aus der talmudischen Zeit annimmt, so sind andere Kabbalisten weniger genirt. Sie sind froh, ihre Lehren auf diesen blinden Jsaak zurückführen zu können. So nennt namentlich Bachja (im Commentar zu וישלח) Jsaak „den Vater der Kabbala“: ר' יצחק סגי נהור אבי הקבלה, und Schem-Tob Ibn-Gaon in seinem Supercommentar zu Nachmani (זו כתר שם טוב) bemerkt: כי פירוש פסוק זה הוא איש מפי איש עד ר' יצחק בן הרב (ראב"ד) עד אליהו הנביא. Ebenso in seiner Schrift Bade Aron: ורבי עזריאל מגורונה חברו פירוש ההגדות על פי קבלה והוסיף ר' עזרא לחבר פירוש התפילות . . . כמו שקבלו מרבי יצחק סגי נהור (Citat bei Carmoly, Itinéraires p. 276). Dasselbe wiederholen andere Kabbalisten, wie Jsaak von Akko und Refanati. Einige setzen aus eigener Machtvollkommenheit etwas ältere Autoritäten als Urheber, entweder Abraham Ab-Bet-din, Schwiegervater des Abraham aus Posquières, oder Jakob Nasir, beide bekanntlich in der Mitte des XII. Saecul. Doch das sind vereinzelte Stimmen. Die Urheberschaft Jsaaks des Blinden für die Kabbala ist um so glaubwürdiger, als sein Name sonst ohne Klang ist, und er sich durch kein talmudisches Werk ausgezeichnet hat. Freilich ziehen die Kabbalisten nicht nur seinen Vater, den berühmten talmudischen Kritiker Abraham aus Posquières, sondern auch den Propheten Elia mit hinein, machen den letzteren zum ersten Glied der kabbalistischen Traditionskette, Abraham zum ersten Empfänger, seinen Sohn zum zweiten, dessen Jünger Aziel zum dritten, oder fügen die oben genannten Personen ein. Doch Elia's Urheberschaft beruht sicher auf einem Mißverständnis oder einer geflissentlichen Mystification. Abraham aus

Posquière's bediente sich einmal einer pomphaften Phrase bei einer unbedeutenden Halacha-Fixirung: „Elia oder der heilige Geist ist seit Jahren in unserem Lehrhause erschienen und wir haben die Halacha so und so fest gestellt“: (zu Hilchot Lulab VIII. 5). Daraus ganz allein haben die Kabbalisten die Behauptung geschöpft, der Prophet Elia oder der heilige Geist sei mit dem Rabbiner von Posquière's im Verkehr gewesen, und habe — da sein Sohn ein Kabbalist war — ihm kabbalistische Offenbarungen gebracht, die er nur seinem Sohne überliefert hätte. Allein jene Phrase ist bloß eine Umschreibung für den Gedanken: „es ist in unserem Lehrhause zur Gewißheit erhoben worden, daß“ 2c.

Indessen haben die Kabbalisten doch nicht so ganz Unrecht damit, Abraham aus Posquière's als ersten Urheber der Kabbala zu betrachten, da er ihre Hauptlehre in nuce aufgestellt zu haben scheint. Jsaak von Akko und der Verf. des מערכת אלהות theilen nämlich von ihm eine Erklärung mit, deren Tendenz darin besteht, den Anthropomorphismus in der Agada dadurch zu schwächen, daß eine zweite von Gott emanirte Potenz die Rolle der sichtbaren Gottheit in den prophetischen Theophanien gespielt habe. Die Stelle ist höchst interessant, weil sie den Ausgangspunkt der Kabbala constatirt, nämlich das Bedürfniß, die anthropomorphischen Agadas, wo möglich buchstäblich, und doch annehmbar zu deuten. Die Stelle lautet bei beiden Schriftstellern gleich: ותראב"ד ו"ל כתב בהגדה שאמרו מנין שהקב"ה מניח תפילין על שר הפנים ואמר ששמו כשם רבו או שמה יש אחר שהוא למעלה מסנו נאצל מן הסכה העליונה (הראשונה) ויש לו בו כח העליון. והוא הנראה לו למשה, והוא שנראה לו ליחזקאל כמראה אדם עליו מלמעלה, והוא שנראה לנביאים. אבל עלת העלות לא נראה לשום אדם לא ביטון ולא בשמאל לא בפנים ולא באחור וזהו הסוד במעשה בראשית: כל היודע שעורו של יוצר בראשית. ועל זה אמר נעשה zum מאירא von Akko Capitel 10 p. 157 a. und Jsaak von Akko mit dem Anfang: (ענין זה מאוד שהנה הראב"ד בפ"א בברכות ו"ל מנין וכו'): Was dem beschränkten Jsaak von Akko so wunderbar vorkam, ist ganz natürlich. Hier ist einerseits die absolute Transscendenz Gottes anerkannt, und daß von ihm nicht ein Erscheinen und Sichtbarwerden ausgesagt werden könne. Allein die Bibel setzt doch eine Persönlichkeit Gottes und ihr Eingreifen in die Welt voraus. Die Agada sagt von ihm aus, er lege Tephillin an; noch mehr, das mystische קיפה שיעור sagt geradezu: die Gottheit habe Haupt, Glieder, Bart und alles Menschenähnliche. Wie sind diese einander so widersprechenden Vorstellungen miteinander zu reimen? Nun, es wird eine zweite Substanz, in welcher die Gotteskraft ist, zwischen Gott und die Welt eingeschoben, ähnlich wie der philonische Logos, gewissermaßen als δεύτερος θεός, eingeschoben ist. Diese Potenz, es wird noch zweifelhaft gelassen, ob sie „der Angesichtswengel“ (Metatoron) oder eine noch höhere Emanation ist, sei die eigentliche Trägerin der Theophanie, sie erscheine unter Menschengestalt, von ihr heiße es: „wir wollen einen Menschen in unserem Ebenbilde schaffen“, sie bilde die menschenähnliche Merkaba. Gewonnen wäre dadurch, daß man diese Potenz nicht in metaphysische Gemeinplätze zu verflüchtigen brauchte, und die allerkräftesten Agadas so ziemlich buchstäblich beibehalten könnte. Auffallend ist es, daß dieser Hauptpassus von der Emanation inmitten des Ausspruches von Abraham b. David nur als Anmerkung angeführt wird. Herr Moise Soave theilte nämlich dieselbe Stelle aus einer Schrift von David, Enkel des Abraham b. David, mit (Ozar Nechmad IV. p. 37) und daselbst lautet sie: לשון הרב הגדול ר' אברהם בר דוד זקני. מנין שהקב"ה מניח תפילין על שר הפנים ששמו כשם רבו הגה"ה:

או שמא יש אחר שהוא למעלה ממנו מן הסבה העליונה ויש בו כח העליון: עד כאן לשון ההגדה. Dadurch wird es wieder zweifelhaft, ob Abraham b. David diesen Gedanken ausgesprochen hat. Indessen da zwei, wenn nicht ältere, so doch zeitgenössische Schriftsteller, nämlich Izaak von Akko und der Verf. von מערכת אלהות, ihn direkt aus Abraham b. David's Commentar zu den Agadas citiren, so dürfte dessen Autorschaft doch nicht zweifelhaft sein. Es wäre interessant, wenn der Agada-Commentar des Abraham b. David aufgefunden würde und die Authenticität dieser Stelle erwiesen werden könnte. Dann wäre der erste Keim der Kabbala, nämlich das Verhältniß des און סוף zur Welt vermöge der Emanation (אצילות) gottähnlicher Substanzen oder Potenzen, gefunden, und es wäre erklärlich, wie sein Sohn, von diesem Gedanken oder dieser Versöhnungsmethode ergriffen, sie weiter ausgebildet hat und als Schöpfer der Kabbala angesehen wurde. Indessen ist die Autorschaft dieses Passus mit dem kabbalistischen Fruchtkeime gleichgültiger als die Stellung, welche der dort kurz hingeworfene Gedankengang zur Zeitbewegung einnimmt. Dieser Gedankengang kann unmöglich zur Zeit entstanden sein, als die Lehre vom En-Sof nebst Zubehör bereits ausgebildet war, weil sich darin ein unsicheres Heruntappen bemerkbar macht, während die Kabbala bereits eine bestimmte Lösung für die dort aufgeworfene Frage aufgestellt hat. Mag nun jener Gedanke Abraham b. David angehören oder nicht, er enthält, wie gesagt, die Kabbala in nuce; denn auch sie ist von dem lebendigsten Interesse durchdrungen, einen Mittelweg zwischen der krassen Buchstäblichkeit der Agada und der rationalisirenden, die Agada verflüchtigenden Religionsphilosophie zu finden. Wir sind eigentlich durch diese Erörterung von dem Außenwerke in das Innerste der Kabbala gedrungen, müssen aber wieder umkehren, um einige geschichtliche Punkte vorher zu erledigen.

Es hat sich ergeben, daß Izaak der Blinde, der Sohn des Hauptlehrers (בן הרב, wie Abraham b. David ohne weiteres genannt wird), von den ersten Kabbalisten als Urheber der Kabbala angegeben wird. Die Kritik braucht daher nicht scrupulöser als die eigenen Anhänger zu sein und ihr ein höheres Alter zu vindiciren. Abraham b. David starb Freitag am Chanukafeste 4959 (nach Zacuto) d. h. Anfang 1199. Sein Sohn ragte also jedenfalls in das dreizehnte Jahrhundert hinein und seine kabbalistische Thätigkeit coincidirt mit der Zeit, als der maimunische Moré durch die Tibbonsche Uebersetzung in Südfrankreich (wo dieser Izaak heimisch war) bekannt wurde, was bekanntlich so böses Blut gemacht und eine Reaction gegen diese philosophierende Richtung hervorgerufen hat. Man ist also historisch berechtigt, wenn der Inhalt der Kabbala dasselbe Resultat ergeben sollte, anzunehmen, daß die Kabbala eben nur gegen die maimunische Theorie reagiren wollte. Sie gehört demnach mit ihren Anfängen der unmittelbar nachmaimunischen Zeit an. — Von der kabbalistischen Theorie des blinden Izaak, von dem ein Kabbalist bemerkt, seine Kabbala sei tief und rein gewesen: שקבלתו סולה נקיה ועמוק, ist wenig bekannt, doch so viel wissen wir, daß er das mystische ספר יצירה kommentirt hat, und daß er bereits die Sefirot unter ihren Benennungen כתר, בינה, וכו' und die Metempsychose annahm. Man erzählte von ihm, er habe alte von neuen Seelen unterscheiden können: ושמעתי כי החסיד ר' יצחק בן הראב"ד היה מכיר בפני אדם: אם הוא מן החדשים או מן הישנים (Nefanati zu וישב). Plantavitius besaß von Izaak, dem Blinden, oder די פסקארה einen handschriftlichen Commentar zum Buche Jezira (Bartoloccio III. No. 987 1002 und Wolf I. No. 1248 und 1260). Es braucht Kennern nicht gesagt zu werden daß די פסקארה, oder,

wie Wolf las: די פסקראם nichts anderes bedeutet als de Posquières, und daß Bartolucci's und Wolf's Erklärung dieses Ortsnamens falsch ist. Da wir aber diese Schrift nicht kennen, so läßt sich nicht entscheiden, in wie weit die Kabbala in seinem Kopfe eine systematische Abrundung gewonnen hat. Um dieses System kennen zu lernen, muß man sich an seine zwei Hauptjünger halten, an Esra und Asriel aus Gerona.

Ueber diese beiden Kabbalisten ist viel Tinte verschrieben worden, ob sie zwei verschiedene Personen oder identisch sind. Weil sie nämlich von den Späteren oft mit einander verwechselt werden, war man geneigt, ihre Identität zu behaupten. Indessen werden sie nicht bloß von Schem-Tob Ibn-Gaon (o. S. 385), sondern auch von ihrem Zeitgenossen, dem Dichter Meschullam En-Bidal Dafiera, in seiner Satyre gegen die Maimunisten zur Zeit des hitzigen Kampfes 1232—35 als zwei verschiedene Personen dargestellt. Ich theile diese Verse mit, weil auch aus ihnen die Entstehung der Kabbala beleuchtet wird. Gegen die verflachenden, die Wunder leugnenden und die Agada unehrerbietig behandelnden Maimunisten satyrisirt dieser Dichter:

אפוד בקרבנו ואיך נשאל באיב, לוחות בידנו ולא נשברו.
 לנו בנו נחמון למגדל עון ואם לא צהלו קולם ולא דהרו,
 עזרא ועזריאל יותר אהבי. דעות הליצוני ולא שקרו.
 הם כהני, הטח יאירון מזבחי, הם כוכבי נשפי ולא קדרו.
 הם יודעים ספר וספור עם ספר, אכן לספר היקר נוהרו.
 הם יודעים אל יוצרם שיעור, אבל מלין ליראת כופרים עצרו.

(Dibre Chachamim p. 77).

Die Tragweite dieser Verse wird sich später zeigen. Hier handelt es sich um die Verschiedenheit von Esra und Asriel. Da sie gleichklingende Namen haben, Zeitgenossen und Kabbalisten waren, so wurden sie mit einander verwechselt. Jacuto macht Esra zu Nachmani's Lehrer in der Kabbala: רבי עזרא רבו של הרשב"ן בקבלה נפטר שנת תתקצ"ה (so in den alten Ausgaben des Zochasin; dieser Passus und auch das Folgende fehlt in der Filipowskischen Edition). Dagegen tradirten Meir b. Gabbai, Chajim Vital und Andere, daß Asriel sein Lehrer gewesen sei. Die kabbalistische Erklärung zum hohen Liede (fälschlich Nachmani beigelegt) vindicirt Refanati dem Kabbalisten Asriel: ואביאם (המצות) על הסדר שהביא אותם החכם ר' עזריאל בפירוש שיר השירים שלו כי הוא ז"ל רמז בעשרת הדברות (in טעמי המצות p. 4); in einigen Handschriften dagegen und auch bei Szaaf von Akko wird Esra als dessen Verfasser aufgeführt. Schorr besitzt eine Handschrift des kabbalistischen Hohenlied-Commentars, wo der Zweifel an der Spitze steht: פירוש שיר השירים להחכם רקאנטי מיוחס להחכם ר' עזריאל ובקצת ספרים: עזרא מיוחס לר' עזרא (Chaluz VI. p. 84 Note).

Wenn es dennoch zweifelhaft ist, ob der genannte Commentar Asriel oder Esra angehört, so ist der erstere jedenfalls Verfasser eines Werkchens über die zehn Sefirot in Fragen und Antworten. S. Sachs' lichtvolle Combination (in ha-Palit p. 45 f. 53 f.) über Asriels Autorschaft wird nicht bloß durch den später lebenden Meir Gabbai bestätigt, sondern auch durch eine Angabe des Szaaf von Akko (in Einl. zu מאירת עין). Dort heißt es: עוד על עשר ספירות ועל דרך רבינו: עזריאל ז"ל הכהן נקרא רום מעלה וכו'. Dann theilt J. von Akko eine ganze Partie aus dem Werkchen mit, welches zu allererst vollen Aufschluß über das kabbalistische System giebt. Diese kleine aber höchst interessante Schrift, welche den Titel führt: עזרת ה' (von S. Sachs das. nachgewiesen) ist jetzt vollständig edirt (aus einem Bisslicheschen Codex, Berlin 1850, zusammen mit דרך אמונה des

Meir Gabbai). Sie war aber schon früher in der Sammlung des Gabriel Warschauer 1798 edirt und befindet sich auch als Handschrift in der Michaelischen Sammlung. In dem Codex Bissliches geht eine Einleitung voran, welche einige biographische Notizen über den Verfasser und zugleich Beweise dafür giebt, auf welchen Unglauben die Kabbala bei ihrem ersten Ausfluge stieß, und welche Anstrengungen die Kabbalisten machten, um Propaganda zu treiben. — Da der kritische Katalog ha-Palit des S. Sachs, in welchem dieses Vorwort abgedruckt ist, nur wenig verbreitet ist, so soll es hier seiner Wichtigkeit wegen seinen Platz finden.

הקדמה לספר עזרת ה'.

אני האיש הידוע המפורסם שמי בגוים שמתי מגמתי מעיר לעיר, מאז היותי צעיר, ועד הנה לא נחתי מהיותי מחפש ומבקש בסוד השם ית' וית' ומענין כריאת מעשיו והאמנתי בדברי המקובלים, אשר להם נגלו סתרי אל חי וכל תעלומיו, וברוך הוא כח מעשיו הגיד לעמו. ואני ברוב האותי, בכל מקום שהיתה חתנותי, לא עצרתי כח לשאול מכל אדם מענין הקבלה ולקבלה כאשר יתכן. ואני בהיותי בארץ ספרד בין האנשים הולך ושב כמנהגי הביאני הזמן במקום עומק ¹⁾ השפל בין העם הנאספים, להיות פילוסופים, ולא יספו ואת פועל ה' לא הביטו וישאלו תמיד דברים מופתיים אף במה שאין הלשון יכולה לרבר ואין האון יכולה לשמוע. ובהיותי אצלם שאלוני מענין מעשי וענין גלותי וסבת הענין והרחיבו עלי פיהם בהגינותם ובפילוסופיותם עד החזיקו בי בחוקת ²⁾ בהיותי דובר להם מענין עשר ספירות ואין סוף ואמרו לי שלא יאמינו באלו הדברים חלילה להם אם לא ידעוהו בטופת. ואני עניתים כי המופת מאד נפלא ונעלם כי מי אשר ישים מופתים בשמים אשר הם רחוקים ממנו מהלך ת"ק שנה וכ"ש האלהות אשר אין חקר לתבונתו, ואחרי שאינם רוצים להאמין כי אם בדבר אשר יראה עליו מופת מי יכריח להאמין דברים נסתרים שהם נעלמים מן העין ואדם אין שיוכל לעמוד בחקירתם. והם עני לי כי הסברא יכריח לכל אדם להאמין, וכל מי שיכפור בסברא אינו חכם והוא חסר הברואה גוף בלתי שלם בשכל ותבונתו רעה, אכן מי שיאמר דבר מן הדברים אם לא יבוא סברא לרבריו לא יתכן להאמינו מצד היותו מקובל. והביאוי ראיה דברי חכם אחד מחכמתם (מחכמיהם) שאמר שבעל החושיה אין להאמין בו מצד שהוא בעל תשיה, אכן יש להאמינו מצד מה שידבר. ואני בשמעני דבריהם לבי חרד בקרבן, ואבא חחדרה ואש"ם מגמתי להשיב להם מענה שאילתם, ואפסיל חרב מעצי החושייה ומגן מהפלפול. ואחבר זה הספר להיות לפניהם לעמוד ברזל ולחוסות נחושת להרחיק דבריהם מעלי ולמען יסכרו מעינות ההום המעמיקים לשאול המגביהים עד מעלה, וקראתי שם זה הספר עזרת ה' וסוד ה' מסרתי לראי ה' ולחשיבי שמו להיות טהם לעזרת עם ה' בגבורים, ומאת ה' אשאל עוד שישפיע מביתו עלי שלא אחטא.

In dieser Schrift treten zum ersten Male die kabbalistischen Schlagwörter En-Sof und Sefirot auf, aber so, daß die Zeitgenossen sie, als etwas bis dahin Unerhörtes, nicht annehmen mochten. Dagegen wird das Wort מקובלים in einer eigenthümlichen Prägung, so wie das Wort Kabbala darin schon als bekannt vorausgesetzt.

Das Zeitalter dieses Kabbalisten, der jedenfalls einer der ältesten war, kann nicht zweifelhaft sein. Der Dichter Meshullam Dafera, der während des Streites 1232—35 dichtete (s. S. 388), spricht von ihm und Esra wie von Zeitgenossen, die Autorität genossen. Beide gehören also der nachmaimunischen Zeit an und waren Zeitgenossen jenes ersten hitigen Kampfes für und gegen Maimuni, d. h. für und gegen den Nationalismus im Judenthume. Da beide aus Gerona stammten, von wo aus Nachmani sein Sendschreiben für Abraham von Montpellier erließ (Note 1), so läßt es sich denken, daß Mriël und Esra ebenfalls gegen die Maimunisten Partei genommen hatten. — Doch gehen wir jetzt auf den Inhalt der Kabbala näher ein, wie sie zum ersten Male voll-

¹⁾ Die Vermuthung Jost's, daß unter השפל Sevilla zu verstehen sei, hat viel für sich.

ständig und systematisch in Uriel's Schrift entwickelt ist. Nebenher sei bemerkt, daß seine kabbalistische Terminologie bei mehreren späteren Kabbalisten wiederkehrt.

Die Uriel'sche Schrift hat zu ihrer Aufgabe, die Kabbala den Ungläubigen gegenüber ins rechte Licht zu setzen und ihr ein philosophisches Gepräge zu geben. Aus ihr lassen sich daher die Hauptpunkte des kabbalistischen Systems in seiner ursprünglichen Gestalt, so zu sagen, die kabbalistische Metaphysik, erkennen und würdigen. Die Hauptlehre der Kabbala ist, wie Uriel es in der Einleitung ausspricht, die Lehre vom En-Sof und von den Sefirot. Mit Recht wurden diese Begriffe mit Unglauben angehört, weil sie, namentlich der Ausdruck אין סוף, bis dahin in dem jüdischen Schriftthum unerhört waren. Diese Bezeichnung ist in der That fremdartig und dem griechischen *ἄπειρον* nachgebildet. Das Fremdartige des kabbalistischen Grundprinzips zeigt sich auch in Uriel's negativer Definition: daß Gott weder Wille, noch Absicht, noch Denken, noch Sprechen, noch Thun beigelegt werden dürfe: דע כי אין סוף (ed. Berlin p. 4a). Dieser Satz kehrt auch bei spätern Kabbalisten wieder. Gott könne nicht einmal die Welterschöpfung gewollt oder beabsichtigt haben; denn Wollen verrathe die Unvollkommenheit des Vollenden (daf. 2b): אם האמר כי הוא בלבד (שבלי הספירות) יש להשיב על זה כי הכונה מורה על חסרון המבון כיון בכריאת עולמו (מבלי הספירות) יש להשיב על זה כי הכונה מורה על חסרון המבון. Wir brauchen nicht lange zu rathen, welchem philosophischen Systeme diese Ueberschwänglichkeit in der Auffassung Gottes entlehnt ist; es ist die neuplatonische Philosophie, welche Gott selbst über das Sein, die Kraftthätigkeit des Geistes und über das Wissen hinaushebt: *ἐπέκεινται οὐσίαις, ἐνεργίαις, νοῦ καὶ νοήσεως*. Dasselbe kommt auch in Gebirol's *Mekor Chajim* vor. Uriel bemerkt ausdrücklich, daß er sich der Philosophie anschliesse, die Begriffe von Gott lediglich in negativer Natur zu fassen: וחכמי המחקר מודים בדבר ואומרים כי אין השגתו כי אם (2a). Diese negative Auffassung — *ἐν ἀραιότητι* — der göttlichen Attribute ist bekanntlich ebenfalls neuplatonisch. — Die Gottheit kann daher weder mit dem Gedanken erfaßt noch mit einem Worte bezeichnet werden (4a): דע כי אין סוף לא יכנס בהרהור וכל שכן בדבור (אף על פי שיש לו רמז בכל דבר, שאין חוץ ממנו) ולכך אין אוח ואין שם ואין דבר אשר יגבלו. Indessen mußte auch Uriel, wie seine Vorgänger, von dem Negiren abgehen, und etwas Positives in den En-Sof setzen; nämlich 1) die absoluteste Vollkommenheit (2a): ואין סוף הוא שלמות בלי חסרון 2) eine absolute Einheit und sich stets gleich bleibende Unveränderlichkeit (daf.): מה שאינו מוגבל קרוי אין סוף והוא הדשיאה גמורה באחדות השלמה, שאין בה שני, ואם הוא מבלי גבול אין חוץ ממנו. Auch ein drittes Positives setzt Uriel vom En-Sof voraus: daß Nichts außer ihm ist, d. h. daß Alles, das All, in ihm ist. Diesen Gedanken wiederholt und betont er öfter: שאין חוץ ממנו, daß gar nichts außer ihm sei.

Aus diesen Vordersätzen wird eine Schlußfolgerung gezogen, welche den Angelpunkt seiner Kabbala bildet, mit dem sie steht und fällt. Ist Alles in Gott, so ist auch die mangelhafte, beschränkte Welt in ihm. Sollte er nicht auch darin seine Kraft haben, so wäre seine Vollkommenheit beschränkt, indem er nur das Unendliche beherrschte und nicht auch das Endliche (2a unten): אם האמר שיש לו (לאין סוף) כח בלי גבול (L. בבלי גבול) ואין לו כח בגבול, אתה מחסר שלימותו. Andererseits kann nicht angenommen werden, daß der En-Sof die endliche Welt unmittelbar geschaffen habe; denn dann hätte er einen bestimmten Willen haben müssen, sie zu schaffen, während doch Wollen eine Beschränktheit in der Gottheit sei. Ferner müßte die sichtbare Welt, wenn von Gott hervorgebracht,

נתתי את לבי לדרוש הויה שניה ומצאתה השונה הן יראת ה' היא חכמה DN כל מושג ידענה. מצאתי הויה שלושה הבן בחכמה ויחכם בכונה (Vergl. auch weiter das Citat aus Abulafia). Ich will damit nur die Thatsache constatiren, daß Atriel's Kabbala überhaupt Elemente des Neuplatonismus entweder durch Gebirol oder ein anderes Medium aufgenommen hat. Atriel gebraucht auch bei der Gruppierung der Sefirot die neuplatonische Dreitheilung der drei großen Weltphären: *νοῦς, ψυχή, φύσις*. Er verlegt nämlich drei Sefirot in den עולם השכל, 3 in den עולם הנפש und 4 in den עולם הטבע (3 b) und gebraucht als ausgeprägte Formeln מושכל, מורגש, מוטבע (4 a). Auch seine Vergleichung der Emanation der Sefirot aus dem En-Sof mit dem Entstrahlen des Lichtes, um die Immanenz und vollständige Einheit zu bezeichnen: אע"פ שאין להמשיל משל לאין סוף, לקרב הדבר לדעתך המשל הדבר לנר שמדליקין ממנו אלפים ורבבות, זה מאיר, diese Vergleichung erinnert ebenfalls an das von den Neuplatonikern gebrauchte Bild von der Emanation aus dem Einen (Gott): *ὄλον ἐκ φωτός τὴν ἐξ αὐτοῦ περιλαμπν*, ein Bild, das auch Gebirol im Mekor Chajim gebraucht.

Aus dieser Auseinandersetzung ergiebt sich zur Gewißheit, was die Kabbala mit ihrer Lehre bezweckte. Sie erklärte die Gottheit vor der Schöpfung als gewissermaßen nicht vorhanden, weil nicht erkennbar, und die Schöpfung als eine Manifestation Gottes in drei Wesenskreisen, der Welt des Intelligiblen, der Seele und der Natur. In jedem derselben waltet Gott nicht direkt, sondern indirekt durch die Substanzen der Sefirot, welche auch die niedere Welt, die Natur, aus sich herausgesetzt haben. Damit wollte die Kabbala die unmittelbare Berührung des En-Sof mit der Körperwelt durch den Schöpfungsakt vermieden wissen. Da sie aber einen andern Zweck damit verband, mußte sie in allerlei Willkürlichkeiten und Ungereimtheiten verfallen. So weiß sie nicht recht, was sie mit der zehnten Sefira anfangen soll, da sie in die dreimal Dreitheilung nicht paßt. Ihre Schwäche besteht besonders darin, daß sie keine klare Vorstellung davon hat, was denn eigentlich die Sefirot bedeuten sollen, ob sie als Prinzipien (*ἀρχαί*) oder als Substanzen (*ὑποστάσεις*) oder als Kräfte (*δυνάμεις*) oder als intellegible Welten (*κόσμοι νοητικοί*) oder endlich als Attribute oder Organe der Gottheit zu betrachten seien. Diese Unbestimmtheit und Unklarheit entging auch den Gegnern der Kabbala nicht. Salomon b. Schejchet Duran (XV. Saeculum) wirft das der Kabbala vor in Respp. No. 189: עוד שהם (המקובלים) לא ידעו אלו עשר ספירות מה הם. אם הם תוארים או שמות או השפעות שופעות מאתו יתברך. Entschieden vernichtend ist dafür die Kritik des Abraham Abulafia, der dem Ursprung der Kabbala näher stand und selbst Kabbalist war in seinem שפר אמרי (bei Jellinek, Philosophie und Kabbala p. 38): הם (המקובלים) אומרים שקבלו מן הנביאים ומן החכמים שיש שם עשר ספירות בליטה ועל דיו הספירות ברא הבורא העולם כולם. וקראו לכל ספירה וספירה שמות וכששאלנום לא ידעו הוודעים אלה הספירות על איזה דבר יפלו שמותיהם בעצם. אם על גופים ממש או על חסדים בלתי צורות או על צורות בלתי בעלי חומר או מקרים נשואים על גופים והם כחות במ או על נפשות נפרדות נושא כלם או על דעות הנקראים שכלים נפרדים. אבל אומרים שלפי אמינותם הם ענינים נשפעים מאלוה ית' והם אינם בלעדיו נמצאים ולא הוא וולתם היום אבל לפני הוצירה היו בו ית' מדמונם בכח והוא אשר הוציאם מן הכח אל הפועל כשרצה לברוא העולם. וקוראים שם אחת מהספירות רצון. ולא ימצאו בעצמם דרך לקראו נברא גם לא ימצאו דרך לקראו קדמון. Die späteren Kabbalisten waren daher im Streite darüber, ob die Sefirot als Wesenheiten (עצמות) oder als Organe (כלים) anzusehen seien.

Die Frage entsteht nun, was hat Atriel oder seinen Vorgänger bewogen eine solche geschraubte, anderswoher entlehnte, geradezu unjüdische Theosophie

aufzustellen, die Sefirot zwischen Gott und die Welt einzuschieben und den Welterschöpfungsakt auf ein anderes Prinzip zu übertragen? Die Antwort giebt das oben gegebene Citat im Namen des Abraham b. David (o. S. 386) und auch Ašriel liefert in derselben Schrift den Schlüssel dazu. Zwei Motive haben die Entstehung der Kabbala veranlaßt. Derjenige Kreis in Südfrankreich und Catalonien (Poşquières und Gerona), welcher sich mit der krassen Buchstäblichkeit der Schule des Abraham von Montpellier und überhaupt der nordfranzösischen Rabbinen nicht befreunden mochte, mußte sich die Anthropomorphismen in Bibel und Agada zurecht legen. Ja noch mehr, er mußte über den allkrassesten Anthropomorphismus des שיעור קומה hinwegzukommen suchen. Die mystische Schrift Otijot di R. Akiba, welche in dieser Zeit so recht in Circulation gekommen war, hat eine große Verlegenheit erzeugt. Da auch sie als eine Partie der Agada galt und als von R. Akiba und R. Ismael beurfundet auftrat, mochten sie auch die Südfrenzosen aus der Schule des Abraham b. David nicht verworfen wissen. Aus diesem Grunde führten die ersten Kabbalisten die Sefirot ein und behaupteten, daß sie die göttliche Versichtbarkeit in der Erscheinungswelt bedeuten. Ašriel drückt sich darüber aus (5a): דע כי כל הספירות נקרא כבוד. Darum betonte dieser die endliche, ja körperliche Seite der Sefirot, damit die Anthropomorphismen und Theophanien in Bibel, Agada und Schiur Koma buchstäblich genommen werden könnten und nicht gedeutelt zu werden brauchten. Diesen Gedankengang setzt Ašriel deutlich auseinander (4a). Er will die Frage beantworten, ob die Sefirot auch in Bibel und Talmud angedeutet seien: היש לך ראיה מן הכתוב או מדברי רז"ל (על אין סוף והספירות)? Die Schrift spricht von Gott, wie von einem endlichen, veränderlichen Wesen. Diese Ausdrücke können daher nicht von dem En-Sof selbst verstanden, sondern müssen durchaus auf die Sefirot bezogen werden: (האין סוף) . . . אנו רואין מתוך הכתוב שהוא (האין סוף) . . . אותו דרך הגבול כמו: ועל, וירר, ויבא, וילך, וידבר וכן כל כיוצא בו . . . אם כן כל הדברים הנמצאים בכתוב נאמרים על דרך הגבול . . . והגבול הם הספירות ועל מה ששאלה, אם יש להם (לספירות) שיעור וגבול: (4b): ושמות? זה ספורש בתורה בנביאים ובדברי חכמים. בתורה דכתיב בצלמנו כדמותנו. בנביאים: ועל דמות הכסא . . . בדברי חכמים: היודע שיעור של יוצר בראשית מיבטח לו שהוא בן עולם הבא. Hier haben wir es deutlich: das Schiur Koma hat den Kreis, welcher zwischen den krassen Agadisten und den Philosophen in der Mitte stand, am meisten gedrückt. Die Deutung des Schiur Koma war das Hauptbestreben Ašriel's und Esra's, wie der (o. S. 388) citirte Vers des Dichters Meşchullam Dašiera angiebt:

הם (עזרא ועזריאל) יודעים אל יוצרם שיעור, אבל מלין ליראת כופרים עצרו:

d. h. sie, Esra und Ašriel, wissen wohl anzugeben, in wie fern von der Gottheit ausgesagt werden könne, daß sie ausgedehnte Maße habe; aber sie halten mit der Sprache zurück aus Scheu vor den Gegnern.

Nächst den Anthropomorphismen und den Theophanien waren es die Ritualien des Judenthums, welche das Sefirot-System der Kabbala erzeugt haben. Die Thora schreibt gewisse Gesetze vor, welche die Gottheit in sinnlicher Gestalt voraussetzen, namentlich das Opferritual. Man könne doch nicht von dem En-Sof behaupten, daß er den Opferdust rieche, daß er die Opfer als seine Speise betrachte, wenn man nicht einmal von ihm Wissen und Erkennen prädiciren dürfe? Folglich sollen die Ritualien nicht auf den En-Sof wirken sondern erst unmittelbar auf die Sefirot und dann erst mittelbar auf den En-

וכל סדרי בראשית וסדרי המצות¹⁾ (4 a): Sof, als ihre Quelle und ihren Urgrund (4 a): שהם על סדר הספירות מעידות זה וכל שכן הקרבנות שכתוב בהן את קרבני לחמי וגו' זה ועוד שיש רחוק שהוא מתקרב עד שהוא מגיע לכח העליון. וכל זה לא יתכן בלתי הספירות וסדרם במורגש ובמוטבע ובמושכל, כי לשון עליה וירידה שהוא מדרך הטבע, והרחת הדיו שכתוב בו וירח ה' וגו' שהיא מדרך הרגש, והשגת החכמה שכתוב בי מי כהחכם . . . כל אלה יש לו גבול ומה שאין לו גבול (האין-סוף) אין להגבילו ולהמטילו בכל אלה. Vergl. über die kabbalistische Erklärung der Opfer die Frage an Isaaq Alfatif und seine Antwort (Kerem Chemed IV. p. 10): ושאלה מה בונתך בביאת הקרבן למקדש ושחישתו: ושירפתו ואם אתה נמשך אחר טעם מורה צדק או אחר טעם בעל הסוד? תשובה . . . דע כי איני רצוי בטעמי הקרבנות של מורה צדק ועל סוד בעל הסוד נסמכתי.

Von allen Seiten tritt die Thatsache ans Licht, daß die Kabbala weiter nichts war, als eine energische Reaktion gegen die Verflüchtigung der Agada und der Ritualien in der maimunischen Philosophie. — Es ergibt sich aus der kabbalistischen Auffassung der Ritualien die Annahme einer magischen Wirkung derselben, und hier lehnte sich die Kabbala an Jehuda Halevi's System im Kosari an. Die Belebung und die Segensspende gehen vom En-Sof auf die Sefirot über und gelangen durch diese zur niederen Welt. Durch die Uebung der Ritualien werden erst die Sefirot angeregt, die Ausgießung der göttlichen Fülle, des göttlichen Segens (שפע), auf die endliche Welt zu bewirken. Dieser Gedanke kommt öfter bei Asriel vor: שהם (י' ספירות) משפיעים לכל הצרכים: מפני שקבלתם מאין-סוף. Die Ritualien haben dadurch eine außerordentliche Bedeutung gewissermaßen für das ganze Universum, weil dadurch der Zusammenhang mit dem En-Sof erhalten und gefördert wird. Dieser Gedanke kommt zwar nicht in Asriel's kabbalistischer Schrift, aber im kabbalistischen Commentar zu Canticum (p. 11.) vor, der Asriel oder Esra angehört (vergl. o. S. 427): כי עשיית המצוה היא אור חיים והעושה אותה לטובה מקיטם ומעמד כחם. Dieser Commentar kann überhaupt als Ergänzung zum kabbalistischen System in seiner Ursprünglichkeit dienen. Der Verfasser desselben, der sämtliche Gebote und Verbote unter den Dekalog subsumirt, hat aber mehr die nomistische, als die metaphysische Seite der Kabbala hervortreten lassen. Das Opfer hat nach ihm die Bedeutung, den Geist durch die Sefirot und „die Kanäle“ herunterzuziehen und näher zu bringen (daf. p. 21 a.): על ידי הקרבן היה הרוח יורד ומתחד: בצניעות הקדושות ומתקרב על ידי הקרבן והיינו דאקרי קרבן שברוך הכהן בנשיאת כפים לרצו: (daf. 12b). בעשר אצבעותיו עשר ספירות ולהאציל הברכה מהם להודיע כי משם תוצאות חיים. Das Gebet erhielt durch die Anschauung der Kabbala eine sehr hohe Bedeutung, um die Segenspendung vom En-Sof gewissermaßen zu sollicitiren (daf. 10 b): צריך אתה לדעת סוד הברכות ותיוכם לפי שהברכה היא אצילת הוספות והמשכה מאסופת המחשבה (אין-סוף) שהיא מקור חיים . . . לפיכך תקן דוד מאה ברכות כנגד עשר ספירות בכל אחד מהם — — — עשרה וכו'. Der Tempel war, nach der Auffassung Asriel's oder Esra's, nach dem Ideale der Sefirot erbaut: והמשכן כמו כן נעשה על דרך העולם העליון (daf. 3 b). Im Exile, wo es kein Opfer und keinen Tempeldienst giebt, sind die geistigen Kräfte und der Segenstrom gewissermaßen versiegt (daf. 23 b): וכל זה בימי הגלות אשר אין זבח ומנחה והדברים הרוחניים מתעלים ונמשכים אל מקום ינקתם.

Man hat diese rituale, gewissermaßen praktische Seite der Kabbala nicht

¹⁾ Statt der sinnlosen Lesart סדרי המצות hat Meir Gabbai (a. a. D. p. 4 b.) das Richtige וסדרי המצות. Auch für das Folgende hat er bessere Lesarten.

genug ins Auge gefaßt und stets lediglich die theosophische Seite behandelt. Allein für die Kabbalisten, namentlich für die ältesten, war jene viel wichtiger und diese diente so zu sagen nur als Einleitung dazu. — Aus dem Bestreben, die talmudische Agada einerseits in ihrem buchstäblichen Sinne festzuhalten und andererseits ihr höhere Beziehungen zu vindiciren, kamen die Kabbalisten auf wunderliche Annahmen, welche die Kabbala eigentlich discredit haben. Es lag auf der Hand, die Ezechielische Vision vom Thronwagen Gottes, (מרכבה), — die zu deuten sich auch die Philosophen (Maimunisten) gedungen fühlten — auf die Sefirot zu übertragen. Da nun die Agada allerdings einen sinnigen Ausspruch hat: „Die Patriarchen bilden den Thronwagen“ (האבות הן הן המרכבה), so war es den Kabbalisten nahe gelegt, die Patriarchen mit den Sefirot in Beziehung zu setzen. Abraham, Isaak und Jakob werden daher als Träger oder Verkörperung gewisser Sefirot dargestellt. Asriel deutet diese Beziehung nur an: Isaak wird nämlich bei ihm mit der Sefira „Strenge“ פחד = גבורה = דין in Beziehung gesetzt (5a). Näher ist diese Parallele im Commentar zu Canticum entwickelt (Einl.). Abraham wird mit der Sefira „Liebe“ oder „Milde“ (חסד), Isaak mit der Sefira „Strenge“ oder „strenges Recht“ identificirt, und in Jakob sei die Personificirung jener Sefira, welche eine Mischung von Milde und Strenge bildet: Der „Friede“ oder die „Schönheit“: אברהם אבינו השיג מידוע בראו . . . אשר לא השיג הראשונים . . . מעודו אהו מדה חסד בידו . . . ויצחק השיג . . . והוא לקח את הדין. וכאשר נולד יעקב ונראה בעולם דמות דיוקנא של הקב"ה . . . לקח ממדת הדין וממדת החסד הדרך המוצעת והיו דרכיו דרך אמת ונתיבת שלום . . . אז היו שלשה האבות וצדק . . . פחד יצחק . . . תפארת מדה יעקב . . . נצח מדה משה רבינו (zu Ende): . . . הוד שם מדה אהרן . . . צדיק יסוד עולם מדה יוסף . . . מלכות . . . מדה דוד המלך.

Damit ist die Anwendung der Sefirotlehre noch nicht erschöpft. Auf dem Thronwagen in der Ezechielischen Vision sitzt ein Wesen, „gleich einer Menschengestalt“ (כמראה אדם). Die Kabbalisten, welche den Sefirot neben der Unendlichkeit auch eine endliche und körperliche Seite beimessen, glaubten sich dadurch berechtigt, die Sefirot sich in menschlicher Gestalt vorzustellen. Sie waren auch dazu genöthigt, durch die Beschreibung der Organe und Gliedmaßen Gottes im Schiur Koma. Sie verglichen also frischweg die Sefirot mit Kopf, Augen, Armen, Schenkeln, und scheuten sich nicht eine Sefira mit dem Zeugungsorgane zu parallelisiren. In Asriel's Schrift עינת ה' findet sich allerdings nichts davon, weil er für ein philosophisch gebildetes, ungläubiges Publikum schrieb und daher Scheu trug, dergleichen Absurditäten auszukramen. Aber im Commentar zu Canticum wird diese Parallele angedeutet. Mehr kommt davon in Midrasch des R. Nechunja oder Bahir, in Massechet Azilut und bei Späteren vor. Die Sefirot wurden von den Kabbalisten wie ein vollständiger menschlicher Organismus dargestellt. Das Hohe Lied bot die beste Folie dazu.

Die Kabbala hat auch eine eigenthümliche Psychologie und die Lehre von der Metempsychose, welche mit der Lehre von den Sefirot nicht direkt zusammenhängt. Ohne Zweifel hat sie dieselbe ebenfalls aus dem Neuplatonismus genommen, auf, wer weiß, wie viel Umwegen. Die platonische Lehre von der Präexistenz der Seele sagte ihnen mehr zu, als die aristotelische, welche die Seele als tabula rasa auffaßt. Asriel bringt die Seelenlehre mit den zehn Sefirot in Verbindung und nimmt an, daß die Seele ihre Kraft von ihnen ziehe (3b): וכח נפש האדם נמשך מהם (מ' ספירות) ומכתם על דרך זה: רים מעלה בכח הנפש

הנקראת יחידה, והחכמה בכח הנפש הנקרא נפש חיה, והבינה בכח הרוח
in der Spielerei, zehn Benennungen für Seele in der Bibel als zehn verschie-
dene Seelenkräfte auszugeben und sie mit den Sefirot zu parallelisieren. — Ist
die Seele präexistierend, so muß die Gesamtheit der Seelen, welche sich in die
Existenz ringen sollen, sich in einem geistigen Pleroma befinden, ehe sie in das
leibliche Leben eintreten. Die Kabbala fand diese Annahme in einer Agada
angedeutet, daß der Messias nicht eher erscheinen werde, bis sämtliche Seelen
erschöpft sein werden: אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (Jebamot p. 63a).
— Die Metempsychose benutzten die Kabbalisten, um eine eigene Vergeltungs-
lehre aufzustellen. Eine Seele, welche sich durch Sünden von dem Zusammen-
hange mit der Geisteswelt der Sefirot losgelöst und befleckt hat, muß öfter in
das leibliche Leben wieder eingehen, bis sie sich geläutert hat. Das nennen
die Kabbalisten das Geheimniß d. Durchganges oder der Seelenwan-
derung (סוד העבור). Sie führten darauf die Bestimmungen der Leviratshehe
zurück. Durch die Ehe des überlebenden Bruders mit der kinderlos gebliebenen
Wittwe soll die Seele des verstorbenen Bruders wiedergeboren werden. Das
ist das Mysterium der Schwagerehe, (סוד היבום). Davon spricht auch der Verf.
des kabbalistischen Commentars zu Canticum, also Uriel oder Esra. (Vergl.
darüber das Gedicht von Nachmani in seinem Hiob-Commentar zu c. 32.) Es
gibt also nach dieser Lehre alte und neue Seelen (vergl. o. S. 387). Auch
der Neuplatonismus und namentlich Proclus hatte diese Lehre: daß reine
Seelen, die nicht schon im Leibesleben waren, nur selten zur Erde steigen; die
meisten Seelen dagegen sind bereits schon früher dagewesen und durch Ver-
schuldung wieder geboren. (Vergl. Zeller, Geschichte der Philosophie III. 2
S. 944). Nachmani und spätere Kabbalisten beschränkten die Seelenwanderung
auf dreimaliges Wiedergeborenwerden und wendeten darauf den Vers Hiob
33, 29: והן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר an. Die Messiasseele soll
die letzte sein von denen, welche aus dem Pleroma (אוצר הנשמות) zur Erde
gelangen. Ein frommer Wandel kann daher das Erscheinen des Messias
fördern, so wie ein sündhafter es verzögert; denn wenn stets die alten Seelen
wiedergeboren werden, was durch Sündhaftigkeit geschieht, so kann die Seele
des Messias nicht in das irdische Dasein treten. (Vergl. darüber Schem-Tob
Emunot VII, I). So weit die Lehre der Kabbala in allen ihren Ver-
zweigungen.

Es kann nach dem Vorausgeschickten nicht zweifelhaft sein, daß die Kabbala
erst zur Zeit entstand, als die Bewegung gegen die maimunische Richtung im
Judenthume anfang, und daß sie gegen dieselbe reagiren wollte. Woher die
ersten Kabbalisten, sei es Isaaq der Blinde oder ein Anderer, ihre, dem Neu-
platonismus entlehnten Grundprincipien bezogen haben, kann noch nicht mit
voller Gewißheit angegeben werden. Daß die Kabbalisten keine Scheu trugen,
philosophische Ideen der Zeitphilosophie aufzunehmen, beweist eine schlagende
Stelle im Commentar zu Canticum, wo der Verf. sich mit der platonischen
Ansicht: Gott habe die Welt aus einem hylischen Stoffe geschaffen, befreundet
und den Einwurf beseitigt, als werde damit die Ohnmacht Gottes angenommen,
daß er nicht aus Nichts habe schaffen können. Denn es bekunde keineswegs
die Ohnmacht Gottes, daß er nicht das Unmögliche geschaffen habe, z. B. daß
die Diagonale eines Quadrats einer seiner Seiten gleich sei, oder daß zwei
Gegensätze zu einer und derselben Zeit stattfinden sollten (daf. 6a): והוא על דעה
אפלטון האומר כי שוא הוא שימצא הבורא דבר מלא דבר, כי יש חומר נמצא והוא על דרך
משל בחומר ליוצר או ככדור לנפח ויצויר ממנו מה שירצה. כן הבורא ית' יצר מן החומר שמים

4.

Das Martyrium von Landa und Fulda.

Zunz hat, um einen vollen Eindruck von dem Blut- und Thränenstrom in der mittelalterlichen jüdischen Geschichte zu geben und dadurch das Verständniß der synagogalen Gebete mit ihren Seufzern zu erleichtern, Leidensannalen angelegt und die Judenverfolgungen und Martyrien Jahr für Jahr vom ersten Kreuzzug und noch früher bis in die letzte Zeit registrirt (synagogale Poesie, S. 19—58). Er wollte, wie er sich so schön ausdrückt, mit dem „Trauergange“ durch die Jahrhunderte die Thatsache constatiren, „daß die Geschichte der europäischen Juden größtentheils nur eine Reihe von Experimenten enthält: welche die Feinde dieser Unglücklichen, um sie zu vertilgen, angestellt haben.“ Er wollte „die Motive des Zorns und der Erbitterung erklären“, welche in den poetanischen Kinot und Selichot vorkommen, wollte „die Quelle der Thränen öffnen, die Schmerzen und Wunden zeigen, die Leiden fühlbar, die Flüche hörbar machen.“ Der Werth solcher martyrologischen Annalen besteht natürlich in ihrer Genauigkeit und Geschichtlichkeit, die Zunz' Gelehrsamkeit auf diesem Gebiete nicht vermissen läßt. Daß auch hin und wieder Mißgriffe vorkommen, schmälert das Verdienst dieser großartigen Zusammenstellung keineswegs und liegt in dem dornenvollen Gegenstand und in der Zerstretheit der Quellen. Diese nur gerechte Anerkennung darf jedoch die Kritik nicht hindern, Berichtigungen in diesen Annalen anzubringen. Hier will ich ein Martyrium, das zu seiner Zeit viel Aufsehen gemacht und den Kaiser Friedrich II. veranlaßt hat, eine Commission von Rechtsgelehrten zusammentreten zu lassen, um zu entscheiden, ob die Anschuldigung des Menschenblutgebrauches gegen die Juden gerechtfertigt sei, ins Licht setzen, weil es Zunz ganz und gar in Abrede gestellt hat. Dieser bemerkt nämlich (das. S. 29): Im Jahre 1236, berichtet Trithemius (Verf. der Chronik Hirsaugensis), haben die Juden in Fulda einige Christenknaben in einer Mühle hingerichtet; die Schuldigen wurden verbrannt. Der Abt schickte dem Kaiser Friedrich, bei welchem die Juden klagten, zum Beweise die Leichen nach Hagenau. Nach Schannat haben die Juden fünf Knaben ermordet, wofür 34 Juden mit dem Schwerte erschlagen wurden. „Beide melden die Unwahrheit.“ Zunz verlegt nach drei übereinstimmenden Selichot dieses Martyrium von 1236 auf Ende 1234 und Anfang des folgenden Jahres, wobei viele Juden einfach ermordet und acht gelehrte Männer gemartert und zum Tode verurtheilt wurden. Hier hat Zunz ein Martyrium für ein anderes substituirt und mit Unrecht das von Fulda 1236 gelegnet.

Denn nicht Trithemius und Schannat sind die ersten Quellen für das Martyrium von Fulda, sondern zwei Zeitgenossen: der anonyme Verf. der *Annales Erfordenses* (bei Perz *monumenta Germaniae XVI. p. 31*) und ein anderer Anonymus bei Urstifius (*Germaniae historici II. p. 91*). Durch sie sind Faktum und Datum über alle Zweifel constatirt. Der Erstere referirt: 1236 Hoc anno 5 Kal. Januarii in Fulda Judaei utriusque sexus 34 a cruce signatis Christianis sunt perempti, quoniam duo ex iisdem Judaeis in Sancto die Christi (natali) cujusdam Molendinarii extra muros habitantis . . . quinque pueros miserabiliter interemerant, ac ipsorum sanguinem in saccis cera linitis susceperant igneque domui supposito recedentes, cujus rei veritate comperta et ab ipsis reis

נצח על השמינית האהוב ר' יצחק . . קופין כמול עירף שלח בו בחרון אפו. ויהי ביום השלישי לטהרתם הציית כוחם האור ושרף גייתם. Aus dieser Selicha ergibt sich die Differenz, daß einige der acht Märtyrer erst am 12. Schebat hingerichtet wurden. Wir haben es also hier mit dem Martyrium von Lauda und dem benachbarten Bischofsheim zu thun und nicht mit dem von Fulda, welches elf Monate später stattfand. Landshut hat in seinen Amuda Aboda, nach Junz' Vorgang, Lauda und Fulda zusammengeworfen. Der Irrthum beruht auf der hebräischen Schreibweise. Hängt sich nämlich zufällig an das Wort לודא ein ו an und das aus der Mitte fällt aus, so ist die Verwechslung von Lauda und Fulda leicht.

5.

Das Datum der ersten Verbrennung des Talmud in Frankreich.

Obwohl das Datum, an dem zum ersten Male der Scheiterhaufen für den Talmud in Paris angezündet wurde — ein Faktum, das den Zeitgenossen denkwürdig schien — in jüngster Zeit Gegenstand gelehrter Untersuchung geworden ist, so vermißt man noch immer kritische Gewißheit hierüber, weil die christlichen und jüdischen Quellen darüber noch nicht confrontirt worden sind. Jüdischerseits wird das Jahr 1244, christlicherseits dagegen das Jahr 1240 als dasjenige Datum angenommen, an dem zuerst viele Wagen mit Talmudexemplaren auf Befehl des Königs Ludwig des Heiligen verbrannt wurden. Welches ist das Richtige? Das Erstere stammt, wenn auch nicht von einem Augenzeugen, so doch aus durchaus glaubwürdiger Quelle. Zibkia b. Abraham, Verf. des Sammelwerkes über Ritualien (שבלי לקט), der in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts geblüht hat, berichtet aus seiner Jugenderinnerung oder aus Tradition von älteren Lehrern, daß die französischen Rabbinen den Freitag der Perikope חקת zum Fasttage eingesetzt haben, weil im Jahre 1244 eine Menge Talmudexemplare verbrannt wurden. Der Passus fehlt zwar in der Edition des Schibole Leket, ist aber in einer Handschrift erhalten und ist auch in das nach demselben gearbeitete Buch תהיה No. 58 übergegangen (vgl. Schorr in Zion I. p. 94 Note). Die Stelle lautet: ועל שאנו עוסקין בהלכות העניית ובענין שריפת התורה כהבנו זה לומר מה שאירע בימינו . . . ונשרפה תורה אלהינו בשנת ה' אלפים וד' לבריאת העולם ביום ששי פרשת חקת בעשרים וארבעה קדנות מלאים ספרי התלמוד והלכות והגדות בצרפת כאשר שמענו לשמע און. וגם מן הרבנים שהיו שם שמענו ששאלו שאלת חלום אם גזירה היא מאת הכורא והשיבו להם: ודא גזירה אירחא, ופירשו ביום ו' פרשת חקת היא הגזירה. ומאותו יום ואילך קבעוהו יחידים עליהם להתענות בכל שנה ושנה ביום ו' של פ' חקת ולא קבעוהו לימי החדש. Freitag in der Woche der Perikope חקת fiel auf den 9. Tammus = 17. Juni 1244. Eine so bestimmte Datumsangabe verdiente allerdings vollen Glauben, wenn sich nicht von anderer Seite Bedenken dagegen erheben würden.

Aus einem Ermahnungsschreiben des Papstes Innocenz IV. an den König Ludwig, das Mai 1244 ausgestellt ist, geht nämlich hervor, daß der Talmud bereits vorher verbrannt worden sei. Dieses päpstliche Schreiben, welches noch gar nicht in Betracht gezogen worden ist, lautet in extenso: Ad Ludovicum Francorum regem . . . Et licet dilectus filius cancellarius Parisiis, et doctores regentes Parisiis in sacra pagina et mandato felicis recordationis Gregorii papae, tam praedictum abusionis librum (quem Talmud Hebraice nuncupantur), quam alios quosdam cum omnibus glossis suis perlectos in parte ac examinatos, ad confusionem

perfidiae Judaeorum publice coram clero et populo incendio concremarint, prout in literis eorum perspeximus contineri, quibus tu ut tanquam catholicus rex et princeps christianissimus impendisti super hoc auxilium congruum et favorem . . . Quia tamen nondum Judaeorum ipsorum abusio profana quievit, nec adhuc dedit eis vexatio intellectum, celsitudinem regiam attente rogamus et obsecramus . . . ut qui excessus hujusmodi detestabiles et enormes . . . prout pie incepisti laudabiliter persequendo faciens debita severitate percelli, tam praedictos abusionis libros reprobatos per doctores eosdem, quam generaliter omnes cum glossis suis . . . mandes per totum Regnum tuum, ubicunque reperiri poterant, igne cremari. Datum Laterani V. Idus Maji, anno primo (Mansi concilia XXIII. p. 591, Raynaldus Annales ecclesiastici ad annum 1244 No 42). Da Innocenz IV. den päpstlichen Stuhl den 24. Juni 1243 bestieg, so ist dieses Schreiben den 11. Mai 1244 erlassen, und dieses beruft sich darauf, daß schon früher der Talmud „mit den Glossen“, d. h. mit Raschi und Tossafot dazu, verbrannt worden sei. — Hier ist zwar das Jahr des Verbrennens unbestimmt gelassen, der anonyme Verf. der Annales Erfordenses, der in demselben Jahrhundert geschrieben, giebt aber ganz bestimmt das Jahr 1242 für das Faktum an: Circa festum St. Michaelis (eodem anno = 1241) rex Franciae . . . nimiam studii sui jactantiam 24 carratas librorum suorum Parisiis incendio jussit cremari. Daß hier von Juden und vom Talmud die Rede ist, ist leicht zu erkennen; die betreffenden Wörter waren aber in dem Codex, aus dem Mansi in einer Note zu den citirten annales eccles. p. 313 den Passus entnommen hat, nicht leserlich und sind auch bei Perz. XVI. p. 34 defect. Aus der Angabe des zeitgenössischen zelotischen Dominicaners Thomās Cantipratensis scheint sogar hervorzugehen, daß der erste Scheiterhaufen für den Talmud noch früher angezündet wurde. Die Sache ist also nicht so leicht, wie es sich einige Historiker mit der Fixirung dieses Datums gemacht haben.

Um nun das Jahr zu ermitteln, ist es nöthig, die Aktenstücke, welche von der Verhandlung über die Achtung des Talmuds zwischen den Päpsten, den Regenten Europas und dem Clerus vorhanden sind, zusammenzustellen. Denn die Geschichte hat einige Jahre gespielt. Die Anregung dazu ging von dem Convertiten Nikolaus Donin aus, der als Ankläger des Talmud 1239 vor dem Papst Gregor IX. auftrat. Die Aktenstücke darüber sind gesammelt in Duetif und Ethards scriptores ordinis Praedicatorum I. p. 128 und in Ethards St. Thomae summa suo auctori vindicata, daraus im Auszug mitgetheilt in Acta sanctorum zum 25. August p. 359 fg. Dort heißt es: Tempore Gregorii papae quidam conversus Nicolaus nomine, dicto summo pontifici intimavit, quod Judaei lege veteri non contenti immo prorsus eandem praemittentes affirmant, legem aliam, quae Talmud i e doctrina dicitur, dominum edidisse ac verbo Moysi traditam . . . cujus volumen in immensum excedit textum bibliae . . . in quo tot abusiones et tot nefaria continentur, quod pudori referentibus et audientibus sunt horrore, et hanc esse causam praecipuam quae Judaeos in sua perfidia retinet obstinatos. In Folge dieser Anklage erließ der Papst ein Handschreiben an die Kirchenfürsten, daß sie mit Hilfe des weltlichen Armes die Talmudexemplare am ersten Sabbat in den nächsten Fasten (1240) sähsiren lassen und den Dominikanern und Franziskanern übergeben sollten: Si vera sunt quae de Judaeis in regno Franciae et aliis provinciis commoran-

tibus asseruntur. nulla de ipsis esset poena sufficiens sive digna. Ipsi enim lege veteri non contenti, affimant legem aliam, quae Talmud . . . dicitur etc. (wie oben). Fraternitatem vestram monendam diximus . . . quatenus primo sabbato quadragesimæ proximæ venturæ mane quando, Judaei in Synagogis conveniunt, universos libros Judaeorum vestrae provinciae capi et apud fratres Praedicantes et Minores faciatis fideliter conservari.

Das Schreiben an den Bischof von Paris übergab Gregor IX. Nikolaus selbst zum Ueberbringen, weil dort die Hauptschlacht gegen den Talmud geliefert werden sollte. Literas nostras ad negotium super libro Judaeorum tibi ac collegis tuis a nobis commissum spectantes tibi ex parte nostra per dilectum filium Nicolaum, quondam Judaeum, latorem praesentium, praesentandas . . . devote recipiens ipsas venerabilibus fratribus archiepiscopis Franciae, Angliae, Castellae ac Legionum et Portugalliae regibus illustribus desinatas a nobis transmittas, cum videris expedire. Wie an die Könige, so schrieb der Papst (20. Juni) auch an die Provinzialen der beiden Orden, sich die Schriften der Juden ausliefern zu lassen und sie nach Befund zu verbrennen. Quatenus universos Judaeos in regno Franciae, Angliae, Aragoniae, Navarrae, Castellae et Legionum ac Portugalliae commorantes ad exhibendos omnes libros suos facientes compelli brachio seculari, illos quos invenitis errores hujusmodi contineri, faciatis incendio concremari. Datum Laterani XII. Kal. Julii post pontificatum anno XIII. — Was weiter geschehen ist, referirt der Kanzler Ddo von Paris, welcher diese Correspondenz zur Erinnerung mittheilt, um das Anathema gegen den Talmud nicht rückgängig machen zu lassen: Omnia vero, quae interclusa fuerant (nempe 25 articuli in Talmud) sub bulla et singula in praedictis libris in praesentia . . . Galteri archiepiscopi Senonensis et venerabilium patrum Parisiensis (et) Silvanectensis episcoporum et fratris Gaufridi de Blevello, Capellani vestri tunc Parisiis degentis et aliorum magistrorum Theologiae et etiam magistrorum Judaeorum, qui praedicta in libris suis contineri confessi sunt in praesentia praedictorum. Facta enim diligentij examinatione inventum est, quod dicti libri erroribus erant pleni.

So weit die Vorbereitung zum Autodafé für den Talmud. Ueber die eigentliche Ausführung berichtet der Mönch Thomas Cantipratensis (de apibus p. 16), er erzählt, daß ein hochgestellter Geistlicher sich beim König zu Gunsten der Juden verwendet habe, und noch andere interessante Nebenumstände: Rex Franciae Ludovicus anno circiter 1239, instigante fratre Henrico dicto de Colonia ordinis Praedicatorum . . . sub poena mortis congregari fecit Parisiis nefandissimum librum Judaeorum, qui Talmud dicitur . . . Hujus itaque libri diversa exemplaria ad comburendum Parisiis delata sunt. Plentes ergo Judaei adierunt Archipraesulem, qui regis consiliarius summus erat, et pecuniam ei pro conservatione librorum innumerabilem obtulerunt. Qua corruptus, regem adiit et ad voluntatem suam juvenilem animum mox invertit. Redditis ergo libris Judaei solemnem agi constituunt omni anno, sed in vanum, aliud spiritu Dei ordinante. Revoluto enim anno die certo et ipso loco, quo libri execrabiles redditi sunt Judaeis, hoc est in Viceniis prope Parisiis dictus archiepiscopus ad consultationem regis veniens diro viscerum dolore correptus est, et eadem die cum ejulatu maximo vitae finem

accepit. Fugit autem rex de loco cum tota familia, nimium verens, ne cum archiepiscopo divinitus feriretur. Nec multo post, ut prius instigante dicto fratre Henrico Judaeorum libri congregati sunt sub mortis poena et in maximo multitudine sunt combusti. Nota autem lector, quod omnes Orientales Judaei haereticos et excommunicatos reputant hos Judaeos, qui contra legem Moysis et prophetas hunc librum . . . Talmud . . . recipiunt et conscribunt, et tamen Archipraesul legis Christi talem defendit. Obwohl der Mönch Thomas kein sehr zuverlässiger Schriftsteller war, vielmehr alle Vorgänge nach der Enge seiner klösterlichen Zelle beurtheilt hat, so ist seine Angabe doch nicht ohne weiteres zu verwerfen, zumal er Zeitgenosse der Begebenheiten war und damals vielleicht gar in Paris weilte. Jakob Ekhard's Kritik, daß Thomas' Relation im Widerspruch mit Odo's Referat stände, die erstere daher keinen Glauben verdiente, ist wohl begründet. Ein Aufschub zwischen der Verordnung des Papstes Gregor, den Talmud zu verbrennen, und der Ausführung hat jedenfalls stattgefunden. Das bezeugen sogar die Akten über dieses Factum in einem Codex der Sorbonne, woraus Ekhard seinen Bericht geschöpft hat: daß der König die Frage, ob der Talmud zu verbrennen sei, einige Zeit ventilirt hatte, bis er sich endlich entschloß, Censoren zur Prüfung zu ernennen: . . . Quod cum super combustione librorum Talmud . . . coram Christianissimo rege nostro Ludovico causa fuisset aliquamdiu ventilata tandem dedit nobis alios auditores videlicet archiepiscopum Senonensem, episcopum Silvanectensem, cancellarium Parisiensem (Odonem), in Scriptores ordinis Praedd. l. c. p. 129. Zweimal sind also Prüfungen mit dem Talmud vorgenommen worden, die erste unmittelbar nach der Confiscirung der Talmud-Exemplare, und die andere, genauer eingehend (facto etiam postea diligenti examine, wie sich der Kanzler Odo ausdrückt), erst später. Wozu wäre eine zweite, genauere Prüfung und eine zweite Berufung einer Commission nöthig gewesen, wenn die Talmudexemplare nach der ersten Confiscation verbrannt worden wären? Die erste Prüfung hing, wie es scheint, mit der Disputation zusammen, welche der französische Hof zwischen Nikolaus Donin und vier französischen Rabbinen veranstalten ließ, wovon die disputatio Jechielis cum Nicolao handelt. Diesen Zusammenhang deutet der Sorbonner Codex (bei Duetif und Ekhard an): Statuta itaque die nobis, vocatisque peritioribus Judaeorum magistris coram se citatis, coeperunt inquirere super praemissis veritatem. Diese Disputation, welche, wie die Einleitung angiebt, durch Nikolaus und seine Denunziation angeregt wurde: כי נתבולל כעמים ונקרא שמו ניקולש המן ומראשית היה שמו דונן לא יהיה לו נין . . . ויציא את דבתו אל המלך ואל היקוש והחובלים והגמנים פלילים בעיר פרישו — fand statt 1240, Montag in der Woche der Pericope בלק, den 20. Tammus = 25. Juni.

Gehen wir jetzt an die Ermittlung der Daten für die angegebenen Thatfachen. Juni 1239 erließ Papst Gregor die Bulle, den Talmud während der Fastenzeit des nächsten Jahres zu confisciren. Es läßt sich denken, daß der Befehl nicht eher zur Ausführung kam. Wenn nun Thomas angiebt, die

¹⁾ Die Wagenfeil'sche Ausgabe des וכו' ist sehr fehlerhaft, wie ich mich durch Vergleichung mit einer Handschrift in der Hamburger Stadtbibliothek überzeugt habe. Gleich der Anfang lautet im Mf. anders. Leider ist dieses auch gegen Ende defekt und unleserlich. — Die יקוש sind die Jakobiner oder Dominikaner von Paris, die חובלים Cordeliers.

Exemplare wären ungefähr 1239 saisiert worden, so war er eben in Betreff des Jahres zweifelhaft. Unmittelbar nach der Confiscation derselben (Winter 1240) haben wohl die Pariser Juden jene Schritte gethan, durch Vermittelung eines Erzbischofs die Zurückerstattung der Exemplare zu erwirken. Jedenfalls ist ein Aufschub eingetreten. Durch den Tod dieses Prälaten oder durch den Eifer des Nikolaus und des Heinrich de Colonia wurde die Achtung des Talmud von Neuem angeregt. Wenn der den Juden günstig gestimmte Erzbischof Walter Cornutus gewesen sein soll, wie Bulaeus (hist. universit. Paris III. 177) annimmt, so erfolgte dessen Tod 21. April 1241, und von diesem Tage an wäre die Wendung anzunehmen. Das *revoluto anno* bei Thomas ist jedenfalls als Ausschmückung anzusehen. Die Disputation fand im Sommer 1240 statt. Mag sich nun die zweite Prüfung durch die Bemühung der Juden bis zum nächsten Jahre hingeschleppt haben, bis 1241; jedenfalls bleibt es auffallend, daß der Scheiterhaufen erst drei Jahre später angezündet worden sein sollte, während das Urtheil lange früher gesprochen war. Die Voraussetzungen der Bulle Innocenz IV., sowie die deutliche Angabe der Erfurter Annalen für das Jahr 1242 haben also eine Stütze an dem Umstande, daß der Urtheilsspruch über den Talmud spätestens 1242 gefällt wurde. Das Datum bei Zidkija in Schibole Leket dagegen hat das Alles gegen sich. Man müßte annehmen, daß sich Zidkija im Datum geirrt hat, oder daß die Zahl ב' ה' von Kopisten in ה' ה' corrumpt worden ist. Das Datum für die erste Verbrennung des Talmud in Paris 1242 hat demnach mehr Wahrscheinlichkeit. Daß in allen diesen Urkunden von dem ersten Akt die Rede ist, braucht kaum erinnert zu werden.

Das Monatsdatum bei Zidkija, Monat Tammus, steht jedenfalls fest. Denn es wird auch durch die Zionide des R' Meir von Rothenburg bezeugt. Die Elegie שאלי שרופה in der Kinot-Sammlung gehört nämlich entschieden demselben an, wie Junz mit Recht annimmt (Synagogale Poesie S. 310, Nitus S. 143) obwohl einige Ausgaben die Ueberschrift haben: שיסדה ר' מאיר קנה ו; vergl. Landshtut Amude Aboda p. 161. Die Ueberschrift: קנה ו; bezieht sich ohne Zweifel auf die Verbrennung des Talmud, wie einige Verse deutlich angeben: אך יערב לחכי אכול אחרו דמותי אשר אספו שלליך . . . על שרופת התורה הגרי לבוש שק עלי התבערה אשר יצתה אל הוק רחובה כנחתה ושרפו שלל עלי לחלק וספתה את תלולך. Nun giebt diese Zionide den vierten Monat an, in dem das Unglück die Thora traf, die im dritten Monate geoffenbart worden:

חודש שלישי והוקשר הרביעי להשחית חמדתך וכל יוצי בליליך.

Noch ist zu bemerken, daß Ludwig der Heilige ein besonderes Dekret erlassen haben muß, daß der Talmud auch künftighin verbrannt werden sollte. Denn in einem Dekrete vom December 1254 heißt es: *Ceterum ordinationem factam in perpetuum de Judaeis observari districte precipimus, quae talis est: Judaei cessent ab usuris et blasphemiiis, sortilegiis et characteribus et tum (tam) Talibus (Talemus, Talmit = Talmud) quam alii libri, in quibus inveniuntur blasphemiae, comburantur, et Judaei qui hoc servare noluerint expellantur et transgressores legitime puniantur* (bei de Laurière *ordonances des rois de France de la troisième race* I. p. 75 No. 32). Gillel von Verona deutet es ebenfalls in seinem Sendschreiben an: ואז יצאה גזירה שלא ילמדו עוד ספרי התלמוד בגלוי עד היום. Gillel's Angabe, daß der Talmud in Paris zum ersten Male in kaum 40 Tagen nach dem Verbrennen der maimunischen Schriften (1233) verbrannt wurde, beruht auf nichts weiter als auf einer Sage, die sich später ausgebildet

hat, um das Letztere als Strafe für das Erstere zu bezeichnen. Vergl. darüber Dr. Levin, die Religions-Disputation des R' Jehiel von Paris 1240. Frankel-Graetz, Monatschr. Jahrg. 1869. S. 97 fg. Loeb in der Revue des Etudes Juiv. I., II. und III.

6.

Die jüdischen Naturforscher am Hofe Alfonso's des Weisen.

Der sogenannte astronomische Congress, den der weise Alfonso berufen und dem er selbst präsidirt haben soll, ist eine plausibel zugestuzte Fiction, die Romanus de la Higuera durch seine historia toletana oder einen von ihm mißverstandenen Prolog und Epilog zu astronomischen und astrologischen Werken aus der alfonsinischen Zeit in die Weltgeschichte eingeführt hat (vergl. den Nachweis o. S. 116), und die nicht sobald aus ihr verschwinden wird. Der geistvolle Autor der spanischen Literaturgeschichte Ticknor und der ziemlich vorurtheilsfreie, moderne Geschichtschreiber Spaniens Don Modesto Lafuente behandelten den astronomischen Congress noch immer als eine so ausgemachte Thatsache, daß sie es gar nicht für nöthig hielten, die Quellen einer kritischen Prüfung zu unterwerfen. Das ist aber nicht die einzige Fiction in der Literaturgeschichte der Alfonso'schen Zeit. Ein Literaturhistoriker, in dessen Ader jüdisches Blut floß, und dessen unvertilgbarer jüdischer Patriotismus ihn bewog, die Leistungen jüdisch-spanischer Schriftsteller gegenüber deren Berennung und Berachtung besonders hervorzuheben, Joseph Rodriguez de Castro, hat in seiner bibliotheca espanola de los escritores Rabinos espanoles (Madrid 1781) unter vielen anderen Mißgriffen einen jüdischen Astronomen und Astrologen an Alfonso's Hof eingeführt, der seitdem in der jüdischen Literaturgeschichte figurirt, aber sein Dasein einem Mißverständnisse verdankt. Jehuda Mosca, der Kleine, hat nie existirt und hat lediglich eine Corruptel zu seiner Mutter.

Zacuto, der, selbst Astronom, sich nach jüdischen Astronomen aus der älteren Zeit umgesehen hat, kennt bloß zwei aus dem alfonsinischen Zeitalter: Isaaq Ibn-Sid, Vorbeter in Toledo, welcher die alfonsinischen Tafeln angelegt hat: ואז (בימי המלך דון אלפונסו) החכם ר' יצחק בן סיד חון טולטולה תקן לוחות צבא השמים בדקדוק גדול על פי פקדת המלך והם הנקראים וזו אלפונשו Jehuda b. Mose Kohen, ebenfalls aus Toledo, welcher das arabische Werk eines Astronomen Abd al-Raheman al-Sufi-Abul-Husein (vgl. Steinschneider, die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters. S. 616, 979—80) über 1022 große Fixsterne aus dem Arabischen ins Castilianische übertragen hat: ובשנה הדי' למלכו שנת י"ו לפרט צוה (המלך אלפונסו) להחכם ר' יהודה בן משה הכהן בטולטולה להעתיק ללשון לעז הספר הנכבד שעשה אבן אל הסן מן הישמעלים בענין האלה וכ"ב ככבים גדולים. Diese zwei Namen muß man festhalten, um sich aus dem Gewirr von Corruptelen bei de Castro zurecht zu finden. Isaaq, nach spanischer Aussprache Zag oder Cag, kommt in den spanischen Codices astronomischer Schriften bei de Castro auch unter der Form Rabisag, d. h. Rabbi Zag vor. So das. I. p. 148 b. Der König Don Alfonso spricht in der Einleitung: mandamos a nuestro sabio Rabizag el de Toledo que lo (un instrumento Armillas) fisesse bien complido. Er wird als Autor von Schriften über Anfertigung von Wasseruhren, Quecksilberuhren, von Stundenzeigern und andern

Schriften angeführt (das. p. 144a, 156a, 157b, 138a, 134a). Im Prolog einer Uebersetzung eines astronomischen Werkes von Sarkel heißt es, der König habe es zum zweiten Male übersetzen lassen: *Despues mandalo trasladado: otra ves en Burgos mejor e mas complida mientras a maestro Bernaldo el Arabigo e a don Abraham su alfasan en el anno XXVI del su regno . . . era de Cesar 1315.* Das Wort *alfasan* bedeutet im Spanischen eben so viel wie *alhassan*, d. h. *חֲסִין*. Da nun *Izaak Ibn-Sid Chasan* war, so muß man in diesem Passus eine Lücke annehmen, was ohnehin nöthig ist, da doch schwerlich der Astronom oder Uebersetzer der *Chasan* oder Vorbeter des Königs *Alfonso* gewesen ist. Es muß also ergänzt werden: *mando trasladador . . . a don Çag figo de Abraham su sabio, alfasan,* wie *Çag* oder *Izaak* oft genannt wird: Weiser des Königs, oder sein Weiser. Es gab also keinen Astronomen *Abraham* an *Alfonso's* Hof, wie *de Castro* (das. p. 117a und II. 647a) behauptet, sondern *Abraham* war lediglich der Name von *Çag's* Vater. Ob dieser *Çag* den Beinamen *Surjurmenza* führte, wie derselbe unzuverlässige Autor angiebt, ist mehr als zweifelhaft. (Vergl. *Stein- schneider a. a. O. S. 617.*)

Noch mehr Corruptelen als bei diesem Astronomen *Izaak* kommen bei *Jehuda b. Mose Kohen* in den *Codices* vor, aus welchen *de Castro* Auszüge gemacht hat, und daher noch mehr Mißverständnisse bei dem Letzteren. Zunächst soll constatirt werden, daß dieser *Jehuda*, der Uebersetzer des Werkes über die Fixsterne, zugleich Leibarzt des Königs *Alfonso* war. In einem Buche über die Sphäre (*la Espera*) von *Costa b. Lufe* heißt es im Vorworte (das. I. p. 119a): *Et fiso este Libro en Arabigo et despues mandolo trasladar de Arabigo en lenguaje castellano el Rey don Alfonso . . . a mestre Juan daspaso clerigo (l. Daspa so clerigo) ea hyuda El Coem Sohalaquin d. h. e a Yuda el Coen so alaquin, „sein Arzt“.* Aus dem arabischen Worte *חֲסִין*, *חֲסִין* entstand bekanntlich das spanische Wort *haquin*, *faquin*, *alhaquin*. Wenn nun der König zum Schlusse des Werkes sagt (das. p. 122b): *mandamos (nos Rey don Alfonso) a don Mosse nuestro Alfaquin que lo fisesse,* so muß man hier eine Lücke annehmen: a don *Yehuda fijo Mosse*, d. h. *Jehuda b. Mose*. Zum Schluß eines *Codey* heißt es (das. 117): *Este libro fue sacado de uno, quel (que el) Rey don Alfonso deseno (deceno) mandó traducir de Caldeo y Arabigo en lengua castellana Ayuda el cohem so Alhaquin et Guilen Arremon Daspa so clerigo en la hera (era) de 1294 y emendado por el dicho Rey en el lenguaje En lo qual ayudaron Maestro Johan de Mesina y Johan de Cramona y el sobredicho ea (l. e.) Yehuda ea Samuel en . . . 1278 Chr.* Es ist also wiederum derselbe *Juda*, welcher ein Werk, das ursprünglich chaldäisch gewesen, aus dem Arabischen übersezt hat. Man kann daraus beurtheilen, welche Gedankenlosigkeit dazu gehört, daß *de Capro* aus *Juda filius Mosse* eine ganz andere Persönlichkeit, einen *Jehuda Mosca* gemacht hat. Von einer Uebersetzung der Astrologie des *Ali Ibn-Ragel* heißt es in einem *Codey* (das. 114b): *Hic est liber magnus . . . quem Juda filius Mosse de praecepto Domini Alfonsi . . . transtulit de arabico in idioma maternum et Alvarus . . . transtulit de Ydiomate materno in latinum.* Freilich lautet die Ueberschrift eines anderen Buches: *Hic est liber magnus . . . quem Yehuda filius Musce precepto Domini Alfonsi . . . transtulit de arabico in maternum vel hispanicum ydioma* (das. 115a). Allein jedes Kind erkennt, daß *Juda* der Sohn des *Mosse* und

des Musce einerlei ist und die Verschiedenheit nur auf verschiedener Schreibweise beruht. Dennoch sprechen nicht nur de Castro, sondern auch neuere Literaturhistoriker von einem Jehuda Mosca, als verschieden von Jehuda b. Mose Kohen. Denn auch der Prolog zu einer Schrift über die (astrologische) Eigenschaft der Steine, angeblich aus dem Chaldäischen ins Arabische übertragen, die von Juda Mosca ins Castilianische übersetzt worden, hat keinen anderen Uebersetzer im Sinn, als eben Jehuda b. Mose Kohen, Leibarzt, Astronom und Astrolog des Königs Alfonso. Die Stelle lautet im Original (daf. p. 106 a): El des que este libro tuvo en su poder (el Rey) fisolo leer a otro su Judio que era su fisico e disienle Yhuda Mosca el menor que era mucho entendudo en la arte de Astronomia e sabio e entendio bien el aravigo e el latin. Et desque por este Judio su fisico ovo entendido el bien e la grand pro que en el yazie, mandogelo trasladar ae aravigo en leguaje castellano etc. Dieser Prolog scheint mir aus späterer Zeit zu stammen. Denn die Angabe, daß Jehuda Mosca, d. h. wie wir ohne Weiteres annehmen können, Jehuda b. Mose Kohen, auch Lateinisch verstanden habe, ist sehr verdächtig. In den oben citirten Quellen aus der alfonsoinischen Zeit wird ausdrücklich bemerkt, derselbe habe Schriften lediglich ins Castilianische übersetzt und andere (Christen) daraus ins Lateinische, was eben voraussetzt, daß er nicht Latein verstanden hat. Auch der Beiname „der Kleine“ (el menor) scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen, begangen von einem, der so viel Hebräisch verstand, um Schnitzer machen zu können. Derselbe mag nun den Beinamen יהודה falsch gelesen, הקטן daraus gemacht und diesen Beinamen dem Jehuda Mosca oder Jehuda b. Mose aus Toledo beigelegt haben. — Der Codex bei de Castro spricht noch von einem dritten jüdischen Astronomen an Alfonso's Hofe: Samuel Levi. Derselbe war mit Jehuda an einer Uebersetzung betheiligte (s. oben) und hat eine Schrift über Anfertigung einer Kerzenuhr (relogio de la candela) verfaßt (daf. p. 156 b). Der König spricht in der Einleitung dazu: a Samuel el Levi de Toledo, maestro Judio que fisiesse este libro etc.

7.

Die messianische Apokalypse von den Mongolen.

Die Apokalypsen-Literatur, welche einen Einblick in die von Hoffnungen und Befürchtungen erzeugte innere Stimmung gewährt, hat sich im jüdischen Kreise eine geraume Zeit hindurch fortgesetzt. Ich habe auf die nicht wenigen apokalyptischen Schriften aus verschiedenen Zeiten aufmerksam gemacht, (Frankel Monatschrift, Jahrg. 1860—61, Geschichte Bd. V. Note 17. Bd. VI. S. 65). Eine junge Erscheinung dieser Literatur scheint mir das von Jellinek aus einer Handschrift edirte „Gebet des Simon b. Jochai“ שמעון בן יוחאי zu sein (Bet-ha-Midrasch IV. 117 ff.). Um die Abfassungszeit dieser Pièce zu fixiren, muß man das bereits früher bekannte und von Jellinek neu edirte Ende vollständig übereinstimmt. Nach dem Ausmalen des Glanzes in der messianischen Zeit beginnt in diesem offenbar ein neuer Abschnitt (Bet-ha-Midrasch III. p. 81): שמעון אומר עתיד הקב"ה לשרוק לרבורה אשר בקצה ארץ מצרים

und von hier ab lautet der Inhalt ganz so, wie in der Hauptpartie der הפילה רשב"י, so daß beide Texte einander berichtigen können, wo sie fehlerhaft sind. Aus einigen Momenten scheint mir hervorzugehen, daß gerade diese Partie zur Zeit der Mongolen-Eroberung in Asien und Europa geschrieben wurde.

Ich will zuerst die Punkte ins Licht setzen, welche überhaupt von den Mongolen zu sprechen scheinen.

(p. 120): הפילה ד' שמעון בן יוחאי

ביום ההוא יהיה ירוק ה' לזכוב . . . לרבורים אשר בארץ אשר ועושים מלחמה עם האשכנזים (?) ומלך ראשון מנהיג אותם ומוצא שמרד על אדוניהם . . . והוא מורד על אדונו והם מתקבצים אליו ומתקבצים עמהם אנשים שמרדו על אדוניהם ועושים מלחמה עם בני ישמעאל והורגים את גבוריהם ויורשים את ממונם ורכושם והם אנשים כעורים ביותר ולבושים שחורים ויוצאים ממזרח והם מרים ונמהרים וכלם שחורים ובאים מארץ רחוקה . . . ועולים על מרים הרים ישראל ופורצים ההיכל ומכבים הנרות וקורעים הדלתות.

נסתרות דר' שמעון בן יוחאי

ר' שמעון אומר עתיד . . . לרבורה אשר בקצה יאורי מצרים (?) ועושים מלחמה בתוך מצרים (?) והמלך הראשון שמנהיג אותם ומוצאים הוא עבד שמרד על אדונו . . . והוא מורד על אדונו ומתקבצים אליו אנשים שמרדו על אדוניהם ויוצאים במעט ועושים מלחמה עם בני ישמעאל והורגים גבוריהם ויורשים ממונם ואת רכושם. והם אנשים מבוהלים ולבושים שחורים ויוצאים ממזרח והם מהרים ונמהרים . . . ועל מרים ישראל יטלו ויסכרו (?) לפרוץ בהיכל ודלתים יקרו ומרות יכבו.

Diese Beschreibung von außerordentlich häßlichen Menschen, die auf Rossen reiten, aus einem entfernten Lande kommen, mit den Ismaeliten (Mohammedanern) Kriege führen und sie bestiegen, paßt Zug für Zug auf die Mongolen oder Tataren, wie sie die Zeitgenossen ihrer gewaltigen Eroberungen schildern. Unter dem ersten Könige, welcher von seinem Herrn abgefallen ist, und um den sich Rebellen sammelten, kann wohl Temudschin G'ingis-Chan verstanden sein. Die Aufeinanderfolge der vier Könige, welche in der Apokalypse aufgeführt werden, läßt sich um so weniger bestimmen, als der Text defekt scheint und nicht genau angiebt, ob von wirklichen Chans oder lediglich von Feldherren die Rede ist. In dem einen Texte heißt es: מלכים יעמדו עליהם: in dem andern dagegen: שנים נשיאים ושנים סגנים הראשון איש קונדק וממליך מלך כחיו מורען המלוכה. ועוד יעמדו ד' מלכים אחרים שנים מהם נגלים ושנים אחרים יעמדו אליהם. Statt vier werden gar nur drei geschildert. Ein Zug in der Beschreibung des vierten Königs weist auf einen bekannten mongolischen Chan hin. Ich stelle wieder beide Texte darüber neben einander.

הפילה דרשב"י

והמלך הרביעי אוהב כסף וזהב והוא זקן וגבה קומה ויש לו שומא על גדולו של רגלו הימנית ועושה מטבעות של נחושת וטימן אותם תחת פרת עם כסף וזהב והנם גנוזים למלך המשיח.

נסתרות דרשב"י

זהמלך הרביעי שיעמוד עליהם אוהב כסף וזהב והוא איש שחור וגבה קומה זקן וגרגר והורג אותן שהוציאורו וימליכוהו ויעשה ספינות של נחושת וימלא אותם כסף וזהב וטימן אותם תחת מי פרת להצניעם לבניו והם עתידים לישראל

Die eingehende Beschreibung dieses Königs bis auf seine Zehe führt zwar nicht zur Ermittlung desselben, weil wir keine eingehende biographische Beschreibung von der mongolischen Dynastie besitzen; aber der Zug von den Schätzen, welche von diesem Könige verborgen wurden, führt auf Hulagu, G'ingis Chans Enkel, Chan von Persien und Bruder der beiden Großchans Mangu und Kululei. Er war es, welcher die Schätze, die er von der Eroberung Bagdad's, Georgiens, Armeniens und anderer Länder gesammelt hatte, 1268 in eine Festung auf eine Insel des Sees Ormia (Armia oder Maragha in

Adher Baigan) niederlegte und aufbewahren ließ. Vergl. d'Ohsson, histoire des Mongols III. p. 257. Houlagou était maître de sommes immenses prises dans Bagdad et dans les forts des Ismailijens, ou enlevées par les généraux mongols dans le Roum, la Georgie, l'Arménie, le Courdistan et le Lour (Louristan). Il fit bâtir un château fort sur une île escarpée, nommée Tala, qui est située au milieu du lac d'Ormia dans l'Azerbaidjan, où furent déposées ces espèces d'or et d'argent, fondues en balitochs (lingots). — Note das. Selon le Géographe Aboulféda on y mit une garnison de mille hommes, dont le chef était changé tous les ans. — Das. p. 146. Houlagou mourut dans son quartier d'hiver la nuit de dimanche 8 février 1269. Il fut enseveli sur le sommet de l'île de Tala, située au milieu du lac d'Ormia, où il avait fait bâtir une forteresse, qui recélait ses trésors. Eine solche Thatsache von dem Anhäufen unermesslicher Schätze auf einer Insel ist so selten, daß man wohl nicht fehl geht, wenn man sie auf den Mongolen-Chan Hulagu bezieht. Man müßte aber annehmen, daß der Apokalyptiker den Ormia-See mit dem Euphrat verwechselt hat. Die Apokalypse würde demnach zwischen 1258 und 1265 geschrieben sein.

Das נחרתה hat noch einen Zug, der in der andern Quelle fehlt, von den blutigen Eroberungen im Osten und Westen, in Asien und Europa, der wiederum nur auf die Mongolen paßt: הפשע קרן מערכיה (בימי מלך הרביעי) ורזור ומשלה גייסות רבות ובאים והורגים בני מורה וחזר ומשלה גייסות רבות ובאים (מורחית?) (in der Parallele defekt). Der Verfasser hatte wohl geringe Kunde von den Eroberungen der Mongolen in Europa, in Rußland, Polen, Schlesien, Mähren und Ungarn. Darum sind die Züge nur angedeutet. Er war wahrscheinlich ein Orientale. Hulagu's Kriegsthaten hallten in Asien überall wieder. Er eroberte Bagdad (Februar 1258) und machte dem Chalifat ein Ende. Er eroberte Syrien, nahm Aleppo, die Hauptstadt (Januar 1260). Im März desselben Jahres ergab sich Damascus Hulagu's Unterfeldherrn Ritu-Boga (oder Ketbogha), der von da aus ganz Palästina durchstreifte bis Gaza, und überall Spuren von Barbarei zurückließ. Vgl. d'Ohsson a. a. D. p. 330. Les Mongols s'avancèrent jusqu'à Gaza et ravagèrent la partie meridionale de la Syrie pillant, tuant et faisant des captifs (auch Weil, Chalifengeschichte IV. S. 14). Nähere Nachrichten über die Verwüstung Palästinas und namentlich Jerusalems enthalten die externen Quellen nicht, weil die Eroberung nicht von langer Dauer war und keine Veränderung nach sich zog. Nur Nachmani, der sieben Jahre später einwanderte, schildert die gräßliche Verwüstung, zum Theil in dem Schreiben am Schlusse seines Pentateuch-Commentars und mehr noch in dem Briefe an seinen Sohn Nachman (zum Schluß des שער הגמול in einigen Ausgaben). ומה אניד לכם בענין הפרק? כי רבה העוונה וגדול השמטון וכללו של דבר כל המקודש מחבירו חרב יותר מחבירו. ירושלים יותר חרבה מן הכל, וארץ יהודה יותר מן הגליל ועם כל חרבנה היא טובה מאוד ויושביה קרוב לאלפים ונוצרים בתוכה כג' מאות פלטים מחרב השולטן ואין ישראל בתוכם כי מעת באו התרתרים ברחו משם ומהם שנהרגו בחרבם. רק שני אחים צבעים קונים צביעה מן המושל ואליהם יאספו עד מנין מתפללים בביתם בשבתות. והנה זרנו אותם ומצאנו בית חרב בנוי בעמקי שיש וכיפה יפה ולקחנו אותו לבית הכנסת. כי העיר הפקר וכל הרוצה לבנות בחרבות זוכה . . . וזכר התחילו ושלחו מעיר שכם להביא משם ספרי תורה אשר היו מירושלים והבריתים שם בכא התרתרים.

Auf diese Verwüstung Palästinas durch die Mongolen oder Tartaren scheint die Apokalypse mit den Worten anzuspähen: ועולים על הרי ישראל ופורצים ההיכל

חדש המחלוקת (המערער) וחור ועבר לעבר הים והחור המהלוקת לישנה והצריך: Safet das. חכמי איי הים לחור בדבריהם ולשנות מה שחממו בראשונה. כפי מה ששמעו מרוב הבלי האמינו אליו — — — וכן שחר לארץ הצבי החיל להרבות מחלוקת von derselben Person und derselben Thatsache die Rede, nämlich daß Salomo Petit einst in Akko die maimunischen Schriften verfeßert hatte, von dem Exilarchen Jischai in Damascus gewarnt, reiste er überall herum, brachte Zustimmungsschreiben von Rabbinern nach Akko und sprach von neuem den Bann gegen die Leser der maimunischen Schriften aus: וגורים למניע קריאת מורה: ונורים למניע קריאת מורה: (das). Hillel von Verona bezeichnet die Parteigänger des Salomo Petit näher durch חכמי אשכנז oder חכמי אשכנז וצרפת, die Orientalen unbestimmt: רבני איים הרחוקים. Dafür wurden nun Salomo Petit und sein Anhang von dem genannten Exilarchen, seinem Collegium und dem Rabbinat von Safet mit dem Banne bedroht, wenn sie nicht die verfeßernden Schreiben an David Maimuni ausliefern sollten.

Ist nun die Identität der Person und des Vorganges hiermit festgestellt, so läßt sich auch das Datum kritisch sicher stellen, und alle Schwierigkeiten, welche Edelmann in der Einleitung zu Hillel's Sendschreiben aufgeworfen hat, lassen sich einfach lösen. Die Schwierigkeit ist nämlich diese. Das Bannschreiben des Exilarchen Jischai trägt in der Copie das Datum מ' ליצירה = 1286. Dagegen giebt Schem-Tob Falaquera, welcher über dasselbe Factum referirt, das Datum 1290 an: (מכתב על דבר המורה: בשנת חמשת אלפים וחמשים ליצירה: ונדעו הדברים אל הנשיא וראש הגולה כמו שנת מקצת מהצרפתים לעורר על מורה הנבוכים. ונדעו הדברים אל הנשיא וראש הגולה ברמשק—ונדה הוא יבית דינו וכל קהלות ארץ הצבי ורבני עכו כל איש שידבר תועה על הרמבם ועל ספריו וישלחו הכתבים לברצלונה (2) ומשם נשלח (L. נשלחו) אלינו (Zu Ende des Minchat Kenaot). Man merke wohl, daß diese Ueberschrift deutlich von der zweiten Verfeßerung der maimunischen Schriften spricht, das heißt einmal durch Salomo von Montpellier und Genossen und das zweite Mal im Jahre 1290. Von einem dritten Male, wie Edelmann und Andere vermuthen, kann also keine Rede sein. Gegen diese zwei einander widersprechenden Data scheint Hillel von Verona ein drittes aufzustellen, das beiden widerspricht. Er setzt nämlich die Wirren des Salomo Petit in Akko mehr als 60 Jahre nach der ersten Bewegung gegen die maimunischen Schriften: ד. ה. 1290 וזה ס' שנה ויותר oder gar 1294—1295. Dazu kommen noch drei Sendschreiben in derselben Angelegenheit, welche früher nur allgemein aus de Rossi Codices (Nr. 166, 6) bekannt waren und jetzt durch Herrn Halberstamm aus Handschriften der Bibliotheken von Parma und München veröffentlicht sind. 1) Das Sendschreiben des Bannes des Exilarchen von Mossul David b. Daniel, datirt Jzar 1599 Seleucidarum. In demselben hieß es: ששמענו שעמד איש אחד ושמו שלמה בר' שמואל וערער והלעיג על דברי מורנו משה בן מימון בספר מורה נבוכים 2) Ein Schreiben des Schulhauptes Samuel Cohen b. David an David Maimuni, datirt Tischri 1600. 3) Sendschreiben desselben an einen Anonymos vom selben Datum (Kobak Jeschurun 7. Jahrg. 1871 S. 69—80).

Von diesen verschiedenen Daten kann also nur eins richtig sein. Prüfen wir nun, welches am meisten gesichert ist. Das von Hillel angegebene ist zu

¹⁾ Diese Abhandlung trägt zwar in der Ausgabe und der Quelle, woraus sie der Codex genommen, nicht den Namen Falaquera's, wohl aber in einer de Rossi'schen Handschrift. Codex Nr. 142.

²⁾ Herr Halberstamm bemerkt, daß in einer in seinem Besitze befindlichen Hschr. hier noch die Worte hinzugefügt sind: אל הרב ר' שלמה בן אדרה: wie ich früher vermuthet habe. Kobak's Jeschurun Jg. 1871.

unbestimmt gehalten, als daß Gewicht darauf gelegt werden könnte. Es kommt hier auf den terminus a quo an. Es können also nur noch die Jahre 1286, 1288 und 1290 in Betracht kommen. Die Zuverlässigkeit der ersten Zahl ist schon dadurch erschüttert, daß die Handschrift, aus der sie David Kalonymos im Jahre 1506 copirt hat, wie derselbe angiebt, bis zur Unleserlichkeit verdorben war: מכתובה קדומה וישנה הרבה כמעט בלתי יכולה להקרא (Kerem Chemed a. a. D. p. 169 unten). Außerdem kann von den drei Zahlen 1286, 1288 und 1290 die Letztere nicht richtig sein, wenn man die zwei Sendschreiben Hillels an seinen Correspondenten Maestro Gajo kritisch betrachtet.

In dem ersten Sendschreiben bemerkt er, daß er erfahren, wie schon viele Jahre vorher Salomo Petit aus Deutschland über Ferrara nach Akko gereist sei; neulich habe er erst von seinem Treiben gehört, er habe Feindseligkeit gegen Maimuni's Schriften vor: וזה עתה ימים ששמעתי שבא בפירא — אך עתה — מקרוב נודע. Er beschwört seinen Freund, sich nicht der mainunifeindlichen Bewegung anzuschließen, führt ihm den ersten von Montpellier ausgegangenen Streit mit seinen Folgen, der Verbrennung des Talmud, der Keue des Zona Gerundi, und dessen unnatürlichem Tod vor die Seele, und giebt an, er wolle deswegen an David Maimuni, an die Weisen Egyptens, an die Vorsteher der babylonischen Gemeinden schreiben. In dem zweiten Sendschreiben, ebenfalls wie das erste in Forli geschrieben, bemerkt Hillel daß er von seinem Correspondenten erst nach mehr als 9 Monaten eine Antwort auf das erste empfangen habe: כי עברו ט' חדשים ויותר מיום שולחי אליך אגרתך עד יום הגיע אלי אגרתך. In der Antwort hatte ihm Maestro Gajo mitgetheilt, daß die Wirren in Akko zu Ende seien, indem die Weisen Babels und der Fürst von Damaskus (Exilarch Jischaï) für Maimuni aufgetreten seien: הגיעה אגרתך אלי אשר בה הודעתני שהר' דוד (נכד הרמבם) בא על עכו — ושחכמי בכל ונשיא דמשק התעוררו לכבוד רבני דאודיעך אדוני כי — הולדתו בן לוקונים הבן אשר לא ימות והוא ספר שהברתי שמו ספר הגמולי הנפש. Nun hat Hillel dieses Werk im Jahre 5051 in Forli vollendet, wie der de Rossi'sche Codex Nr. 1243 angiebt: השלמתיו (ספר הגמולי הנפש) בשנת ג"א לא"ף השי בעיר פורלי.

(Die Zahl 5031 oder 5038, welche einige Codices haben, Edelman Einl. zu Chemda Genusa p. XXV. ist entschieden corruptirt statt ג"א; denn sonst müßten wir den Streit in Akko um 20 Jahre früher ansetzen). Also im Jahre 1291 oder 1290, als Hillel sein Werk הגמולי vollendete, war das Treiben des Salomo Petit in Akko bereits gescheitert. Folglich ist das von Falaquera angegebene Datum nicht ganz richtig, daß der neue Kampf gegen Maimuni's Schrift erst ה'ך ausgebrochen wäre, selbst wenn man diesen Vorgang in den Herbst versetzt und daraus 1289 macht.

Das richtige Datum geben lediglich die neuerdings bekannt gewordenen Bannschriften des Exilarchen David von Mossul und des Schulhauptes Samuel Kohen von Babylonien. Die Erstere datirt, wie schon angegeben, א"ר א' הקצט, und die zweite א' ה"ר השרי א' ת"ר, und ist ein halbes Jahr später erlassen als die erstere. Das seleucidische Jahr 1599 und 1600 entsprechen zwar — da man bekanntlich bei orientalischen Schriftstellern 311 abziehen muß — den christl. Jahren 1288 und 1289. Allein da das seleucidische Jahr, wie es in jüdischen Kreisen gehalten wurde, mit dem Herbst beginnt, so ist השרי 1600 doch nur Sept. 1288. Demnach hat der Exilarch Daniel im Frühjahr und das Schul-

haupt von Babylonien im Herbst 1288 Salomo Petit in den Bann gethan oder mit dem Banne bedroht. Beide sprechen wie die übrigen Quellen von Briefen und Unterschriften, welche Petit zur Unterstützung der von ihm intendirten Verfeinerung aus Europa nach Akko mitgebracht hatte. Der Exilarch von Mossul dehnte den Bann auch auf diejenigen aus, welche solche Schriften vorzeigen sollten: כל מי שיציא מחתת ידו או יהוּק . . . כתב או הסכמה או חרם על גניזת חבור מכל (הכורי הרמב"ם) (das. S. 74). Samuel Kohen und sein Collegium bedrohten mit dem Bann diejenigen, welche solche Briefe nicht innerhalb dreier Tage ausliefern sollten: ואשר שמענו על האגרות . . . הכתובות לגנוי ספר מורה הנבוכים, כבר הסכמנו עם חכמי בבל שאם לא יחזרום כל מי שיש בידם לשלשת הימים שיהיו בכלל הגדו והחרם (das. p. 76). Hillel aus Verona bemerkt, Maestro Gajo habe ihm mitgetheilt, daß die Weisen Babylonien's und der Exilarch von Damaskus beide zu Ehren Maimuni's aufgetreten sind (Chemda p. 21 b): ושחכמי בבל ונשיא המשק התעוררו: לכבוד רבינו. Unter den Chakamim sind eben Samuel Kohen und sein Collegium zu verstehen, die, wie sich gezeigt, den Bann 1288 ausgesprochen haben. Folglich hat der Exilsfürst von Damaskus ebenfalls in demselben Jahre den Bann gegen S. Petit erlassen. Folglich ist das Datum ה' כ"ו falsch; man muß nothwendiger Weise dafür lesen ה' מ"ה.

Wir sind jetzt im Stande die Vorgänge genau zu präcisiren. Hillel von Verona hatte erfahren, daß Maimuni's Enkel David in Folge der Verfeinerungsversuche gegen seinen Großvater in Akko eingetroffen war, um den Schlag zu paralyfieren: הודעתני שהר' דוד בא על עכו. Das Rabbinat von Saphet, welches den Bannspruch des Exilarchen Jischai bestätigte, bemerkt, daß es diesen Bannspruch am Grabe Maimuni's mit einem Theil der Weisen von Akko abgelesen habe (Kerem Ch. das. p. 172): גם אנחנו הקהל הדרים בצפת . . . בעת שהגיענו כתב אדונינו הנשיא . . . על מי שחזר וערער על חבורי ר' משה . . . על זאת נקרנו הצנינו . . . ועמדנו על קבר הגאון עם מקצת חכמי עכו וקרנו ההסכמה והחרמנו ונדנו וכו'. David hatte demnach in Akko eine Partei um sich gesammelt, welche gegen Petit und seinen Anhang agitirten. Samuel Kohen und sein Collegium sagen aus, daß sie dem, was die Weisen Akko's beschlossen haben, beistimmen, Maimuni's Gegner zu bannen (Jeschurun das. p. 79): והרי הסכמנו על מה שעשו חכמי עכו ועבר הים והרי הם מנדים מביד הגדול.

Demnach ist die Reihenfolge der Bannsprüche gegen Petit und seinen Anhang folgendermaßen:

- 1) Das Bannformular des Exilarchen David von Mossul Monat אייר 1599 Seleucid. Frühjahr 1288.
- 2) Das Bannformular des Exilarchen Jischa von Damaskus Monat חמון 1288.
- 3) Das Bannformular des Rabbinats von Saphet in Gemeinschaft mit den Maimunisten von Akko in demselben Jahre zwischen חמון und השרי 1288.
- 4) Das Bannformular des Collegiums von Babylonien Monat השרי 1600 Septb. Herbst 1288.

Die Wühlereien des S. Petit fallen also vor Frühjahr 1288, und Maestro Gajo theilte die Nachricht von dessen Demüthigung an Hillel von Verona nach השרי 1288 mit. Da die Schiffahrt in damaliger Zeit von Akko bis Italien mehrere Monate dauerte, so kann Gajo die Nachricht von den Vorgängen in Akko Dec. 1288 oder Januar 1289 erhalten haben. Hillels zweites Sendschreiben ist demnach im Laufe des Jahres 1289 geschrieben. — Herr Halberstamm will diese Vorgänge um 1291 ansetzen, das Datum ה' כ"ו festhalten, und das ה nicht als Tausender, sondern als Einer zählen $46 + 5 = 51 = 5051$

= 1291. Allein diese Annahme hat nicht nur die Bannformulare des Daniel und des S. Kohen gegen sich, sondern auch das Factum, daß Akko im Mai 1291 mit Sturm genommen wurde. Bei dieser Eroberung wurde die jüdische Gemeinde eben so aufgerieben wie die christliche, vergl. die Schilderung des Jsaak von Akko darüber, Note 12. Also im Monat Tammus des Jahres 1291 gab es keine jüdische Gemeinde in Akko, von welcher Bann und Gegenbann hätte ausgehen können.

9.

**Das Datum der Gefangennahme des Meir von Rothenburg
und die Veranlassung derselben.**

Die Frage über dieses Datum sollte eigentlich als erledigt betrachtet werden können, da es von zwei Seiten durch hebräische Urkunden fixirt ist (von Carmoly in Jost's Annalen I. 349 und von L. Levysohn, Epitaphien der Wormser Gemeinde S. 75). Allein da noch manche entgegenstehende Zeugnisse und externe Quellen, die bis jetzt noch nicht hinzugezogen sind, berücksichtigt werden müssen, so verdient sie noch immer eine eingehende kritische Behandlung. Stellt ja noch Zunz (Synagogale Poesie S. 33) als Datum für die Gefangennahme des Meir von Rothenburg das Jahr 1297 auf, in Widerspruch mit den Urkunden. Ohnehin hängen mit der Datum-Frage andere Punkte zusammen und namentlich der Punkt, welcher Kaiser die Gefangennahme befohlen hat, und wodurch sie veranlaßt wurde. Schreiten wir vom Gewissen zum Ungewissen fort.

Das Datum ist, wie schon angedeutet, nicht zweifelhaft, nachdem der Grabstein des Meir von Rothenburg aufgefunden wurde, wo es deutlich heißt: Er ist gestorben im Kerker am 19. Njar 1293, und am 4. Tammus 1286 ist er vom römischen Kaiser eingekerkert worden: ציון הלו לראש מרנא ורבנא מאיר בן הרב ר' ברוך אשר תפשו מלך רומי בארבעה ימים לר"ח תמוז שנת ארכעים ושש לאלף הששי ונפטר בתפיסה י"ט באייר שנת חמשים ושלוש ולא נתן לקבורה עד ארבעה ימים לירח אדר שנת ששים לאלף הששי. Damit stimmt eine andere wichtige Notiz überein, welche Carmoly in einer Handschrift fand (mitgetheilt von Aron Fuld aus dem Minhag-Buche in Schem ha-Gedolim ed. Frankfurt a. M. und in den additamenta zu Ben-Jacob Asulaï p. 84). Sie lautet: מורנו הרב ר' מאיר מרוטנבורג שם לדרך פעמיו לעבור הים הוא וביתו וחתיניו וכל אשר לו. ויבא עד עיר אחת יושבת בין ההרים הרמים שקוראין למברדיש גיבורגא בלשון אשכנז ורצה לישב שמה עד אשר יאספו אליו כל העובדים עמו. והנה פתאום ההגמון מבזילא רכב מרומי דרך אותה העיר ועמו משוטט אחד ושמו קונפפא (Var. קנפ) והכיר מורנו והגיד להגמון וגרם שהפחת מיינהארט מגערץ של אותו העיר תפסוהו ד' בתמוז שנת מ"ו לאלף הששי ומסדרו למלך רודלף ונפטר בתפיסה בעו"ה יט אייר נ"ג (Var. ס"ג) ד' אייר (I. אדר). In dieser Notiz sind die Schicksale des Meir von Rothenburg genau gezeichnet: daß er mit den Seinigen und Anderen hat übers Meer auswandern wollen, in der Lombardei von einem Convertiten erkannt und verrathen, vom Stadthauptmann Meinhardt v. Görz dem Könige (Kaiser) Rudolf überliefert und von diesem 1286 verhaftet worden sei. Damit stimmt wieder eine andere Notiz, welche Jechiel Heilperin in einer Sammelchrift gefunden, wahrscheinlich aus derselben Quelle: ואני הכותב מצאחי בקובץ ישן. שנת מ"ו לאלף ה' תפס מלך רומי שהיה נקרא אדלוף (I. רודלף) את ר' מאיר ונפטר תוך התפיסה יט אייר נ"ג לפ"ק ולא נתן לקבורה עד אדר ס"ו (Seder ha-Dorot zum Jahr 5046). Bis auf ein Jahresdatum stimmt damit

auch ein Zeugniß, welches Gedalia-Ibn-Jachja aus einer alten Schrift mittheilt: ואני המכתב ראיתי בקונטרס אחד ישן האומר בשנת ה' אלפים נ"ז ד' תמוז מלך רומי המכונה ריידליף (I. רודלף) הפס הרב מרוטנבורג ונפטר בחפ"ס י"ט אייר ולא נתן לקבורה עד ד' אדר שנת ס"ז. Bei drei so übereinstimmenden Zeugnissen muß man das Datum der Gefangennahme 1297 (davon sich wohl Zunz hat leiten lassen) für eine Corruptel halten statt מ"ז.

Dieses Datum 1286 für die Gefangennahme des Meir von Rothenburg muß man auch gegen die Angabe einer externen Quelle festhalten, welche das Factum ein Jahr später ansetzt. Die *Annales Colmarienses* bei Urstifius und Böhmer, *fontes rerum Germanicarum* p. 23 berichten nämlich vom J. 1287: A Judaeis interfectus est „der guote Weinher“ prope Bacracum . . . Rex Rudolfus cepit de Rotwilre Judeum qui a Judeis magnus in multis scientiis dicebatur et apud eos magnus habebatur in sciencia et honore. Daß hier von der Gefangennahme des Meir v. Rothenb. die Rede ist, und daß Rotwilre für Rothenburg steht, braucht nicht bewiesen zu werden. Es wird aber durch einen Passus im *Chronicon Colmariense* bei Böhmer a. a. O. p. 72 bestätigt. Dort heißt es zum Jahre 1288: Judei regi Rudolfo ut eis de illis de Wesela atque Popardia justiciam faceret, et eos a periculo libaret mortis, et ipsorum Rabbi i. e. supremum magistrum, cui schola Judeorum et honores divinos impendere videbandur, quem rex captiverat, a captivitate carceris libaret, viginti sibi millia marcarum promiserunt. Rex Judeorum petitionem exaudivit, Judeum captivum libertati restituit, illos de Wesela atque Popardia in marcis 2000 condempnavit et eos a mortis periculo liberavit. Insuper fecit rex dominum archiepiscopum Maguntinum sollempniter predicare quod Christiani Judeis injuriam maximam intulissent, et quod bonus Wernherus, qui a Judeis occisus communiter dicebatur, et pro divino a quibusdam Christianis simplicibus colebatur, deberet igne cremari et ejus cinis in ventum dispergi et ad nichilum (nihilum) dissipari. In hac predicatione domini archiepiscopi plus quam quingenti Judaei in armis sederunt, ut si aliquis Christianus in contrarium dicere voluisset, ipsum cum suis gladiis occidissent¹⁾.

Obwohl auch an dieser Stelle der Name des gefangenen Rabbiners nicht genannt ist, so ist in der Schilderung, die Juden hätten ihm „göttliche Ehren erwiesen“, Meir von Rothenburg nicht zu verkennen. Ob derselbe wirklich in Freiheit gesetzt wurde, wird sich weiterhin ergeben.

Aus dem Umstande, daß eine Mönchschronik es der Mühe werth hielt, die Gefangennahme eines Rabbiners und die Verhandlung über seine Freilassung unter die wichtigsten Tagesereignisse zu reihen, folgt ohne weiteres, daß die Begebenheit zu ihrer Zeit viel Aufsehen gemacht haben muß. Was war die Veranlassung zu dieser Gefangenschaft? Eine Notiz, welche Gedalja Ibn-Jachja aufbewahrt hat, giebt als Grund an, der deutsche König oder Kaiser habe eine Anklage wegen einer gewissen Angelegenheit gegen ihn erhoben und habe ihm

¹⁾ Böhmer, der Herausgeber dieses *Chronicon*, bezweifelt die Richtigkeit der hier angegebenen Thatsache von der Predigt des Erzbischofs gegen den frischen Heiligen unter dem Schutze jüdischer Bewaffneten: sie klingt allerdings seltsam. Indessen giebt auch der mönchische Chronikschreiber zu, daß der „gute Werner“ lediglich von Einfältigen als Heiliger verehrt wurde. Und dennoch werden noch heutigen Tages Wallfahrten zum „heiligen Werner“ veranstaltet.

eine hohe Summe als Strafe aufgelegt, die er nicht habe erschwingen können; und darum sei er in Haft gekommen: על המלך העליל עליו (על ר' מאיר מרוטנבורג) על עסק אחד וזהו שואל ממנו כך גדול והרב היה עני ואין להל יד. Indessen werden wir daraus nicht viel klüger. Die Veranlassung zur Haft des Meir v. Rothenburg läßt sich aber aus einigen Urkunden jener Zeit ermitteln, welche Schunk veröffentlicht hat (Codex diplomaticus Mainz 1797 Nr. 51. 52. 53.) Erinnern wir uns, daß Meir von Rothenburg am 4. Tammus = 28. Juni 1286 eingekerkert wurde. Am 6. December desselben Jahres erließ, laut der oben genannten Urkunde, Kaiser Rudolf einen Befehl an die Mainzer Bürgerschaft und an die Gemeinden von Mainz, Worms, Oppenheim und der Wetterau mit dem Bedeuten, die Häuser und Güter der Juden, welche ohne Erlaubniß übers Meer ausgewandert sind, als Eigenthum seiner Kammerknechte, dem Fiscus auszuliefern.

Die Urkunde bei Schunk Nr. 52 p. 122 ff. lautet:

Rudolfus Dei gracia Rom. Rex semper augustus, prudentibus viris Sculteto, Consulibus et universis Civibus Moguntinis fidelibus suis dilectis gratiam suam et omne bonum. Cum universi et singuli Judei utpote Camerae nostrae servi cum personis et rebus suis omnibus specialiter nobis attineant, ut illis Principibus, quibus iidem Judaei a nobis et Imperio in feodum sunt concessi, condignum et iustum est, utique consonum rationi ut si aliqui Judeorum huiusmodi facti profugi sine nostra ut Domini sui speciali licencia et consensu, se ultra mare transtulerint, ut se a vero Domino alienent, de illorum possessionibus, rebus et bonis omnibus, tam mobilibus quam immobilibus, ubicunque ea reperiri contingit, nos, ut Domini, quibus attinent, licite intromittere debeamus ac ea non immerito nostrae attrahere potestati.

Nos igitur, ut in profugos Judeos eosdem iniuria taliter attemptata redundet, de circumspeditione ac fide . . . Archiepiscopi Mogunt: Principis et Secretarii nostri Carissimi, ac nobilis viri Comititis de Katzenellenbogen dilecti nostri fidelis fiduciam obtinentes, ipsis, super omnes Judeos Spiren: Wormat: Mogunt: Oppenheim ac super omnes Judeos Wetreibie: damus presentibus plenariam potestatem, ut possessiones, res et bona mobilia et immobilia profugorum Judeorum, ubicunque ea invenerint sine contradictione cuiuslibet, suae attrahant postestati, ac pro suae voluntatis arbitrio de ipsis ordinent ac disponant, prout eis videbitur expedire. Datum Spirae VIII. Idus Decembr. Regni nostri Anno XIV.

Es waren also in demselben Jahre aus mehreren Städten des Rheinlandes viele Juden ausgewandert, um über das Meer zu gehen. Wie Schaab angiebt, hätten sich die Mainzer Bürger bei dieser Gelegenheit 54 Häuser der ausgewanderten Juden angeeignet, und diese führten noch lange den Namen das Judenerbe (diplomatische Geschichte von Mainz S. 60 ff). Eine solche freiwillige massenhafte Auswanderung muß einen tieferen Grund gehabt haben. Schunk bemerkt (daf. S. 124), es sei damals in Syrien ein Messias erschienen, und dieser habe eine unzählige Menge Juden veranlaßt übers Meer zu ziehen, um an dem Messiasreiche Theil zu nehmen. Indessen ist in den bis jetzt bekannten Quellen aus jener Zeit nicht ersichtlich, daß damals ein Pseudomesias in Asien aufgetreten wäre. Abraham Abulafia predigte seine kabbalistische Restauration damals in Sicilien und nicht in Syrien. Wohl aber

Rothenburg selbst seine Freiheit nicht annehmen mochte, um dem gelderpressenden Kaiser keine Gelegenheit zu geben, durch Verhaftung von Rabbinen große Summen von den Gemeinden zu ziehen: מהר"ם בר ברוך היה תפוס במגדל איגודיים כמה שנים והשר תבע מן הקהלות סך גדול וחקהלות היו רוצים לפדותו ולא הניח (I. אינושהיים) כי אמר אין פודין את השבויים יותר מכרי דמיהם (Commentar ים של שלמה zu Gittin VI. Nr. 66). Jedenfalls ist die Nachricht in dem Chronicon Colmariense: et Judaeum (Rabbi) libertati restituit nicht genau. Daß Unterhandlungen zwischen dem Kaiser und den jüdischen Deputirten stattgefunden haben, wobei die Letzteren ihm 23,000 Mark Silbers unter der Bedingung versprochen haben, daß er sein Wort halten solle, folgt aus einem Responsum des Chajim b. Jechiel ואשתקד לא היינו אלא י"ב שנדרו למלך כ"ג אלפים לטרא על תנאי אם לא מקיים לא היינו חייבים לו כלום ונסוג אחר ולא קיים תנאו ובמזיד . . . והתניתו עם המלך ג' פעמים שאין לנו דין והדרים עמך אך אם תעשה מה שנדרת לנו יתנו וזה אעסוק (?) ואם לאו לא יתנו לך פרוטה. וענה המלך איני רוצה יותר אם תעשה . . . מוטב ואם לאו אל תתנו. וכשנסוג אחר המלך אמרתי על הקהלות אל מלכך אחרת על הקהלות שלנו מאומה. Möglic, daß der Gegenstand dieser Unterhandlung die Befreiung des verhafteten Rabbiners war. — Die Nachricht, daß sich sein Jünger Ascheri für ihn mit einer Summe verbürgt und wegen Nichtleistung habe auswandern müssen, ist mit Obigem nicht gut zusammenzureimen, da Ascheri's Auswanderung erst 1303 stattfand, als Meir von Rothenburg bereits 10 Jahre todt war und nur seine Leiche nach dem Tode des Kaisers Rudolf von seinen Nachfolgern Adolf und Albrecht in Haft gehalten wurde.

10.

Der jüdische Staatsmann Saad-Abdaula.

Stellung, Charakter und Einfluß dieses Ministers am Hofe des mongolischen Großchans Argun haben d'Ohsson in seiner histoire des Mongols T. III. p. 31. ff. und in neuester Zeit Weil in seiner Chalifengeschichte IV. S. 146 f. aus authentischen Quellen geschildert, denen ich gefolgt bin. Nur auf zwei Punkte will ich aufmerksam machen, die ich anderweitig nur angedeutet habe. Aus einer Notiz des zeitgenössischen Fortsetzers von Bar-Hebraeus' (Abulfarag) Chronicon Syriacum (Text p. 592 unten) geht hervor, daß Saad-Abdaula's hohe Stellung den auswärtigen Juden nicht unbekannt geblieben ist, daß sie sich vielmehr in seinem Glanze gesonnt, und zu ihm, wie zu einem mächtigen Beschützer und Mittelpunkt, hingezogen gefühlt haben. Der kurze aber wichtige Satz des Continuator lautet: ביד הכין סוגאא מן יהודיא דבספרי עמרתה לוחה (לוח סעד אלהוד) אתקהלו וכלהון מן חד/פוטא אמרו: דבשררה דקורנא דפרקנא וסכרא דתושבתהא אקים מריא לבני אחרנא. „Und deswegen haben sich Viele von den Juden von den Grenzen der bewohnten Erde zu Saad-Abdaula gesammelt und haben aus einem Munde gesprochen: In Wahrheit als Horn des Heils und als Hoffnung des Ruhmes hat der Herr diesen Mann in den jüngsten Tagen aufgestellt“ Es ist also denkbar, daß auch die deutschen Juden Kunde von seiner Stellung hatten, zumal gerade in seiner Zeit der Rabbalist Salomo Petit (Note 8), der in Palästina von ihm gehört haben muß, eine Rundreise in Deutschland gemacht hat, um gegen die maimunischen Schriften Unterschriften zu sammeln.

Daß Saad-Abdaula nicht bloß den Mechanismus des mongolischen Staates in Gang brachte und das materielle Wohl der verschiedenen Bewohner zu

fördern strebte, sondern auch auf geistige Hebung bedacht war, theilt d'Ohsson a. a. D. 38 mit: Sad-ad-Dévlet (le ministre israélite) réunit autour de lui des savants et des littérateurs qu'il encourageait dans leurs travaux. Aussi composa-t-on à sa louange un grand nombre de pièces en vers et en prose. Une partie de ces panégyriques fut recueillie dans un volume, auquel on a attaché son nom. Ich habe daher aus dem Umstande, daß Saad-Abdaula seinen Stamm- und Religionsgenossen nicht unbekannt war, daß er sich vielmehr ihrer annahm, und daß er sogar von nichtjüdischen Dichtern besungen wurde, die Vermuthung aufgestellt, daß ein Gedicht von einem morgenländischen Dichter auf einen hochgestellten jüdischen Staatsmann (das in Chaluz III. p. 153 aus einem Coder der Boblejana mitgetheilt ist) Saad-Abdaula besungen haben könnte. Die Form des Gedichtes und auch der übrigen dort mitgetheilten Piecen mit Versmaß und gelungener Versification weist auf die nachsaadianische und nachhaische Zeit hin, weil in der Zeit dieser Gaonen die morgenländisch-jüdischen Dichter entweder das Versmaaß gar nicht kannten oder holperige Verse machten. Außerdem ist seit Manasse Ibn Kazra (990) kein hochgestellter Jude im Morgenlande bekannt. Ueberschrift und Inhalt dieses Gedichtes weisen aber auf eine bedeutende politische Persönlichkeit jüdischen Stammes hin. Die Ueberschrift lautet arabisch: *ילה פי בן אלחרביה וקת רגועה אלי נטר דאר אלצרב*, d. h. von demselben Dichter (wie die vorangegangenen Piecen) auf Ibn-Mcharbija zur Zeit seiner Rückkehr zur Inspection des Münzpalastes." *ارد ال ضرب*

bedeutet *Officina monetaria*, Münzungsstätte. Das paßt um so eher auf Saad-Abdaula, als das Finanzwesen zu seinem besonderen Ressort gehörte. Der Inhalt des Gedichtes auf Mardochai Ibn-Mcharbija (wie der Besungene genannt wird) paßt noch mehr auf ihn.

נגיד עם על אשר מכל סרנו
 משחו יוצרו ראשית שפנו
 ומכית הכלא יצא ורצים קראו אברך לפני

 גביר הוד מרדכי נאמן מלוכה ועוז משרה רצוי מלך ורווני
 אשר יצא בהוד מלכות ואותי בשירם קדמו שריו ונוגניו
 ועטו על מעיל משרה ונתן רביר הדר והוד על צוארוניו.

 וגם הסך באברתו לעם אל ופרש באמת עליו ענניו

 גביר רעה בעוז צאן ההרגה
 שמו נמצא באף קטן וגדול
 ובו כף מוחאו ימים ולילות עלי תוף פרטו שירי רנניו
 והשיב אל ביטויו המלוכה לעם קודש ובו דמו קרניו
 גבור גבר במועצתיו עלי יועצי ארץ וכל היו לפניו

Hier bricht das Gedicht ab; es ist defekt. Jeder Zug paßt auf Saad-Abdaula bis auf den, daß er aus dem Kerker zur Standeserhöhung gelangte, der aus den Urkunden jener Zeit nicht bekannt ist. Professor Weil in Heidelberg, den ich in solchen zweifelhaften Fällen gern als meinen historischen Gewissensrath befrage, und der mir stets freundlich und zuvorkommend belehrenden Bescheid ertheilt, hält ebenfalls die Identität von Saad-Abdaula mit dem in diesem Gedichte gepriesenen morgenländischen Mardochai Ibn Mcharbija für

wahrscheinlich. Daß dieses Gedicht und die vorhergehenden Piecen von einem morgenländischen Dichter stammen, kann keinem Zweifel unterliegen. In dem unmittelbar vorangehenden (p 155 f.) von demselben Dichter werden ein Gaon Ali, Schulhaupt (wahrscheinlich von Bagdad), und seine Söhne besungen:

ואון (גאון) בית יעקב עלי כפיר דת . . .
 גאון יעקב וילד הגאונים
 פאר משרה ונין ראשי ישיבות

Der Name Ali und die Würde Gaon waren nur im Morgenlande, in Bagdad und Umgegend, heimisch. Würde unter Ali's dort gefeierten Söhnen ein Samuel vorkommen, so könnte man an den Vater jenes Samuel b. Ali, des so heimtückischen Gegners von Maimuni, denken. So aber kann man diese Gedichte aus dem Divan eines morgenländischen Dichters getrost gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts setzen.

11.

Die Bekehrung eines Dominikaners zum Judenthum als Veranlassung zur Judenvertreibung aus England.

Zwei geachtete jüdische Chronographen, Samuel Usque und Ibn-Berga, erzählen aus einer älteren Quelle, nämlich dem Martyrologium des Prophiat Duran (Ephodi), das Factum von der Bekehrung eines Mönches zum Judenthum in England und bringen damit die Ausweisung der Juden aus diesem Lande in pragmatische Verbindung. Sie begehen aber scheinbar den Anachronismus, daß sie diese Vertreibung um ein halbes Jahrhundert zu früh ansetzen. Darum haben neuere Bearbeiter der jüdischen Geschichte seit Basnage auf dieses Factum keine Rücksicht genommen und noch weniger es als Veranlassung zur Vertreibung angesehen. Aber das Factum ist wahr und der Pragmatismus ist richtig. Es wird zunächst von einem zeitgenössischen christlichen Chronikschreiber, von dem Fortsetzer der Chronik des Florenz von Worcester, erzählt (Florentii Wigoriensis monachi Chronicon ed. Thape London 1747. Der erste Theil ist längst edirt, die continuatio ist aber durch diese neue Ausgabe bekannt geworden). Dort heißt es T. II. p 214, zum Jahre 1275: Londoniis quidam de ordine praedicatorum, dictus frater Robertus de Redingge, praedicator optimus, lingua Hebraea eruditissimus, apostavit et ad Judaismum convolavit, atque Judaeam ducens uxorem se circumcidi atque Haggaeum fecit nominari. Quem accercitum et contra legem Christianam audacter disserentem rex (Eduardus) archiepiscopo commendavit Cantuariensi Der Schluß fehlt offenbar in der Quelle. Denn wenn der Erzbischof von Canterbury die Sache in die Hand genommen hat, so wird der abtrünnige Mönch wohl schwerlich mit heiler Haut davon gekommen sein. Es müßte denn sein, daß de Redingge Reißaus und seinen Aufenthalt in einem toleranteren Lande genommen hat, wie die secundären Quellen angeben.

In dieser Chronik von dem Fortsetzer des Florenz von Worcester wird zwar nicht erzählt, welche trübe Folge der Uebertritt des Mönches zum Judenthume herbeigeführt hat, aber angedeutet ist es; denn von diesem Jahre 1275 an bis zur Vertreibung 1290 sind in dieser Chronik fast jedes Jahr Juden-

verfolgungen wegen falscher oder halbwarer Anklagen aufgezeichnet. Namentlich zeigte sich seit der Zeit die Königin-Mutter Leonora als erbitterte Judenfeindin. Sie ließ noch in demselben Jahre die Juden aus der ihr gehörigen Stadt Cambridge verjagen (das. p. 215): *Ejecti sunt judaei a Canabrigia per reginam matrem regis*. Daß ihr Einfluß auf die Vertreibung der Juden aus England eingewirkt hat, bemerken die *Annales Waverlienses* ausdrücklich . . . *procurante Domina Alienora, matre dicti regis Angliae (expulsionem Judaeorum)* (bei Gale, *historiae Angliae scriptores II.* p. 242). Wir können uns also hinter der Feindseligkeit der Königin Mutter die Dominikaner denken, welche die ihnen widerfahrene Schmach durch den Uebertritt eines ihrer begabtesten Mitglieder zum Judenthume an den Juden rächen wollten, wie die jüdischen Secundärquellen (wohl aus der genannten zuverlässigen Primärquelle des Prophiat Duran) ausdrücklich angeben. Ibn Berga in Schebet Jehuda No. 20: כומר אחד טכת הנקראים פרידקאדוריש חשק אשה יפה מאוד ונתגייר בהצנע ולקחה לו לאשה. והכת הדורשים. . . היה זה להם לתרפה נוסף על שנאת היהודים. . . והלכי כל הכומרים אל המלכה. . . וחשבה מחשבות איך תקח נקמת כבודה מיהודים. Ähnlich Samuel Usque, der poetisirende Historiker (in seinen *consolacoes*, Dialogo III. No. 12) . . . *deram cocasio a um trade pregador, queda muita fermosura de un. Judia se namorase . . . tomou por remedio solrar os habitos de sua religiae e cristiandade e vestir aquelles de Judaismo, fazendose mui encubertamente Ebreo . . . e achando por grande enjuria todos los fradres o que aquelle commetera . . . procuraran po meo da rainha . . . y encitarem ei Rey contra os Judeos*. Unter der „Königin“ ist die Mutter des Königs Edward I. zu verstehen. Diese war bigott und böshaft genug, um den erbitterten Dominikanern als Werkzeug dienen zu können. Dem klugen und gerechten König selbst konnten die Mönche nicht direkt und nicht sobald beikommen. Erst nach und nach wurde auch er gegen die Juden erbittert.

Die Einkerkung sämmtlicher englischer Juden wegen Anschuldigung der Münzfälschung und Münzbeschneidung 1278 (bei Florenz von Worcester a. a. D. p. 220, 21 und bei Rymer und Tovey) war schon eine schreiende Ungerechtigkeit, hatte aber noch einen matten Schein von Grund, aber die Einkerkung derselben vom Jahre 1287 war eine tyrannische Willkür. Sie ist durch einen einfachen Stein mit roher Inschrift verewigt, welche der Nachwelt den Schmerz der Eingekerkerten verkündet. Die genannte Chronik theilt dieses Factum mit (a. a. D. p. 238): *Judaei per totam Angliam cujuscunque aetatis aut sexus die Veneris, in crastino Apostolorum Philippi et Jacobi (2. Mai 1287) securae sunt custodiae mancipati, qui tandem regem de XII. millia librorum ei solventes . . . propria quisque redierunt*. Der Stein, in den ein Eingekerkert, Namens Ascher, hebräische Buchstaben eingegraben, und der dem gelehrten Staatsmanne und Hebraisten Selden bei der Entzählung so viel Kopfszerbrechen gemacht hat (de gentium II. c. 6 p. 190) sagt dasselbe aus:

יום . . . י' איר היו
 הפוסים כל יהודי
 ארץ האי שני'
 מ"ז לפ' לאלף
 ששי אני אשר
 חקקתי.

Freitag, 2. Mai 1287 fiel auf den 16. Jjar. Man muß also lesen; ויום
 "ויום אייר היו תפוסים כל יהודים וכו'". was Selten nicht entziffern
 konnte, wie er die Wörter ארץ האי, sonderbar genug, mit „istae terrae“
 wiedergab, während es bei jüdischen Schriftstellern „das Inselland England“
 bedeutet.

Daß zuletzt sämtliche Juden Englands und auch der englischen Besitzungen
 durch Anstiften der Königin-Mutter, d. h. in letzter Reihe der Dominikaner,
 ausgewiesen wurden, ist bereits angegeben. Zwei englische Chronikschreiber,
 welche die Thatsachen trocken mittheilen, geben keinen Grund der Vertreibung
 an und legen den Juden keinerlei Verbrechen zur Last, um die tyrannische
 Maßregel zu beschönigen. Der Fortsetzer des Florenz von Worcester berichtet
 zum Jahre 1290: *accepta a totis communitatibus honorum temporalium
 quinta decima, dominus rex omnes cujuscunque sexus aut aetatis per
 universam Angliam habitantes Judaeos, absque spe remeandi, perpetuo
 damnavit exilio.* Ein anderer zeitgenössischer Chronist, Mattheu of West-
 minster, erzählt die Austreibung mit mehr Details (*Flores temporum* ed.
 Frankfurt p. 414). *ad 1290: Circa hos dies, scil. 31. Augusti, Judaeorum
 exasperans multitudo, quae per diversos orbis et intra fortia habitabat
 per retroacta tempora confidenter, jussa est cum uxoribus et parvulis
 suis una cum bonis suis mobilibus ab Anglia cedere, circa festum
 omnium Sanctorum, quod eis pro termino ponebatur quem sub poena
 suspendi transgredi non est ausa: quorum numerus erat (ut credebatur)
 16.511. Exierat etiam tale edictum a laudabili rege Anglorum in par-
 tibus Aquitaniae, a qua omnes Judaei pariter exulabantur*

Es ist wohl zu merken, daß von diesen heimischen und nicht sehr jüden-
 freundlichen Schriftstellern mit keinem Worte die Münzfälschung einiger Juden,
 als — sei es auch nur entfernte — Veranlassung zur Ausweisung, erwähnt
 wird. Die Anklagen wegen Münzverschlechterung hatten 12 Jahre vor dem
 Exil gespielt, und der kluge Edward I. hatte dabei die Erfahrung gemacht, daß
 den Juden von ihren Feinden falsche Münzen untergeschoben worden waren,
 um ein Object zur Anklage zu haben; der König hatte dem durch ein Gesetz
 eine Schranke gesetzt. Wenn selbst jüdische Quellen die Münzfälscherei als
 letzten Grund zur Ausweisung der englischen Juden angeben, so wußten sie
 nicht, was hinter den Coulissen vorging, daß die Dominikaner wegen der
 Apostasie des Robert de Redingge an den Juden Rache nahmen. Von der
 Münzfälschung als Veranlassung zur Vertreibung berichtet eine Quelle in
 Schebet Jehuda No. 18. und ein Zeitgenosse in den Responsen des Meir
 v. Rothenburg ed. Lemberg No. 246 כמה דמים נשפכו על ידי אלה וכאלה פוסלי
 מטבעות היינו דאחריבנהו לאחינו ושבי צרפת והאי.

Den Tag der Auswanderung der Juden von London giebt das red book
 of exchequer bei Lovey, Anglia Judaica p. 232 an, nämlich des Morgens
 Dienstag am Dionysius-Tage = 9. Oktober 1290. Wenn die jüdischen Quellen
 das Factum um 50 oder 30 Jahre früher anzusetzen scheinen, so beruht das
 lediglich auf Corruptelen. Wenn Ibn-Berga (a. a. D.) datirt: היה הגירוש הזה
 ויהיה הגירוש הזה (גירוש אנגלאטריה) שנת ה' אלפים ועשרים ליצירה
 in das Zahlzeichen כ umgewandelt und dieses als corruptirt aus נ' denken
 also ה' נ' = 1290. Dasselbe Verfahren muß man mit dem Datum bei Usque
 anstellen (a. a. D.), wo er in dem ersten Theil ganz richtig den Uebertritt des
 Dominikaners mit der Feindseligkeit der Königin (=Mutter) und der Vertreibung
 der Juden aus England in Causalnexuſ bringt. Er hat, wie am Rande an-

gegeben ist, dieses Factum aus einer anderen Quelle geschöpft. Diese war eine hebräische und zwar, wie jetzt zur Gewißheit geworden ist, das זכרון השמדות von Prophiat Duran. Wenn nun Usque in der Ueberschrift das Datum hat: Yngraterra anno 5002, so hatte seine Quelle ה' ב'. Auch hier muß man das ב' in נ' verwandeln, als ein Corruptel, das entweder schon Usque's Quelle hatte, oder von ihm selbst eingeführt wurde. Den Vorfall von dem Uebertritt des Dominikaner-Mönches zum Judenthum mit seinen trüben Folgen für die Juden Englands hat auch, wie schon gesagt, das Schebet Jehuda No. 20 aus einer deutschen Chronik (דברי הימים לאשכנזים), wohl dieselbe Quelle, die auch Usque benutzt hat. Nur kommen in Schebet Jehuda zwei Fehler vor. Zunächst ist da England mit Frankreich verwechselt: במלכות צרפת היה גרוש כולל (על ידי כומר שנתגיר). Dann wird dort der bekehrte Mönch (de Reddinge) als Beichtvater der Königin ausgegeben: הכומר היה (שנתגיר) איש חשוב כי המלכה היתה כחודה עמו הנקרא קונפישור והלכו . . . הכמרים אל המלכה ויגדו לה כל ענין הקונפישור ואיך היה דמים גידורו. Das ist aber falsch und beruht wohl auf Mißverständnis der Grundquelle. Denn Usque giebt richtig an, daß die Dominikaner durch den Beichtvater der Königin (=Mutter) diese, den König und das Volk gegen die Juden einnehmen ließen: procuraran (os frades pregadores por meo da rainha, que tin a um pregador, seu parente, com quem se confessava, incitarem el Rey etc. — Usque erzählt in der darauffolgenden Nummer, daß den aus England exilirten Juden die jungen Kinder gewaltsam genommen und im Christenthum erzogen worden seien, und daß diese später unter dem darauffolgenden Könige auf die Probe gestellt worden wären durch zwei Zelte, auf deren einem die Thora und auf dem andern das Kreuz gemalt gewesen sei. Diese Fabel stammt aus dem Fortalitium fidei des in Anhäufung von Fabeln zum Nachtheil der Juden unerschöpflichen Alfonso de Spina. Wir haben gesehen, daß die zeitgenössischen englischen Chroniken kein Wort von der gewaltsamen Befehrung jüdischer Kinder haben, daß sie im Gegentheil angeben, die Juden seien mit ihren Frauen und Kindern abgezogen. Auch die Urkunden bei Rymer und Tovey bezeugen, daß Edward bei der Austreibung der englischen Juden den Behörden die größte Schonung eingeschärft hat. Gedalja Ibn-Jachja in Schalschelet (p. 92b.) hat die beiden Berichte von der Befehrung des Mönches und dem Exil der Juden, der gewaltsamen Taufe der Kinder und der Probe mit den zwei Zelten zusammengeschweißt. Er hat diese Nachricht wahrscheinlich aus Usque's Consolacão's entlehnt, wie Vieles Andere. Er beginnt den Bericht: בשנת ה' אלפים ב' כומר אחד נימול כאנגלסירה כדי להנשא עם ירויה. Auch hier muß man ה' ב' in ה' נ' emendiren, so daß in Betreff des Exiljahres der Juden aus England kein Widerspruch besteht. Schließlich sei noch bemerkt, daß der Zug in den jüdischen Secundär-Quellen: de Reddinge sei aus Liebe zu einem jüdischen Mädchen zum Judenthum übergetreten, und daß er es heimlich gethan, von dem Bericht in der Chronik des Florenz von Worcester wiederlegt wird.

12.

Autorschaft des Sohar.

Es giebt wohl schwerlich in irgend einer Literatur ein Buch, das gleich dem Sohar das Brandmarkungszeichen der Fälschung an sich trüge und sich dennoch als göttliche Offenbarung eine Zeit lang behauptet und noch bis auf

den heutigen Tag unerschütterliche Gläubige und Verehrer gefunden hat. Nicht bloß Juden, sondern auch Christen traten als Ehrenretter für das hohe Alter und die Echtheit des Sohar auf, freilich mit einer Tendenz, welche die Juden hätte mißtrauisch gegen ihn machen sollen. Neben den beiden Buxtorf, Capellus und Anderen, welche dessen Jugend behaupteten, hielten ihn Lightfort, Bartholocci, Pfeiffer, vor Allen Knorr von Rosenroth, und noch in unserer Zeit Molitor für ein echtes Werk des Simon b. Jochai, das theilweise einen überirdischen Ursprung habe. Der Convertit Paulus Riccio, Leibarzt des Kaisers Maximilian, zog Parallelen aus Partien des Sohar mit Stellen der Pseudoareopagitica, mit denen die Ersteren jedoch nur eine schillernde Aehnlichkeit haben. Man könnte recht gut eine ansehnliche Bibliothek mit den Schriften ausfüllen, die pro und contra geschrieben wurden. In jüngster Zeit ist die Soharfrage mit mehr Gründlichkeit und mehr eingehender, scharfer Kritik behandelt worden. Aber noch hat sie keinen Abschluß gefunden. Landauer hat viel Scharfsinn aufgeboten, um ihn dem Schwärmer Abraham Abulafia zu vindiciren. Sellinek, der Anfangs dem zustimmte, kam zwar später davon zurück und wies durch frappante Parallelen aus Schriften des Mose de Leon nach, daß der eigentliche Sohar diesem angehöre, glaubte aber noch immer, die Nebenpartien Abulafia vindiciren zu müssen. Frank ging in seinem Werke la Cabbale von der Ueberzeugung aus, daß eine Grundpartie des Sohar uralt sei und aus dem Parsismus stamme. In jüngster Zeit hat ein Pole, David Luria, in einer eigenen Schrift (קדמת הוהר) die Vertheidigung des Sohar mit Haut und Haaren übernommen und hat durch Scheinbeweise Manche in ihrem Urtheil schwankend gemacht. So weit der Stand der Untersuchung über die Soharfrage. Meine Aufgabe ist es hier, die bisher geltend gemachten Argumente für die Unechtheit des Sohar und die Autorschaft des Mose de Leon zusammenzufassen und neue hinzuzufügen, die Beweise für dessen hohes Alter im Ganzen oder in einzelnen Theilen zu entkräften und dann aus alledem das Facit zu ziehen.

Eigentlich brauchte die Unechtheit des Sohar gar nicht bewiesen zu werden. Denn da die Kabbala, d. h. die Lehre vom En-Sof, von den Sefirot und der metempsychosischen Vergeltungslehre nach dem Eingeständnisse der Adepten selbst jung und erst in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts entstanden ist, und im Talmud keine Spur davon vorkommt (Note 3), so kann der Sohar, d. h. sein Inhalt, welcher dieselbe Theorie voraussetzt, nicht Simon b. Jochai zum Verfasser haben. Indessen wollen wir uns die Aufgabe nicht so leicht machen, sondern, auch abgesehen von jenen Resultaten, die Jugend des Sohar einerseits und die Autorschaft des Mose de Leon andererseits aus anderen Momenten herleiten. Zunächst spricht die Bezeugung über sein Vorhandensein bei Schriftstellern entschieden gegen sein hohes Alter.

1) Der erste, welcher sich auf den Sohar beruft ist nicht Menahem Rekanati, sondern Todros Abulafia. Wäre dieser 1283 gestorben, wie Jacuto (alte Edition) angiebt und auch Zunz annimmt (zur Geschichte S. 433), so wäre zwar für das Alter des Sohar nicht viel gewonnen, aber die Autorschaft des Mose de Leon wäre hierdurch widerlegt. Allein Todros Halevi, eben derselbe, war Günstling des Königs Don Sancho und namentlich der Königin Maria de Molina und begleitete beide bei deren Zusammenkunft in Bayonne 1290. Abraham Bedaresi, der ihn besungen hat, erzählt es in seinem Buche חתום הכנה. Weil dieser Bericht nicht sorgfältig genug beachtet wurde, so

gebe ich ihn hier in extenso: עבר בגבולנו זה שנים רבות המלך הגדול מלך קשטיליא ונטה: אהלו כבודו בעיר הזאת תקופות ימים ובא נקרב מחנהו השר הגדול הנשיא נשיא הלוי מרנא ורבנא טודרום הלוי והיה גדול ונשוא פנים לפני הגבירה מלכת קשטיליא ההולכת או עם המלך. והיה הנכבד הזה חכם ונעים ומירות. וקדמתי פני הדרתו במנחת שיר מעט חדש הזה. . . . אברהם בר יצחק בדרשי. Diese einzige Zusammenkunft des Don Sancho mit Philipp dem Schönen, mit dem jener so lange in Feindschaft gelebt hatte, geschah eben 1290, wie aus der spanischen Geschichte bekannt ist. Es liegt aber noch ein vollgültiger Beweis vor, daß dieser Todros Abulafia, der Verf. des הכבוד, mindestens noch 1304 gelebt hat. In diesem Buche, (das Junz nur als Mspt. kennt, das aber in Nowidwor 1808 gedruckt ist) giebt der Verf. an, daß er seinen Oheim Meir Abulafia Halewi nur als kaum zehnjähriger Knabe gekannt und wenig von ihm gelernt habe: ושמעתי אומרים על שם דודי ר' מאיר הלוי שהיה מוהיר אזהרות רבות שלא להסתכל בלבנה. . . ואני לי שלא זכיתי ללמוד תורה לפני כי אם בפרק הכונס. . . בלבד ואני כבן עשר וכרוך המקום אשר זכני לראות את הדרת פני לעת זקנתו וסמך את שתי ידיו עלי וברכני בכרחה המשולשת והיא שעמדה לי בבחרותי וגם עד ה' (zu Rosch ha-Schana p 25 b). Nun starb sein Oheim Meir 1244; Todros ist also geboren um 1234, und da er schon hochbetagt war, als er das kabbalistische Werk verfaßt hat, so hat er mindestens noch, auch nur als Siebziger, 1304 gelebt. Er kann noch Mose de Leon überlebt haben. Um gar keinen Zweifel an der Identität des Todros, Verfassers des Ozar, und des von Abraham Bedaresi besungenen, aufkommen zu lassen, citire ich die Stelle von Abraham Gawison (Omer ha-Schikcha p. 119 b). . . . החכם אברהם בדרשי. היה בימי טודרום הלוי בעל אוצר הכבוד והיו כותבים זה לזה שירים ערבים. . . ואמר הרב הברדשי להרב הנזכר

נצחחנו בשירים הערבים. . .
לזאת נעזוב כלי שיר ונדום
ובנורות נתלה על הערבים.

Todros war der Vater jenes Joseph Levi Abulafia, der bei der Entstehungsgeschichte des Sohar eine Rolle spielt. Das geht aus einem Passus des Jsaak von Akko (Meirat Abschn. נשא) hervor: אחר כל זה הקרני ה' לפני בנו הרב יוסף והראה לי הענין באוצר הכבוד שחברו אביו ז"ל in Akrostychen. Wenn also Todros nach 1304 gelebt hat, so konnte ihn Albalag in seinem Werke von 1292 oder 94 als einen der Koryphäen der Kabbala anführen (o. S. 217).

Also dieser Todros Abulafia citirt zuerst in seinem um 1304 verfaßten Werke einen Passus aus einem Midrasch, der in einer Partie des Sohar im העלם vorkommt, aber in einer Wendung, daß man daraus ersieht, diese Partie sei ihm erst jüngst als etwas Neues zu Gesichte gekommen (Ozar p. 36 a): ושוב ראיתי ר' חזקיה הוה אויל באורחה. . . דהא תנינן לעילם יצא אדם בכי טוב. Dieser Passus kommt vor im דהר חדש (ed. Amsterd. p. 8 d). Noch ein anderes Citat aus Sohar I. p. 145 b. hat Todros das. (p. 27 a), eingeleitet במדרש. Beweisen diese Citate etwa ein hohes Alter des Sohar, wie David Lurja (der sich in der Chronologie nicht zurecht finden konnte) behauptet? Sie beweisen nur, daß der Sohar in Todros' Alter bekannt geworden war, und daß er wie sein Sohn Joseph ihn als einen מדרש anerkannt haben. Todros bildete einen Sammelpunkt für Kabbalisten. Ihm dedicirte Mose de Leon eines seiner Werke: (שקל הקדש) לכבוד הנשיא הגדול. . . ר' טודרום הלוי. . . אני משה בר שם טוב מעיר ליאון חברתי החבור הוה בשנת ה' נ"ב בעיר ואדאל הגרה (bei Sellinet Beiträge Heft II. S. 73). Ihm widmete Jsaak Ibn-Latif vielleicht mehrere, jedenfalls eines seiner Werke: ראו ספר צרור המור קראתיו לשם טודרום

... נשיאה יסרתיו ולכבודו יצרתיו.
 Seinem Sohne Levi widmete Mose de Leon
 sein ספר הרמקן und zum Schlusse des zweiten Theiles kommt eine kabbalistische
 Abhandlung von Joseph Abulafia vor: שאלת הנשיא הגדול ר' יוסף בן כבוד דרב
 הגדול ר' טובהרום. — Mit einem Worte, Mose de Leon stand mit dem Hause
 Abulafia in freundschaftlicher Beziehung, und es war natürlich, daß wenn der
 Sohar von ihm verfaßt wurde, er seine kabbalistischen Freunde zunächst damit
 überrascht hat.

2) Auch Menahem Recanati citirt den Sohar, aber dieser starb nicht etwa
 um 1290, sondern nach 1310, d. h. nach Ben-Adret's Tod, da er diesen als
 Verstorbenen citirt: פסקי רקנטי No. 211.

3) Wenn unter dem מדרש נסתר ונעלים, den Schem-Tob Ibn-Gaon citirt (auf
 dessen Autorität hat er die Ordnung der Abschnitte aus dem Pentateuch in
 der Tefillin-Kapsel geändert), der Sohar oder die Partie הנעלים zu ver-
 stehen ist, wie es den Anschein hat, so wäre das die zweite oder dritte Be-
 zeugung. Aber aus welcher Zeit? Jedenfalls erst nach 1325 (vergl. o. S. 281
 Anmerk. 8). Die Stelle lautet in Hilchot Tefillin c. 3: כבר העיר
 עליו רוח כמרום ומצאנו מדרש נסתר ונעלים.
 Klingt das nicht, als
 wenn Schem-Tob (vielleicht erst bei seiner Rückkehr aus Palästina) den Sohar
 als etwas Neues in die Hände bekommen hätte? Man begreift nicht, wie David
 Lurja in dieser Notiz das hohe Alter des Sohar bezeugt sehen wollte. Schem-
 Tob war ein Leichtgläubiger, dessen Zeugnissen selbst seine kabbalistischen Zeit-
 genossen kein besonderes Gewicht beigelegt haben.

4) Unter dem Namen יוחאי בן שמעון מדרש הוהר citirt ihn Izaak
 Ibn-Minir in einer Schrift vom Jahre 1330 (vergl. Chaluz VI. p. 85 Note 1)

5) Am wichtigsten ist das Zeugniß des Izaak von Alfko, das bisher nur
 unvollständig bekannt war, und durch die neue Edition des Zochasin p. 88 f.
 eine hellere Beleuchtung erhält. Es ist ein zu interessantes Aktenstück, das
 mitgetheilt zu werden verdient.

בחדש אדר כתב ר' יצחק דמן עכו כי עכו נחרבה בשנת חמשים² לפרט
 ושנהרגו חסידי ישראל שם בד' מיתות ב"ד, ובשנת ס"ה היה זה ר' יצחק
 דמן עכו בנבארה באיטאליה³ וניצל מעכו ובשנת ס"ה עצמה בא לטוליטלה,

1) Zunz giebt an, der zweite Schriftsteller nächst Refanati, der den Sohar
 bezeugt, sei Immanuel Romi (in Geigers Zeitschrift IV. S. 193 Note 32).
 Das soll aus dem Berstheil (in Machberet No. 8) folgen: הלמדת הוהר אבי
 ? Aber wie paßt dorthin der Sohar? Immanuel will die Unwissenheit eines
 jungen Freundes, der sich gegen ihn übermüthig benommen, ans Licht setzen.
 Wäre da der Tadel von der Unkenntniß des Sohar angebracht? Es werden
 da lauter rein wissenschaftliche Werke genannt: הרמיה, הרמיה, הרמיה, הרמיה
 לעולם ספר החזיון. ולא ראיה לעולם ספר המופת. הידעת ספר החוש המוחש
 הלמדת הוהר אבי. ומה בספר הנפש לאריסטו
 Ganz entschieden hatte Immanuel
 hier die praktisch-medicinische Schrift des arabischen Arztes Abulkassem Alza
 harawi (aus Zahara bei Cordova), die im Mittelalter sehr geschätzt war, im
 Sinne. In hebräischer Uebertragung lautet der Name bald והרבי, bald והראוי
 (vergl. Katalog der Wiener hebr. Bibliothek zu Nr. 148 und der Leydener zu
 Nr. 40. 11, Steinschneider, die hebr. Uebersetz. S. 740). Der Name kann also
 auch geschrieben worden sein. Es giebt aber keinen Sinn, wenn man
 das Wort in והרבי und אבי auseinanderreißt

2) Hier fehlt die Zahl יא, denn Alfko wurde den Christen entziffen 1291
 vergl. o. S. 187.

3) Muß wohl heißen בקאטלניא = Katalonien. Auch im Zochasin ed. Fil.
 p. 225 kommt diese Corruptel vor הרב מגיד משנה באיטלייא, der in Catalonien
 gelebt hat. —

ומצאתי בספר דברי הימים שלו ר"ל מר' יצחק דמן עכו הוא שעשה ספר קבלה בשנת¹⁾ המלאך ונחרבה בזמנו עכו ונשבו כולם בזמן בן (?) בנו של הרמב"ן ובזמן בן ר' דוד בן אברהם בן הרמב"ם ו"ל. והוא הלך לספרד לחקור כיצד נמצא בזמנו ספר הוזהר אשר עשה ר' שמעון ור' אלעזר בנו במערה אשרי הווכים לאמתתו, באורו יראו אור: ואמרי לאמתתו, מפני שזיף מקצת אשר זיף. ואמר שקבל כי מה שנמצא בלשון ירושלמי האמין כי הם דברי ר' שמעון. ואם תראה בלשון קדש האמין כי אינם דבריו רק דברי המזויף מפני שהספר האמתי הוא בלשון ירושלמי כלו ו"ל: ומפני שראיתי כי דבריו מופלאים ישאבו ממקור העליון המעיין המשפיע בלתי מקבלת בשכמל"ו, רדפתי אחריו ואשאלה את התלמידים הנמצאים בידם דברים גדולים ממנו מאין בא להם סודות מקובלים מפה אל פה אשר לא נתנו ליכתב ונמצאו שם מבוארים לכל קורא ספר. ולא מצאתי תשובותיהם על שאלתי ואת מכוונות, זה אומר בכה וזה אומר בכה: שמעתי אומרים לי על שאלתי כי הרב הנאמן הרמב"ן ו"ל שלח אותו מארץ ישראל לקטלוניא לבנו והביאו הרוח לארץ ארגון וי"א לאלקנטי ונפל ביד החכם ר' משה די ליאון הוא שאומרים עליו ר' משה די ודאל חגארה. וי"א שמעולם לא חבר רשב"י ספר זה אבל ר' משה זה היה יודע שם²⁾ הכותב ובכחו יכתוב ר' משה זה דברים נפלאים אלה, ולמען יקח בהם מחיר גדול כסף וזהב רב תולה דבריו באשלי רברבי ואמר מתוך הספר אשר חבר רשב"י ור' אלעזר בנו וחבריו אני מעתיק להם דברים אלו. ואני בבואי ספרדה ואבא אל עיר ואלדוליד אשר המלך (שם) ואמצא שם לר' משה זה ואמצא חן בעיניו וידבר עמי וידר לי וישבע לאמר: כה יעשה לי אלקים וכה יוסף אם לא הספר הקדמון אשר חבר רשב"י אשר הוא היום בביתי במדינת ישבילי (?) היא אוילה בבואך אלי שם אראך. ויהי אחר הדברים האלה נפרד ממני וילך ר' משה זה אל עיר ארבלא לשוב אל ביתו לאוילא ויחלה בארבלא וימת שם. וכשמעי הבשורה היטב חרה לי עד מות ואצא ואשים לדרך פעמי ואבא אל אוילא ומצאתי שם חכם גדול וזקן ושמו ר' דוד דפאן³⁾ קורפו ואמצאה חן בעיניו ואשביעהו לאמר: הנתבררו לו סודות ספר הוזהר שבני

¹⁾ Dieses Zahlwort bedeutet entweder 5096 = 1336 oder, wenn das ה' Tausende angeben will. 509 = 1331. Isaac von Akko lebte also noch lange nach Moise de Leon's Tod.

²⁾ Der Schwindel, daß man vermöge eines mystischen Gottesnamens Schriften verfassen und vermittelt eines anderen (שם הדורש) predigen könne — dessen sich deutsche Mystiker zur Zeit Ben-Adrets und noch früher gerühmt haben (vergl. Respp. Ben-Adret Nr. 548: שם הדורש). — dieser Schwindel kommt auch in Tikune Sohar vor, (No. 55 a.): שם הדורש איהו צדיק עליה אתמר ה' אלהים נתן לי לשון למורים . . . ונקודה דשם הכותב והמכתב מכתב אלהים. Der Kunde des הכותב שם rühmte sich auch Joseph b. Todros Abulafia, in einem Citat, mitgetheilt von Jessinef Kerem Chemed VIII. p. 105. Von diesem Joseph, der bei der Entstehung des Sohar eine Rolle spielte, hat der de Rossische Codex Nr. 166,8 ein Sendschreiben an die Provenzalischen Rabbinen über den Moré: Josephi fil. Todros dissertatio epistolaria ad Rabbinos Provinciales de Libro Moré Nevochim.

³⁾ In der alten Constantinop. Edition: רפאן קרובו.

אדם נחלקים זה אומר בכה וזה אומר בכה ור' משה עצמו נדר לי (?) לתת) אלי ולא הספיק עד שמת ואיני יודע על מי אסמוך ולדברי מי אאמין. ויאמר דע באמת כי נתברר לי בלא ספק שמעולם לא בא לידו של ר' משה זה ואין בעולם ספר זוהר זה רק היה ר' משה בעל שם הכותב ובכתו כתב כל מה שכתב בספר הזה ועתה שמע נא באיזה דרך נתברר לי: דע כי ר' משה זה היה מפור גדול ומוציא בעין יפה ממונו עד שהיום הזה ביתו מלא כסף וזהב שנתנו לו העשירים המבינים בסודות גדולים אלא (אלו) אשר יתן להם כתובים בשם הכותב ומחר נתרוקן כלו עד שעוב אשתו ובתו הנה ערומות שריוות ברעב ובצמא ובחוסר כל. וכששמענו שמת בעיר ארכולו ואקום ואלך אל העשיר הגדול אשר בעיר הזאת הנקרא ר' יוסף די אוילה ואומר לו: עתה הגיע העת אשר תוכה לספר הזוהר אשר לא יערכנו זהב וזכוכית אם תעשה את אשר איעצך. ועצתי היא זאת: שיקרא ר' יוסף זה לאשתו ויאמר לה קחי נא מנחה נאה ביד שפחתך ושלחי אותה לאשת ר' משה ותעש כן: ויהי ממחרת ויאמר עוד לה: לבי נא ביתה אשת ר' משה ואמרי לה: דעי כי רצוני הוא להשיא את בתך לבני ואלך לא יחסר לחם לאכל ובגד ללבוש לכ ימך ואין אני מבקשת ממך דבר בעולם רק ספר הזוהר אשר היה אישך מעתיק ממנו ונותן לבני אדם. דברים אלה תאמרי לה לבד ולבתה לבד ותשמעי את דבריהם אשר יענוכה ונראה היהו מכוונים אם לא. ותלך ותעש כן. ותען אשת ר' משה ותשבע לאשת ר' יוסף לאמר: כה יעשה לי אלקים וכה יוסף אם מעולם ספר זה היה עם אישי אבל מראשו ולבו מדעתו ושכלו כתב כל מה שכתב. ואומרה לו בראותי אותו כותב מבלעדי דבר לפניו: מדוע תאמר שאתה מעתיק מספר ואתה אין לך ספר רק מראשך אתה כותב? הלא נאה לך לאמר כי משכלך אתה כותב ויותר יהיה כבוד לך. ויען אלי ויאמר: אלו אודיע להם סודי זה שמשכלי אני כותב לא ישגיחו בדברי ולא יתנו בעבורם פרוטה כי יאמרו כי מלבו הוא בודה אותם אבל עתה כאשר ישמעו שמתוך ספר הזוהר אשר חבר רשב"י ברוח הקדש אני מעתיקם, יקנו אותם בדמים יקרים כאשר עיניך רואות. אחר כך דברה אשת ר' יוסף זה עם בתו של ר' משה את הדברים אשר דברה עם אמה להשיאה לבנה ולתת לאמה לחם ושמלה, ותען לה כאשר ענתה אמה לא פחות ולא יותר: התרצה עדות ברורה יותר מוז? כשמעי דבריו אלה נשתוממתי ונבהלתי מאד ואאמין או כי לא היה שם ספר רק בשם הכותב היה כותב ונותן לבני אדם. ואסע מאוילה ואבא אל עיר מלאבירה¹⁾ ואמצאה בה חכם גדול מופלא נדיב לב וטוב עין שמו ר' יוסף הלוי בנו של ר' טודרוס המקובל ואחקורה ממנו על אודות הספר הזה ויען ויאמר אלי: דע והאמן כי ספר הזוהר אשר חבר רשב"י היה בידו של ר' משה זה וממנו יעתיק ויתן לאשר טוב בעיניו, ועתה ראה בחינה גדולה אשר בחנתיו לר' משה אם מתוך ספר קדמון יעתיק או בכח שם הכותב יכתוב, והבחינה היתה שימים רבים אחרי כתבו לי קונדרסים גדולים ורבים מהזוהר גנותי לי א' מהקונדרסים ואומרה לו כי אבד ממני ואחלה את פניו להעתיקו לי שנית, ויאמר לי: הראני נא

¹⁾ Daf. טאלאבירה = Talavere.

אחרית קונדרם אשר לפניו וראשית הקונדרם אשר יבא אחריו ואני אעתיקנו לך שלם כראשון אשר אבד לך, ואעש כן. אחר ימים מועטים נתן לי הקונדרם מועתק ואניחהו עם הראשון ואראה כי אין ביניהם הפרש כלל לא תוספת ולא מגרעת לא שינוי ענין ולא שינוי דברים אבל שפה אחת ודברים אחדים כאלו הועתק קונדרם מקונדרם. היתכן בחינה יותר גדולה מזו ונסיון חוק מזה? ואסע ממאלבירה ואבא אל העיר טוליטולה ואוסיף עוד לחקור על הספר הנזכר אל החכמים ותלמידיהם ועדיין מצאתים חלוקים זה אומר בכה וזה אומד בכה. וכאשר ספרתי להם בענין בחינת החכם ר' יוסף הנזכר אמרו לי שאין זה ראיה כי נוכל לומר שטרם נותנו לאדם קונדרם מאשר יכתוב בכה שם הכותב יעתיקהו תחלה לעצמו ולעולם לא יתרוקן ממנו, אבל יעתיק ויתן יעתיק ויתן רמעותיק¹⁾ מספר לספר קדמון. אמנם נתחדש לי ענין כי אמרו לי תלמידים שראו איש זקן ושמו ר' יעקב²⁾ תלמיד מובהק של ר' משה זה אשר היה אהבו כנפשו שהיה מעיד עליו שמים וארץ שספר הוזהר אשר חבר רשב"י (ולא מצאתי בספר תשלום זה הדבר).

Man braucht kein Wort zu verlieren, um die vollständige Wahrheit dieses Berichtes hervorzuheben. Sämmtliche Einwürfe, welche Landauer gegen die Echtheit dieser Urkunde machte (Orient. Jahrg. 1845 Literbl. col 711 f.), fallen durch die ursprüngliche Fassung (welche der erste Herausgeber, Samuel Schulam, gefürzt und entstellt hat) in Nichts zusammen. Die Frage, wie sich Isaaq von Akko zu diesen Zeugnissen verhalten hat, läßt sich nicht entscheiden, da der Schluß fehlt. Wahrscheinlich war er am Ende doch von der Echtheit des Sohar überzeugt, da er manches Soharistische in sein Meirat Enajim eingeflochten hat. Seine Schrift, in welcher diese Urkunde ursprünglich mitgetheilt wurde, scheint verloren zu sein. Möglich, daß sie die Kabbalisten vernichtet haben. — Aus allen diesen Zeugnissen geht mit Bestimmtheit hervor, daß der Sohar erst gegen Ende des XIII. und Anfang des XIV. Saec. bekannt wurde. Zum Ueberflusse sei hier noch auf einen Ausspruch des offenerzigen Kabbalisten Joseph Ibn-Wakar aufmerksam gemacht, daß der Sohar für die Kabbala unzuverlässig sei, „weil er voll von Irrthümern oder Fehlern“ sei (Steinschneider in Ersch u. Gruber, Encyclop. Sectio II. T. S. 101. u. Jewish Literature p. 113.); ferner auf das gewiß untrügliche Zeugniß des Stockkabbalisten Jehuda Chajot (vom Jahre 1500), daß der Sohar nicht einmal Nachmani und Ben-Abret bekannt war, worauf auch Landauer aufmerksam gemacht hat: ספר הוזהר . . . לא זכו קדמונינו (לראותו) כמו ר' האי ור' ששת גאון והר' אליעזר מגרמזיא (Einleitung zu seinem Commentar zu Maarechet Elohut p. 2 a).

Trotz des nicht allzugünstigen Reumuths des Sohar bei seiner ersten Veröffentlichung errang er sich doch so sehr die Anerkennung als eine echte kabbalistische Tradition von Simon b. Jochai, daß selbst solche Männer, welche der Kabbala fern standen, wie Joseph Albo und Joseph Ibn-Schem-Tob, ihn in ihren theologisch-philosophischen Schriftkreis hineinzogen. Erst Elia del Medigo frischte den Zweifel an dessen Echtheit wieder auf (in seiner Schrift Bechinat ha-Dat, Wien 1833 p. 43): יטענו כנגדי זאת הדעה (הקבלה) כי אשר יאמרו:

¹⁾ Wohl zu lesen: מספר קדמון לספר.

²⁾ Das ist wohl derselbe Jakob, dem Mose de Leon sein ספר המשקל oder ספר הכחמה gewidmet hat (das. in der Einleitung).

אלה המתחסים בקבלה שהמה דברי ר' שמעון בן יוחאי בספר הזוהר אינו אמת. Drei Momente führt del Medigo gegen die Echtheit an, oder läßt er von den Gegnern der Kabbala dagegen geltend machen: 1) die Unbekanntschaft des Talmud, der Gaonen und der Rabbinen aus der Blüthezeit mit dem Sohar und seinem Inhalte; 2) seine Veröffentlichung in so später Zeit; 3) die vielen Anachronismen, die darin vorkommen, indem darin amoräische Autoritäten mit dem Tanaïten Simon b. Jochai in unmittelbarem Verkehr aufgeführt werden. — Noch entschiedener trat gegen die Echtheit des Sohar, sowie gegen die Kabbala überhaupt, der italienische Rabbiner Leon di Modena auf in einer scharfgespißten polemischen Schrift (ארי נהב), zuerst erschienen Leipzig 1844). Indessen hielt er sich nur bei allgemeinen Kriterien auf, ohne tiefer auf den Inhalt des Sohar einzugehen und daraus kritische Beweise zu ziehen. Inzwischen gewann der Sohar durch seine Verbreitung vermittelt der geschäftigen italienischen Typographie immer mehr Anhänger und Verehrer (zuerst wurde edirt שבעים והר תקוני והר Mantua 1558, dann der eigentliche Sohar zugleich Mantua 1558—60 und Cremona in Folio 1559—60). Zwar erhoben sich damals gewichtige Stimmen, welche den Druck des Sohar verhindern wollten. Unter Anderem machten sie geltend, daß der Sohar zur Kezerei führe und darum geheim gehalten oder gar verbrannt werden müsse, wie aus der Apologie für den Sohar von Jsaak b. Immanuel de Lates, damals Rabbiner von Pesaro, hervorgeht (in den Rosp. desselben, Ed. Wien 1860 p. 124 ff.): ופסק נגד הרבנים; אשר בקשו לעכב הדפסת הזוהר מטעם גזרות המלכות על שריפת החלמות עוד יש מהם שהוסיפו סרה ואמרו כי העיון בזוהר יביא למינוח ולפיכך טעון: (p. 126) גנוה אי שריפה לבקר הקדש. Jsaak de Lates, der Ritter für den Sohar, trug aber den Sieg davon, und mit seiner Approbation versehen, erschien die Mantuaner Ausgabe. Auch Christen wurden auf ihn aufmerksam durch den genialen Querkopf Pico de Mirandola und den Cardinal Regidius von Viterbo, den Jünger des Elias Levita. So unerschütterlich fest stand die Autorität des Sohar in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts, daß selbst der erste jüdische Kritiker Asaria dei Rossi aus ihm das hohe Alter der hebräischen Vokal- und Accentzeichen bewies, während umgekehrt die Bekanntschaft mit diesen Zeichen im Sohar dessen Jugend verräth. Bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein wagte Niemand an der Echtheit des Sohar mit Simon b. Jochai als Verfasser auch nur einen leisen Zweifel zu hegen.

Die Bewegung, welche der pseudomesianische Schwindel des Smyrnaers Sabbataï Zewi in Asien und Europa hervorgerufen hat, war für die Kritik des Sohar ein Wendepunkt. Weil die Sabbatianer dieses Schriftwerk als ihr Grundbuch betrachteten, aus ihm antibiblische und antitalmudische Konsequenzen zogen, selbst christliche Dogmen in ihm fanden und die heillose Verwirrung der Apostaten in Polen verursachten, wurden selbst die Stocorthodoxen gegen dasselbe mißtrauisch. Der kenntnißreiche, aber heftige Jabez (Jacob b. Zebi Emden) unternahm einen kritischen Feldzug gegen einige Bestandtheile des Sohar in einer eignen Schrift (מטפה הספרים Altona 1763). Seine Beweisführung geht ins Detail. Jabez weist gründlich nach, daß der Sohar Bibelverse falsch citirt, Talmudstellen verkennt und manches Rituale enthält, das erst von späteren rabbinischen Autoritäten (פוסקים) aufgestellt wurde oder durchaus falsch ist. Er hebt ferner hervor, daß der Sohar die Kriege der Kreuzfahrer gegen die Mohammedaner wegen des Besitzes von Palästina kennt (Sohar II. 32a), daß er philosophische Termini aus der tibbonidischen Uebersetzung des Moré (wie עלה העלות, causa causarum) gebraucht, und daß er

einen Gedanken des Jehuda Halevi (im Kosari II. 36) benutzt: daß Israel das Herz im Organismus der Menschheit sei und darum die Leiden tiefer empfinde (Sohar III. 221 b. und 161 a). Auch ein anderer Passus ist im Sohar aus dem Kosari entlehnt: von der Gewohnheit der Juden, sich beim Gebete zu bewegen (III. 218 b). Schlagend sind folgende zwei kritische Momente, welche Zabez gegen die Echtheit geltend macht. Der Sohar, wenigstens die Partie *רעיא מרמנא*, kennt das Wort *Esnoga* als Synagoge und deutet das Wort kabbalistisch (282 b): *ושביתה נוגה, ונוגה לאש, ומהכא קרי לבי כנישהא אש נוגה*. Nun ist *Esnoga* eine portugiesische (und wohl auch nordspanische) Verstümmelung von *Synagoge*. Dasselbe kommt auch vor in der Einl. zu *Tikune Sohar* p. 6 a. *בית הפלה דלעילא אש נוגה כי ביה כי כנישהא*. — Das andere kritische Argument weist nach, daß der Sohar eine talmudische Phrase wie ein Ignorant vollständig mißverstanden hat. Die Formel *יורד עמו לחייו*, welche viermal im Talmud vorkommt (*Baba Mezia* 71 a. *Kiduschin* 28 a. *Ketubot* 50 a. und *Joma* 75 a.) ist zwar nicht verständlich (vergl. *Raschi* und *Thossafot* zur ersten Stelle, eine Erklärung im Namen des Gaon *Zadok*), das Wort *לחייו* bedeutet aber jedenfalls „ans Leben, bis an die Existenz.“ Der Sohar aber hat es mit *לחי* „Kinnbacken“ verwechselt und giebt den talmudischen Satz: *הקורא לחייו אמר ר' חייא כל מאן דקרי לחברא רשע נחתין ליה לגיהנם ונחתין ליה לעליון* (III. 122 a).

Nach dieser schonungslosen Kritik sollte man von Zabez ein unerbittliches Verdammungsurtheil über den Sohar erwarten; indeß fiel sein Endresultat furios genug aus. Er meint, man müsse in dem Schriftthum, das man mit dem Namen *Sohar* bezeichnet, drei verschiedene Gruppen unterscheiden. Der Kern oder der *Sohar* im engeren Sinne sei uralt und darum heilig, enthalte altjüdische kabbalistische Aussprüche, welche einen echten traditionellen Charakter tragen und auf Mose, ja auf eine göttliche Offenbarung, zurückgeführt werden müßten. Zum Kern des *Sohar* rechnet er kleinere und größere Partien, die darin unter verschiedenen Titeln enthalten sind, nicht bloß: *אדרא* (ספרי דצניעותא) und *ספרי הורה*, sondern auch *ספרי מנהיגין* und *תוספתא*. In dessen giebt Zabez zu, daß die Redaction dieser Gruppe keineswegs auf *Simon b. Jochai* zurückzuführen sei, sondern in die gaonäische Zeit falle, vielleicht, von einem Autor desselben Namens, in dem der *Tanai* *Simon b. Jochai* durch die Seelenwanderung wiedergeboren sei. Die zweite Partie unter dem Titel *רעיא מרמנא*, wozu auch sämtliche *הקונין* gehören, die desselben Geistes und in derselben Sprache gehalten sind, setze dagegen einen spanischen Autor voraus. Dieser Bestandtheil des *Sohar* könnte von *Mose de Leon* oder auch vielleicht von dem Propheten aus *Avila* verfaßt sein, und zwar so, daß der Eine ihn producirt, der Andere verarbeitet habe. Endlich der dritte Bestandtheil, welcher unter dem Titel *מררש הנעלם* figurirt, sei weiter nichts als das Nachwerk eines unverschämten Fälschers, der den ehrwürdigen Namen des *Simon b. Jochai* mißbraucht habe „um sich an einen hohen Baum zu lehnen“. Außerdem fanden sich noch im *Sohar* Interpolationen aus späterer Zeit. Zabez' Kritik gegen den *Sohar* ist wahrhaft vernichtend, was *Mose Konin* dagegen vorgebracht hat (in seinem *Ben-Jochai*) ist eitel Wind. Gewissenlos ist aber die Apologie des leichtsinnigen Dichters *J. Satanow* für den *Sohar* (*קונטרס ס' הורה* Berlin 1783 p. 24 ff), weil er selbst ein Stück *Sohar* nachgeahmt und darin moderne Anschauungen zum Ausdruck gebracht hat. — Man sieht es indessen der Kritik des *Jakob Emden* an, daß es ihm sehr schwer geworden ist, mit dem *Sohar* zu brechen; er hätte ihn lieber von der Anklage der Fälschung

ganz frei gesprochen und jedes Wort in ihm auch des von ihm so gebrandmarkten מדרש הנעלם, als inspirirt geglaubt. Glaube und Kritik sind bei Zabez miteinander im Kampfe begriffen. Seine letzte Argumentation für die Echtheit des Sohar im engeren Sinne steht daher auf sehr schwachen Füßen: der Sohar müsse mindestens älter als Mose de Leon sein, da Bachja b. Ascher in seinem Commentar (von 1291) eine Stelle daraus citirt, nämlich zu Levit. 22, 22: ובמדרשו של רשב"י ראיתי כי יצאו אנשים זה מיכאל וסמאל . . . אשה הרה זו כנסת: ישראל יכו. Allein das beweist entweder zu viel oder zu wenig. Denn gerade dieser Passus kommt im Sohar (II. p. 113) in der Partie מריבונא vor, den doch Zabez Mose de Leon vindicirt! Also müßte auch diese Gruppe alt sein, was aber gegen Zabez' Annahme läuft, da gerade in dieser Partie die verätherische Deutung von Esnoga vorkommt. Es ist aber nicht das einzige Citat bei Bachja aus dem Sohar. Gleich im Anfang wird eine Stelle aus ihm angeführt mit derselben Einleitungsformel: ובמדרשו של רשב"י ראיתי יעוף זה . . . על הארץ זו רפאל (aus Sohar I. p. 46 b). Allein man erwäge Folgendes. Hätte der Sohar Bachja b. Ascher bei Abfassung des Commentars bereits vorgelegen, so würde er sich nicht auf so wenige Auszüge beschränkt, sondern zu seinem effektischen Zwecke eben so viel daraus benutzt haben, wie Refanati. Diese Citate sind daher weiter nichts als Randglossen eines Copisten. Zabez' Hauptbeweis für das hohe Alter des eigentlichen Sohar ist demnach ohne Kraft.

Auch die Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Sohar und dem Raja Mehemna (und den mit Recht von Zabez damit identificirten תקונין) läßt sich kritisch nicht festhalten. Denn ganze Stellen in der einen Gruppe kommen auch in der andern vor. Beispielsweise sei Folgendes angeführt. Der scheinbar so tief mystische Anfang des Sohar (in der Ed. Cremona, in der Vulgata nach der Einleitung I. p. 564), aus dem so viel Wesens gemacht wird: בריש הורמנוחה דמלכא גליף גלופי בטרהרא עלאה בוצינא דקרדינוחה ונפיק גו סתים . . . מרישא דאין סוף קישרא דגולמא נעייך בעוקא לא חוור ולא איכס וכו, dieser Passus kommt mehrere Male in den Tikunim vor (V. Anfang p. 15a): בריש הורמנוחה דמלכא בוצינא דקרדינוחה כד מרד: משיחא נפיק מינה קו דסתים . . . ועלה אחמר קישרא בגולמא נעוץ בעוקתא ואיהי לא חוור auch XVIII. p. 36 b. und a. St. — Ein Passus des Sohar über angeblich alte mystische Schriften (in der Cremoneser Edition I. col. 173): זה ספר תולדות אדם . . . דהא כמה ספרין אנון, ספרא דרב המנונה סבא ספרא דר' כרוספדאי, ספרא דחנוך וכו ist wiederholt und weiter ausgeführt in Tikunim (No. LXX. p. 135 b). Die weitläufigen Ausführungen einer wunderlichen Art von Physiognomik, welche bald an den Vers זה ספר תולדות אדם und bald an אתה תחיה angeknüpft wurden, in Sohar II. p. 70—78, in Sohar Chadasch ed. Amst. p. 27—31 und in Tikunim No. LXX. p. 120 a. ff.) gehören als Fragmente eines einzigen Stückes zusammen. Der lange Excurs in den Tikunim stand in einem Ms. inmitten des Sohar, wie die Annotatoren zur Amsterd. Edition bemerken. Die ganze Einleitung zum Sohar mit den Deutungen der Gebote (in der Vulgata, in Ed. Crem. in anderer Ordnung erst von col 17 an), dieses ganze Stück gehört seiner Natur nach dem מריבונא an, der bekanntlich die Deutung der פקודין zu seiner Domäne gemacht hat. Wer will da noch zwischen Sohar und den übrigen Partien unterscheiden? Ich verweise noch auf das Citat (o. S. 426) bei Todros Abulafia, das gerade dem מדרש הנעלם angehört, der nach Zabez entschieden gefälscht sein soll und doch von Todros als alter Midrasch anerkannt wurde! Warum sollte auch die eine Gruppe echter oder älter als die andere sein? Sie berufen sich sämtlich auf Simon b. Jochai, auf seinen Kreis und auf tal-

mudische Autoritäten. Ist die eine Mystification, so ist es auch die andere. Schriftsteller des XIV. Saec. citiren ohne Weiteres auch die anderen Parteien unter dem Namen Sohar. Wozu auch die Zahl der Fälscher vermehren, wenn einer entlarvt ist? Wir werden auch Gelegenheit haben, auf Parallelen von Sohar und Raja nebst Tikunim aufmerksam zu machen. Die Tikunim scheinen jedenfalls zum Sohar zu gehören, da sie die vermischte Einleitung dazu bilden und die 70 fachen Deutungen des Wortes בראשית im Anfang der Genesis mit Buchstabenversetzung enthalten¹⁾.

Das Wort תקונים bedeutet in der Sohar Sprache so viel wie „Erklärung“, vergl. zu I. p. 38: עד כאן אשתכלל מלין מכאן ולהלאה תקונים דפרשתא דא ד. h. bis hierher das Allgemeine, von da ab die Erklärung im Einzelnen. Mag diese Anmerkung vom Verfasser oder einer anderen Hand herrühren, so ist das Wort jedenfalls im Sinne des Sohar gebraucht. Ein guter Theil vom Sohar-Anfang ist lediglich die Fortsetzung und Ergänzung der Tikunim, erst dadurch erhält dieser Theil Sinn. Nehmen wir an, daß die Gruppe Raja und Tikunim nicht dazu gehören, woher sollen denn die Leser des Sohar wissen, daß das Buch diesen Namen führen will? Denn nur in diesen beiden Parteien kommt die Benennung des Buches öfter vor. Man erwäge die Worte in den Einleitungen zu den Tikunim in Sohar Chadasch p. 72 b., 78 b.: והמשכילים יזהירו . . . אילין ר' שמעון וחבריה יזהירו כד אתכנסו למעבד האי חבורא דאיהו מויהרא עלאה . . . והאי חבורא איהו כגונא דתיבת נח דאיתכנס בה מכל מין ומין . . . כוור דרגא דמשה רבינו דעל שמיא אחקרי האי חבורא ספר הזוהר . . . ועוד והמשכילים . . . אילין ס' רבא מארי טהונתין דלעילא . . . כלהין יזהירו בתיבורא דא . . . ועל שמיא אחקרי ספר הזוהר (auch in der Edition der Tikunim von Amsterd. 176 p. 1a, 15 a b). Ebenso in der alten Einleitung zu den Tikunim: כתוב והמשכילים . . . אילין ר"ש וחבריה . . . כד אתכנסו למעבד האי חבורא רשותא אתייב לון ולאליהו עמהן ולכל נשמתין . . . ולכל מלאכיא . . . ולעשר ספירן לגלאה לון רוין טמירין דלא אתייב רשו לגלאה לון עד דייתי דרא דמלכא משיחא . . . אמר רעיא מהמנא (לאליהו) קום . . . לחברא לון בהאי חבורא . . . דא דאחקרי ספר הזוהר והמשכילים . . . אילין ר' (p 13 a). „Dieses Buch oder dieses Buch der Sohar“ kann doch nur in Parteien gesagt werden, die zu demselben Buche gehören. Die oft citirte Stelle aus dem Raja (zu Sohar III. p. 133 b) will auch nichts anderes sagen als diese Einleitung: והמשכילים יזהירו . . . אילין אנן דקא משתדלין בזהר דא דאקרי ספר הזוהר דאיהו: כתובת נח דמתכנסין בה וכו'. Vergl. noch Tikunim No. VI. 153 b.

Recapituliren wir das bisher Gesagte, so darf es als unzweifelhaft gelten, daß die drei oder vier Hauptparteien des Sohar, nämlich der Grundtext, die Tikunim mit den Einleitungen, das Raja und der מדרש הנעלם nicht auf verschiedene Zeiten und Verfasser zu vertheilen sind, sondern derselben Entstehungszeit und demselben Autor angehören. — Wäre es noch nöthig, die Jugend des Sohar zu constatiren, so ließen sich Beweise bis zur Ermüdung häufen. M. Sachs hat nachgewiesen, daß im Sohar Entlehnungen aus der „Königsfrone“ des Salomon Ibn-G'ebriol vorkommen (spanische Poesie S. 229 f.), und S. Sachs hat gründlich erörtert, daß der Sohar in der von Frank für alt

¹⁾ Die Nachträge der תקונים in der Amsterd. Ed. von 1706 (mit dem Comment. חמדת צבי) und im Sohar Chadasch gehören zu den 70 Tikunim, von denen einige kurz und defekt sind. Der מדרש הנעלם befindet sich größtentheils im Sohar Chadasch.

behaupteten Idra eine psychologische Bemerkung von Jbn-Esra benutzt hat (Kerem Chemed VIII. p. 74 f.). Rapoport hat im Sohar eine Erwähnung des Alexander Aphrodisias nachgewiesen (Rapoport, Hebr. Briefe an S. D. Luzzatto 1885 S. 6 f.). Der Sohar benutzt das Buch Serubabel (III. p. 173 b), das erst im XI. Saec. entstanden ist; er kennt das Gebet אל ארון (II. p. 132 a 205 b), die Formel כל נדרי (II. 116 a), das Umtauschen der Gottesnamen auf der Außenseite der Mesusa durch כוון במוכסו כוון (I. p. 18 b, 32 a), das erst im dreizehnten Jahrhundert von Frankreich nach Spanien verpflanzt wurde, (vergl. die Bemerkung von S. Nissen in Zion II. p. 161 f.). Erstaunliche Ignoranz verräth der Sohar, daß er die Tempelsäulen Jachin und Boaz als Personen ausgiebt (II. p. 39 b): דעקב ויכין ובוטו ויוסף . . . שיה דרגין דגנא דאברהם . . . und daß er hartnäckig die Phrase סרכות ח"ה, statt סרפות ח"ה gebraucht (Tikunim No. XXI. p. 56 b): סכין פגום דא סמאל . . . וכל סרכא . . . אנון הגליה דיליה ואינון ח"ה סרכות (daf. No. 25 p. 69 a): כנפי ריאה צריך דלא יהא בה סרכות תמני סרי סרכות אינון טאן : דעבר עליהו וכו'.

Der Inhalt des Sohar bestätigt vollständig das Zeugniß des Isaac von Akko nach der einen Seite: daß er aus dem Kopfe (und zwar flachen Kopfe) eines Spaniers in die Welt gesetzt wurde. Es handelt sich also noch darum, auch die andere Seite zu constatiren: daß Mose de Leon der Verfasser war. Nun, hierüber geben die bisher bekannt gewordenen Schriften des Mose de Leon befriedigenden Aufschluß. Jellinek hat die schlagendsten Parallelen aus dem Sohar und Mose de Leon's ס' המשקל einander gegenüber gestellt (Mose de Leon p. 21 ff.). Das umfangreiche ספר הרמון (Ms. in zwei Theilen über Gebote und Verbote nach der Art des מהימנא רעיא) bietet noch viel mehr Parallelen, man könnte viele Bogen damit füllen. Eine schlagende Stelle wird jedoch genügen, in dem Verf. des Rimmon auch den Verf. des Sohar zu erkennen. In Rimmon II. No. 133 Bl. 25 bemüht sich Mose de Leon zu erklären, warum das Tetragrammaton nicht bei der Schöpfungsgeschichte der sechs Tage, sondern erst später vorkommt. Er deutet es nun so: weil die irdische Welt endlich und vergänglich ist, darum durfte dieser Gottesname, welcher die Ewigkeit bedeutet, nicht dabei vorkommen, sonst wäre die Welt, wenn unter diesem Einflusse geschaffen, ebenfalls unvergänglich. Er citirt dabei als Beleg den Vers Psalm 46, 9. לכו חוו מפעלות אלהים אשר שם שמות בארץ, den er ebenfalls dahin deutet: שמות, Zerstörung, Vergänglichkeit paßte nur zum Namen אלהים. Der Passus lautet: אמנם כי יש פירוש אחר בהיות שם המיוחד נזכר באחרונה לקיים על ההיות אמרו חז"ל לכו ראו מפעלות וכו' מפני שהיו מפעלות אלהים שם שמות . . . שאלמלא היו מפעלות ה' ה' ה' ה' שם קיום בארץ. והענין בזה על כל המפעלות זה העולם השפל כלם נפסדים מפני שכל הוויותיו בשם זה שאלמלא יהיו בשם המיוחד כלם יהיו קיימים בקיומם וכו'. Der angeführte Vers verräth aber einen Gedächtnißfehler; denn gerade in diesem Psalme kommt der Gottesname ה' vor. Mose de Leon hat ihn aber mit Ps. 66, 5 verwechselt, wo es lautet אלהים ה' ה'. Dieselbe Deutung und derselbe Mißgriff kommen nun auch im Sohar vor (I. p. 58 b): יהודה פתח לכו חוו מ' אלהים אשר שם שמות וגו' האי קרא אוקמוה ואחמר . . . שמות ודאי דהא שמה גרים לכלא (לשון שממון) דאלו חוו מפעלות ה' ה' ה' שם קיום . . . בארץ אבל בגין דהוון מפעלות שמה דאלהים שם שמות בארץ. אמר ליה ר' חייא וגו'. Die Annotatoren zum Sohar, Elia da Pesaro (in הולדות אהרון zu Ps. 46) und Andere waren natürlich höchst verwundert darüber, daß der Sohar einen falsch citirten Vers deutet: תמידני הרי לא נמצא בפסוק הזה שם אלהים כלל כי אם שם בן ד'. Sie können sich nicht denken, daß der Verf. ein leichtsinniger Prediger war, dem es nicht auf Genauigkeit ankam.

Eine noch frappantere Parallele aus Mose de Leon's משכן העדות (verfaßt 1293) und dem Sohar läßt sich wegen ihrer Obscönität gar nicht wiedergeben. Den Vers Ezechiel 46, 1; 9: שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה . . . לא ישוב דרך השער אשר בא בו וכיון דאתא לידן מלתא נאמר בה מה שהוא גנוז בחדרי: Coitus am Sabbat (Bl. 47): חדרים ליראי ה' . . . כי פסוק זה מתחיל בה אמר וגו'. הפונה קדים ולא אתור ואם יש לך פונים תבין הפונה קדים כי על כן נאמר בתורתנו התמימה משכבי אשה והבן . . . יהיה סגור כי יהו מצות שבת זכור ושומר, זכור כל השבוע ושומר לשבת שנ' בה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי מלמד כי נאמר על סוד חמשגל . . . יהיה סגור וביום השבת יפתח כי אמרה תורה סוד אחר גדול שלא ישוב אליה באותו הלילה כדי שתתעבר בשבת כי יש לשבת סגולה גדולה לילד . . . באמרו לא ישוב . . . כי נכחו יצא וכאומרם ז"ל עונת ח"ח מע"ש לע"ש Man wird staunen, dieselbe Obscönität im Sohar wiederzufinden und zwar im Namen des Simon b. Jochai (I. p. 65 b unten f.). שער החצר . . . שער פתח . . . הפנימית יהיה סגור וגו'. האי קרא אית לאסתכלא ביה ואיהו רוא . . . אלן ימי חול דתרעא דא ובגין דא עונת ח"ח: Tikunim (No. XXI. p. 61) יהיה סגור דלא לאשתמשא חול בקודשא ויהי נקודה איהו סתימא ותתומא: (No. XXXVI. p. 80 b) סגורא תרעא וביום השבת יפתח בשית יומין דחול הה"ד . . . יהיה סגור וגו' וביומא שביעאה אתפתח לקבלה לבעלה ובגין דא זוגא ומאן דה"ח (auch No. XXX. und zu No. XVII.). Man erwäge wohl den Umstand, daß sich Mose de Leon in seinem Mischkan auf diese obscöne Deutung viel zu Gute thut und sie als ein von ihm gefundenes Geheimniß ausgiebt. Darf man da noch Anstand nehmen, ihn als Autor derselben Deuteleien im Sohar anzuerkennen?

Einige kühne Andeutungen in den verschiedenen Partieen des Sohar geben, wie mir scheint, zu verstehen, daß ein Mose Verfasser desselben sei, ein Punkt, der eine eingehende Untersuchung erheischt. Während sonst Simon b. Jochai als Verfasser des Sohar angegeben wird, kommt an einigen Stellen deutlich genug die Anspielung vor: daß Mose den Sohar geoffenbart habe, und zwar in prophetischer Wendung von Simon b. J. selbst ausgesprochen: daß Mose das Buch erneuern oder offenbaren werde (in Tikunim No. LXIX. p. 110 a, auch Sohar Chadasch ed. Amst. p. 73 d und in einigen Stellen im Raja Mehemna). Die Hauptstelle lautet unzweideutig: אמר ר' שמעון חבריא בודאי הקב"ה אסתכס עמנא עלאין ותתאין למהו בהאי חבורא. זכאה דרא דהאי אתגליה ביה, דעתיד כולי האי (I. האי כולי) לאתחדשא על ידא דמשה בסוף יומי בדרא בתראה לקימא קרא „Dieses Buch, der Sohar,“ „כד שהיה הוא שיהיה, וביה ממכון שבתו השגיה (vgl. o. S. 434) wird am Ende der Tage durch Mose erneuert oder offenbart werden“; das verkündet Simon b. Jochai. Konnte Mose de Leon deutlicher sprechen, wenn er über dem Werke den Meister nicht vergessen machen wollte? Die Stelle steht übrigens nicht isolirt. Im Sohar selbst wird Mose über die Maßen gepriesen, allerdings Mose, der Prophet, aber eigentlich ein Mose, in dem jener auferstanden ist, der die Geheimnisse kennt, der die messianische Zeit fördern soll! Ehe dieser Mose erscheint, kann die Messiaszeit nicht kommen. (Sohar I. p. 23 b): טרם יצמח דא משיח . . . וכל שיה דא משיח ראשון . . . טרם יצמח דא משיח . . . ורוא דמלה לא יסור שני ולמה בגין דלית המן משה למפלח לשכינתא, דעליה האי אתמר ואדם אין. ורוא דמלה לא יסור . . . שילה דא משה חשבון דא כדא . . . עד דיתי האי דאקרו אדם, עד דיצמח צדיק, ומניה אמת מארץ הצמח תלמידו חכמים דאינון דשאין לא צמחין בגלותא. ודא משה דאתמר ביה תורת אמת היתה בפירו דלא יהא טאן דרריש לשכינתא כותיה . . . וביה משתקין ח"ח בארעא ומאן דה"ח. Also durch Mose werden in jener Zeit, in späterer Zeit, im Anbruch der messianischen Zeit, die Adepten der Kabbala (ח"ח hier gleich

oder משכילים) getränkt, d. h. begeistert werden. Unter Mose kann also hier nicht der gesetzgebende Prophet gemeint sein, sondern ein Mose in späterer Zeit. Ja, es scheint, daß in Mose, dem „treuen Hirten“ רעיא מהימנא überhaupt, der Name des Mose de Leon angedeutet liegt. Die merkwürdige, oft citirte, aber noch nicht befriedigend erläuterte Stelle (Sohar III. 153 a b) scheint die Art und Weise, wie der Sohar durch Mose unter der Figur des Simon b. Jochai zu Stande gekommen ist, anzugeben: . . . ושם: . . . והמשכילים יוהירו אליו אינון דקא משתדלין בזהר דא דאקרי ספר הזהר דאיהו כתיבת נח דמתכנשין בה ב' מעיר וז' ממלכותא וזמנין א' מעיר ושנים ממשפחה דבהון יתקיים כל הבן הילוד היאורה השליכותה ורא אורה דספרא דא וכלא על סיבה (1 ספרא) די לך. ומאן גרים? דא עורב דאנת תהא בהוא ומנא כיונה, דשליח אחרא דאקרא בשמך, כעורב דאשתלח בקדמיתא ולא אתהדר בשליחותיה דאשתדל בשקצים דאתמר בהון עם הארעשקין בגין סמונא דלהון, ולא אשתדר בשליחותא לאהדרא לצדיקא בתיובתא כאלו לא עבד שליחותא דמאריה. ובך מתקיים רוא דינה דעאל בעמקין דההימי ימא, הכי תיעול אנת בעמיקו דתהומי אוריתא. . . . ובגין דאנת תהא אחיד בחרין משיחין. . . . דהו"ד די לך דאתמר ביה ונתן ההוד למשה אתייהיב כך. . . . קם רע"ם ונשיק ליה (לבוצינא קדישא) וברך ליה אמר ודאי דשליחא דמאריך אנת לגבך. פתחו הנאיין ואמוראין ואמרו רעיא מהימנא! אנת הוית ידע כל דא ועל ידך הוא אתגלייא אבל בעונה דילך. . . . באלין אתרין דאנת מתבייש לאחזקה טיבו לגבך, מיני הקב"ה לן לבוצינא קדישא למהו בידך ובפומך באלין אתרי.

Alles läßt sich allerdings in diesem räthselhaften Wirwar nicht lösen, aber den Hauptgedanken kann man doch heraus Schälen. Fangen wir vom Ende an: „Der treue Hirte“ Mose ist zu bescheiden, um unter seinem eigenen Namen himmlische Enthüllungen zu machen; darum sprechen „das heilige Licht“ (Simon b. Jochai), Tanaim und Amoraim aus seinem Munde. Mose soll den Messias fördern, und dazu soll das Buch Sohar dienen. Es ist zwar schon früher eine Person desselben Namens wie der „treue Hirte“ (Mose) mit messianischer Sendung aufgetreten; aber sie hat sie so wenig, wie der Rabe in der Arche, ausgeführt, weil sie sich um Geldeswillen mit den Unwissenden eingelassen hat²⁾. Darum soll jetzt Mose, gleich der Taube (ינה) in der Arche, dieselbe Mission übernehmen, aber gleich Jona durch Vertiefung in die

¹⁾ So lautet die Lesart in der Cremonenser Edition.

²⁾ Zellinek bringt mit Recht den Tadel gegen den mit dem Raben verglichenen messianischen Verkünder mit dem falschen Propheten in Spanien 1295 in Verbindung. Nur hat er sich von Jost täuschen lassen, daß der eine von ihnen in Leon aufgetreten sei. Die Quelle für diese Thatsache ist nicht Bistorius, sondern Alfonso de Spina in Fortalitium fidei (L. III. nonum mirabile p 81 der Nürnberger Edition vor 1485), der sie aus der Schrift des Convertiten Abner=Alfonso de bellis dei c. 27 mittheilt. Dort heißt es ausdrücklich: . . . tempore supradicto (5055 a creatione, 1295) surrexerunt duo Judaei, qui prophetae dicebantur, quorum unus erat in civitate Abulensi [Avila] et alius in villa quae dicitur Ayllon. Also in einem kleinen Städtchen trat einer der Propheten auf, in Ayllon, nicht in der Hauptstadt Leon. Das genannte Jahr ist dort bezeichnet durch ein mystisches Wort: ultima dies quarti mensis supradicti anni, qui apud eos dicitur Chamalim [fehlt bei Bistorius], scheint aber corrumpt zu sein. — Was von den Zeichen der Kreuze, die sich (nach der Versicherung des Augenzeugen Abner=Alfonso) an den Kleidern der Anhänger der Propheten von Avilla und Ayllon befunden haben, zu halten ist, weiß ich nicht. Wenn es nicht eine Fabel ist, wie die zur Zeit des Kaisers Julian, so war es wohl ein Spaß.

Geheimnisse der Lehre. Was die Worte sagen wollten: der Sohar sei wie die Noa-Arche, in der sich zwei aus der Stadt und zwei aus dem Reiche und zuweilen Einer aus der Stadt und zwei aus der Familie sammeln und auch das Nachfolgende, ist mir nicht klar. Jellinek's Erklärung (Beiträge I. S. 25 f) befriedigt nicht. Auch das, was an einer anderen Stelle gesagt wird: Mose, der Prophet, sei in jeder Zeit durch die Seelenwanderung vorhanden und wandle sich in verschiedene Gestaltungen (Sohar III. 273 a): אהמר עלך (רעיא) מהימנא טמכין שבחו השניה . . . ואנת הוא . . . בכל דרא ודרא בגלגולא בגלגול דמההפך לכמה scheint auf die Identificirung des Propheten Mose mit dem Verfasser des Sohar gleichen Namens anzuspieren. Wie kann aber Simon b. Jochai den Sohar verfaßt haben, wenn Mose ihn geoffenbart hat? Auch diese Frage wird an einer Stelle aufgeworfen, auf die Landauer aufmerksam gemacht hat, ohne sie recht auszunutzen: Der treue Hirte, Mose, leuchtet in Simon b. Jochai, dem größten seines Kreises; beide bilden nur eins: רעיא . . . אנת בוצינא קדישא (Raja zu III. p. 256). Es ist also nur immer ein und dieselbe Person, welche die kabbalistischen Geheimnisse des Sohar offenbart; sie hat lediglich ihre Rolle auf zwei antike Persönlichkeiten vertheilt. Der Mose in der letzten Zeit ist der eigentliche Verfasser, er ist der wiedergeborene Prophet, der auch denselben Namen führt. Denn auf Namen giebt die Kabbala sehr viel. — Man kann allerdings in Deutungen solcher widerhaarigen Stellen sehr leicht zu weit gehen. Ich lege daher meine Vermuthung Sachverständigen zur Prüfung vor.

Daß der Sohar die messianische Zeit fixirt, ist bekannt, aber nicht das Jahr 1240, (wie Landauer behauptet hat, um daraus die Autorschaft des Sohar für Abr. Abulafia zu vindiciren), sondern viel später. In Abschnitt ירי (I. p. 116 a b, 117 a) wird ein messianisches Jahr verkündet. An der ersten Stelle: יתי אלף שתתאה . . . בזמנא שית זמנך עשר (שתין נפש) כדון שלימו ו', ist die Zahl 60 im sechsten Jahrtausend angenommen d. h. 5060 = 1300, vielleicht 5066 = 1306. Aber das ist erst der Anfang der messianischen Zeit, oder das Ende der Erniedrigung Israels. In jedem Cyclus von 60 Jahren wird sich die Gnade Gottes steigern und wird ihre Vollendung erst im Jahre 600 erreichen: ובשית מאה שנין לשתיאה ובזמנא דשתין שנין . . . יתפתחון תרעין דהכמנא לעילא לעבדא דדשא באלף שתתאה יקים אלה פקידו לברתיה דיעקב ומהאי זמנא עד דיהא לה זכורה בשתין ושית יתגלא מלכא משיחא בארעא דהא לשבעין שנין באלף שתתאה (p. 4 b) ist angegeben: . . . לבתר דאינון השעה ירחין (דיתחון רכב אש וסוסי אש) קודשא בריך הוא יתער לכשיח דא וכו' d. h. 5070 = 1310; III. 252 a Raja lautet die Zahl 1260 oder 1272 nach der Tempelzerstörung = 1328 oder 1340. In מדרש הנעלם zu I. p. 139 b wird die Todtenauferstehung auf 1648 angesetzt, diese Zahl ist aber als unecht angefochten worden und gehört wahrscheinlich der Fabrication der sabbatianischen Schwindler an. Aus der im Sohar angegebenen Berechnung der Messiaszeit folgt jedenfalls mit Entschiedenheit, daß Abraham Abulafia, der bekanntlich das Jahr 1290 als Messiasjahr wiederholentlich verkündet hat, nicht der Verf. desselben gewesen ist. Auch sämtliche Argumente, welche Landauer für Abulafia's Autorschaft geltend gemacht hat, haben keine Beweiskraft. Wenn er behauptet, daß im Sohar die Lehre vom En-Sof und den Sefirot keine Rolle spielt, so ist das nicht richtig. Sie kommt in den הקונים sehr oft vor und im Sohar selbst oft genug, um gegen Abulafia's Verfasserschaft zu sprechen,

der sich darüber lustig gemacht hat (vergl. o. Note 3) und also nicht damit spielen durfte.

Die Beweisführung Frank's für das höhere Alter des Sohar (oder einer Partie desselben) als Mose de Leon ist leicht zu widerlegen. Der berühmte Verfasser des Werkes la Cabbale hat sich zu sehr von schillernden Parallelen bestechen lassen und die Kritik zu wenig berücksichtigt.

David Luria's Beweise für das hohe Alter des ganzen Sohar's halten vor einer ernsten Kritik gar nicht Stich; er wollte zu viel beweisen und bewies darum gar nichts. — Sein Argument aus dem *ד"ש ס' ה"ש* ist bereits oben und das aus *המשקל ס'* durch Jellinek's Confrontation widerlegt. Sein Beweis aus den Citationen des Sohar in *ס' בריה מנוחה* beruht auf Unkenntnis; denn der Verfasser desselben (Abraham aus Granada) war nicht älter als Mose de Leon, sondern viel jünger und schrieb zwischen 1391 und 1409. S. 16 b erwähnt er des Uebertritts vieler Juden in Spanien wegen der Verfolgung von 1391: *ויהו רצו הגאולה כאשר יבא יחאמץ הגלות ורבים מן המשכילים יכשלו בראותם בלכול הגלות ויצרו גדולות וכדו להנצל מן החרב יצאו מן הדת*. Mose Botarel, der 1409 schrieb, nennt zuerst das Buch und den Verfasser. — Seine Argumente, die sich auf Todros Abulafia, Schem-Tob Ibn-Gaon und Menahem Refanati beziehen, sind bereits Eingang's widerlegt. Was David Luria als Stütze aus gaonäischen Responsen und andern Schriften herbeizieht, ist entweder nicht kabbalistisch oder Interpolation. Alles Uebrige, namentlich von p. 23 an, verdient keine ernstliche Widerlegung.

Man hält in der Regel den Sohar für die Hauptquelle der kabbalistischen Offenbarung, weil er in der That alle vorangegangenen Leistungen verdrängt hat. Bedenkt man aber, daß von der Entstehung der Kabbala in dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts bis zur Entstehung des Sohar 1293—1305, also in 80 Jahren, viel darüber geschrieben worden war, so kann Vieles, was im Sohar vorkommt, älteren Kabbalisten entlehnt sein. Von manchen Punkten läßt sich dies geradezu nachweisen. Außer der Lehre vom En-Sof und den Sefirot bildete auch die eschatologische Metempsychose den Inhalt der Kabbala. Um die letztere aus der Bibel zu beweisen, führte Jehuda b. Zafar den Vers Kohélet 8, 10 an: *ווכן דאיהי רשעים קבורים . . . וישתכחו בעיר כלומר בהעיר* und Jsaak b. Todros, der Lehrer des Schem-Tob Ibn-Gaon, das. 4, 2: *אני אה המהים*; vergl. darüber *בראשיה* Schem Tob in *טוב שם טוב* und Jsaak von Afko Meirat zu Abschnitt *בראשיה*. Diese von Jehuda b. Zafar und Jsaak b. Todros aufgestellten Beweise für die Seelenwanderung hat der Sohar aufgenommen I. p. 130 a, 188 b, III. p. 216 a. Nachmani's Andeutung von der dreimaligen Wiedergeburt in dem Vers Hiob 33, 29 *לש שלש פעמים שלש* hat der Sohar III. 216 a 280 b und Tikunim öfter. — Die Schulle von den linken oder satanischen Sefirot, den Schalen (Kelipot), die sich durch den ganzen Sohar hindurchzieht, gehört einigen älteren Kabbalisten an, wie aus einer Aeußerung des Todros Abulafia hervorgeht (in *Ozar ha-Kabod* p. 18 a): *ודע כי דעת אצילות צד השמאל זה הוא ידעה עמוקה: נעלמה מעיני רוב הקהל המקובלים הגדולים אשר קבלו קצת אמת מסתרי החודרה ומסדרי האצילות של יד הימין עד כמעט שרובם לא השגיחו בזה ולא שתו לבם לזאת . . . לפי שלא שמעו כי כשם שיש אצילות הטוב מכה הימין כמו כן יש גם כן אצילות רעה*; und p. 17 b. *שמעה*; vergl. o. S. 385. In den Tikunim (No. XVIII. p. 36 a) ist die klassische Stelle dafür, die auch Schem-Tob citirt (Emunot p. 53 a), wo auch die Namen für die linken Sefirot vorkommen: *כגונא דאיהי מלכות קדישא הכי איהו מלכות חייבא הרשעה*, כגונא דמילה איהי ערלה דתמן

סמאל . . . לקבל תרי ירכי קשוט מסטרא דמסאכו תאומי אל תומיאל . . . עוגיאל אנניאל עוזיאל . . . עזא ועזאל שעריאל כתרואל (כרתואל) לקבל כתר עליון . . . ואינו כתרין תתאין אינון קליפין לעשר ספיראן Die Namen der satanischen Sefirot klingen wie einige der gefallenen Engel im Henochbuche (Dillmann c. 6, 69), die Syncellus aus dem griechischen Text erhalten hat. Die Namen sind aber hier wie im Henochbuch verstümmelt. סמאל entspricht dem Σαμὴλ, תומיאל und תמיאל dem Tumaël und Tamiel, עזאל dem Ἄζαήλ, שעריאל dem Σαριήλ (vergl. Dillmann, Note p. 93). Der Verfasser des Sohar hat sie wohl einem Henochbuche entnommen, das er oft citirt, sowie auch Mose de Leon in seinen hebräischen Werken öfter Auszüge aus einem ס' הנוך giebt. Die היכלות in Mose de Leon's הרמון ס' und im Sohar stammen wohl aus derselben Quelle. Es mag ihm eine Uebersetzung aus einem arabischen Buche Idris-Henoch vorgelegen haben.

Landauer hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß im רעיא מהימנא der Talmud, richtiger das Talmudstudium, niedrig gestellt und verspottet wird. Indessen kommen solche antitalmudische Ausfälle auch in andern Parteien vor. Die Stelle Sohar I. p. 27.b. zu Genes. 2, 15 erhält erst ihre Erläuterung durch Parallelen in den Tikunim: (א) מעשה לו עזר כנגדו דא משנה אחתא דהאי נער ואיהו שפחה . . . ובגין דא אתקבר משה דשכינתא . . . ואחתא דאית לה דם מוהר ודם נדה מסטרא דמשנה . . . ובגין דא אתקבר משה לבר מארעא קדישא וקבורתא דיליה משנה איהו ולא ידע גבר ית קבורתיה עד יומא הרין קבורתא דיליה משנה דשלטא על מטרוניתא דאיהו (ב) קבלה למשה . . . ומלכא ומטרוניתא מתפרשא מבעלה בגין דא חחת שלש רגוה ארץ חחת עבד כי יטלוד, דא היא עבדא ידיעה, ושפחה כי תירש בגין דא משנה . . . נבירתא, דא משנה . . . Diese räthselhafte Stelle will sagen: Die Mischnah ist das Weib des Metatoron (welcher zugleich נער und עבד, Diener, Trockenheit, Unfruchtbarkeit = מטטרון = יבשה bedeutet). Sie ist Sklavin der Schechina oder der kabbalistischen Theosophie. Ihr Bild ist das Weib, das nicht immer rein ist, sondern auch Unreinheit producirt. Mose wurde außerhalb Palästina's begraben zur Strafe, weil er den harten Fels, die Halacha, die Mischnah, die talmudische Theorie, die nur winzige Wassertropfen liefert, geschlagen, statt zu sprechen, d. h. statt das überströmende Wort der Kabbala zu gebrauchen. „Bis jetzt“, d. h. bis zur Abfassung des Sohar, hat man das Grab Mose's nicht gekannt, nicht gewußt, warum er in unheiligem Lande begraben wurde. Sein Grab, d. h. die Veranlassung zu seinem Grabe, ist die Ueberlieferung der Mischnah, der Gesetze; diese beherrscht die Herrin, die Kabbala. Dadurch ist die Gottheit von Israel getrennt: die Erde erzittert, weil der Diener Metatoron (die Trockenheit) und die Sklavin (die Mischnah) herrschen“ Den Schlüssel zu diesem Räthsel geben mehrere Stellen in den Tikunim (No. XXVIII. p. 73 a): . . . דהלכה עולימא דמטרוניתא דאיהו קבלה . . . דבגלותא משנה דאיהו מטטרון שלטא ואיהו משנה למלך, באחר דמטרוניתא יתבה משנה, ודא היא ושפחה כי תירש גבורתא, וביומי דמשה לא שלטה שפחה אלא מטרוניתא לבתר דמית משה יורית יהושע דאיהו נער באחר מלכותא (I. דמלכותא) שלטה שפחה שמעו הרים את ריב ה' מאן ריב דא (No. 21 p. 53): . . . שכינתא דאיהו ריב ה' דאיהו רבי רב בגין כנהא איהו ריב ברבי ורבין ורבא. ריב ודאי ככולהון תנאים ואמוראים דאיהו מריבת בהון בשית' סדרי משנה בגין בעלה . . . דאיהו ריב עם אבהן בגין דמרחקין לה מבעלה דאנון אתקריאו אמוראים והאתנים מוסדי ארץ אלין אינון תנאים . . . בהפוך

¹⁾ Wahrscheinlich wegen dieser verfänglichen Stelle haben einige die ganze Partie von p. 2 a bis p. 29 a für unecht erklärt; vergl. Annotation zu p. 22. Allein Isaaq Lurja hat die Partie für echt gehalten, wie Asulai bemerkt in der Jerusalemischen Edition des Sohar I. p. 22 a Note.

²⁾ קבלה soll den Gegensatz bilden zu מטטרון und bedeutet eine Höherstellung der Kabbala gegenüber der talmudischen Halacha.

אתוון . . . והא איתן בהפוך אתוון תניא דמסייע לה בגלותא ועלה אתמר איתן מושבך ושימ בסלע קנד . . . דלא נפיק מנהא אלא טפין ועיר שם ועיר שם וכמה מחלוקות על אלין טפין ומאן גרים דא המורים . . . דאם לא דמחה בה לא הוו טרחין ישראל ותנאין ואמוראין באוריתא דבע "פ דאיהי סלע אלא אתמר במ דברתם אל הסלע ונתן מימיו בלא טורח . . . והוא נפיק מיא בלא קשיא ומחלוקת ופסק . . . ובגין דא אסתלקא שכינתא מן הסלע דאיהו " מן מיטטרוון ואשתאר מטטרוון יבשה . . . ובתר דאסתלק האי מבוועא מתמן שליט מרה באתרההה"ד ויבאו מרתה, זרוא דמלה וימרוו את חייהם בעבודה קשה, דא קושיא בחמר דא קל וחומר והא אוקמוהא. S. auch Sohar Chadasch p. 74 a. Das niedrige Verhältniß des Talmud, ja sogar der Bibel zur Kabbala wird an mehreren Stellen angedeutet. Die prägnanteste ist (Einleitung zu Tikunim p. 1 b): . . . ביצים מארי טקרא, אפרוחים מארי: . . . משנה, האם מארי קבלה ועליהו אתמר והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים שלה תשלח מניהו אבל על מארי קבלה אתמר לא תקח האם (בינה) על הבנים דלית סכלתנו לאשמודע בשכינתא כאלין מארי קבלה. ואלין עבדין לה דירה לקב"ה ופרחין עמה בכל אתר דאיהו פרחא . . . Als Ergänzung dazu Raja III. p. 279 b: פתח רעיא מהימנא ואמר סבא סבא אית סלע (Lücke) ואית סלע אית אבן ואית אבן . . . אית אבן דלית בה נביעו דמיא דחכמתא ולא דבור אלא אבן דאיהו סלע דמשה עלה אתמר ודברתם אל הסלע דאיהו בת קול ולא תליא בה אלא דבור ופיוסא אבל סלע אחרא דאתקריאת (קליפה) משנה, נוקבא דעבד נער, עלה (I. עליה) אתמר בדברים לא יוסר עבר, אלא דמחאן ומתברין מנה כמה פסקות ולקטי לון ואחקרין לקיטות . . . בלא נביעו דחכמה וקבלה אבל סלע די לי איהו ברתה דמלכא . . . ובגין דמחנינא בה לקינא עלה זאתגור עלנא מוחא, דמאן דמסרב למטרוניהא חייב מיתה, כ"ש מאן דמחי לברתיה דמלכא. ובגין דא אתגור עלי דלא איעול לארעא דישראל ואנא קבור בארעא נוכרהא. Noch stärker ist der Ausfall gegen den Talmud und die Talmudstudien in Raja III. p. 275 a. f. (in der Cremon. Ed. zu II col. 171). Zum Schlusse sei noch der Stelle erwähnt, welche angiebt, daß vermöge der zu verbreitenden Kenntniß der Kabbala durch den Sohar die Ritualien ihre Bedeutung verlieren würden (III. 124 b in Raja): והמשכילים יוהירו . . . כהאי חבורא דילך דאיהו ספר הוהר . . . ובגין דעתידין: ישראל למטעם מאלנא דחיי דאיהו האי ספר הוהר יפקין ביה מן גליתא . . . ואלנא דשוב ורע דאיהו אסור והתר טומאה וטהרה לא שלטה על ישראל יתיר. Eine besonders maliciöse Invektive gegen den Talmud und seine Methode findet sich noch im Raja Sohar III. p. 27 b.

Landauer hat die verschiedenen kabbalistischen Schulen bis zur Entstehung des Sohar inclusive kurz charakterisirt (Orient. 1845 Litbl. No. 15). Er theilte sie in die orthodoxe Schule oder die des Nachmani, in die kabbalistisch-philosophische oder die des Ibn-Latif, in die philosophisch-kabbalistische oder die des Joseph G'ikatilla und endlich in die des Sohar, repräsentirt durch Abulafia und Mose de Leon. Diese Eintheilung ist nicht zutreffend, und die Glieder, welche zu je einer Schule gehören, sind nicht glücklich eingeordnet. Da uns jetzt mehr kabbalistische Literatur zugänglich geworden ist als dem jungen Landauer in den vierziger Jahren, so treten für uns die Unterscheidungsmerkmale schärfer hervor. Da wir von den Leistungen Isaaks des Blinden, des „Vaters der Kabbala“ wenig wissen, so macht für uns den Anfang:

1) Die Gerundensische Schule. Dazu gehören zunächst Esra und Aziel, dann Nachmani und sein Lehrer Jehuda b. Zakar und endlich Jakob b. Scheſchet. Das Charakteristische an dieser Schule ist, daß sie die neue Lehre vom סוף, von den ספירות, der Metempsychose: סוד העבור mit der dazugehörigen Vergeltungslehre: סוד הגמול und der eigenthümlichen Messianologie: סוד משיח zuerst begründet und entwickelt hat. Es ist die schöpferische Schule, die kabbalistische Exegese ist bei ihr noch untergeordnet.

2) die Segovianische Schule. Dazu gehören Jakob Kohen aus Segovia der ältere, seine Söhne Isaaß und Jakob der jüngere, Mose b. Simon aus Burgos, Isaaß b. Todros, der Lehrer des Schem-Tob Ibn-Gaon und dieser selbst, Todros Abulafia und sein Sohn Joseph, der Verfasser des ספר חסדים טובים, und endlich Isaaß von Akko. Es ist die exegetische Schule, welche dahin strebt, Bibel und Agada per fas et nefas nach der kabbalistischen Theorie auszulegen. In ihren Gliedern zeigt sich keine Spur von Originalität.

3) Die quasi-philosophische Schule des Isaaß Ibn-Latif, die ziemlich isolirt ist.

4) Die abulafianische Schule. Sie ist in ihrem Hauptinhalte nicht originell; denn der Gebrauch von גמרא, ספרים und צירוף, der sie charakterisirt (der bei den Schriftstellern der gerundensischen und segovianischen Schule nicht vorkommt), stammt von den Deutschen, aus der Schule des Jehuda Chasid und des Eliezer Kokeach aus Worms. Abulafia gesteht es selbst, daß er den deutschen Mystikern viel zu verdanken habe. Zu dieser Schule gehört unbedingt Joseph Gikatilla.

5) Endlich die soharistische Schule. Sie ist ein confluxus aller vorangegangenen Leistungen, gebraucht und mißbraucht alle kabbalistischen Lehren und Methoden. Sie hat alle vorangegangenen Schulen absorbiert, überwuchert und zurückgedrängt.

13.

Abner-Alfonso, Isaaß Pulgar¹⁾ und Nikolaus de Lyra.

I.

Der Apostat Abner-Alfonso verdiente wegen seiner Gesinnungslosigkeit und Unbedeutendheit keine Behandlung in einer besonderen Note. Da sein Name aber in der zeitgenössischen und späteren hebräischen Literatur oft wiederkehrt, er der heftigste, judenfeindlichste Schriftsteller in Castilien war und dadurch viel Unheil veranlaßt hat und die auf ihn bezüglichen Daten auch als chronologischer Stützpunkt dienen können, so verdienen die Thatsachen, die von ihm bekannt sind, zusammengestellt zu werden, zumal das, was in neuester Zeit über ihn geschrieben ist, nicht genügt, Manches auch geradezu falsch ist. — Die Identität der Namen Abner und Alfonso de Valladolid giebt er selbst in seiner Confessionschrift: libro de las tres gracias (Ms.). Dort heißt es: „digo yo maestro de Valladolid que ante avia nombre Rabi Amer (i. Abner) de Burgos (bei Amador de los Rios p. 302). Der Anfang seiner polemischen Haupt-Schrift: de bellis Dei lautet in der Uebersetzung: Este es libro de los batallas de Dios, que compuso maestro Alfonso converso, que solia haver nombre Abner, quando era Judio (bei Rodrigo de Castro I. p. 195).

¹⁾ Ich will gleich von vorne herein die Aussprache Pulgar, statt der bisher meist gebrauchten Polgar oder Polkar, rechtfertigen. Pulgar war nämlich in Castilien ein nicht seltener Familienname. Bekannt ist Fernando Pulgar, Secretär Ferdinand's und Isabella's, der in seiner Chronik Reges catholicos Nachrichten von dem ersten Akte der Inquisition gegen die Scheinchristen giebt. Es verschlägt nichts dagegen, daß der Name in hebräischer Schrift consequent פולגר lautet. Die spanischen Juden haben das spanische g öfter durch p wiedergegeben: פורטוגאל für Portugal, שקוביא neben שוביא für Segovia.

Auch Mose de Tordefillas nennt ihn in seiner polemischen Schrift (עיר האמונה Ms.) gegen Ende: תלמיד אחד מהלמידי של מאיסטרי אלפונסו הנקרא כהחלה אבנר. — Chajim Ibn-Musa nennt ihn per Antiphrasin: אב הישן (im Eingange zu seiner polemischen Schrift כגן ורומח Ms.).

Die Angabe bei spanischen Schriftstellern, daß Alfonso de Valladolid 127 geboren, 1295 übergetreten und 1346 gestorben sei (bei de Castro a. a. O.) ist nichts weniger als genau. Was nun das Jahr seiner Taufe betrifft, so ist es geradezu falsch angegeben. Alfonso de Spina, welcher die Nachricht über die Vorgänge der sogenannten Propheten von Ayllon und Avila (o. S. 437) aus Abner's Schrift de bello dei geschöpft hat, fügt in dessen Namen hinzu, Abner-Alfonso sei in jenem Jahre 1295 bereits Arzt gewesen und sei von denen, welche in Folge der Enttäuschung und der Kreuzesbilder gelitten hatten, zu Rathe gezogen worden. Er selbst sei lange wegen der Vorfälle in Avila in Zweifel gewesen, bis ihm die Erleuchtung geworden sei, sich zum Christenthum zu bekehren: Quae omnia (de prophetis in Abulensi civitate) longe traduntur a supradicto magistro Alfonso. Qui ex praedictis se asserit multa vidisse et jam testimonium perhibet. Jam in fine (libri) narrat, quod cum ipse esset medicus, aliqui praedictorum (Judaeorum) petebant consilium medicinae, ut possent curari a praedictis cogitationibus, quod credebant . . . eis acciderat ex aliqua infirmitate et debilitate cerebri. Dicit etiam, quod multo tempore ipse fuit in dubio quod ad istud signum, usque, illuminante Deo, credidit . . . et conversus est ad fidem Christi. Alfonso ist also erst viel später als 1295 übergetreten. Vor der Hand wollen wir die Thatsache festhalten, daß er 1295 schon Arzt war, also bereits im Mannesalter stand.

Er lebte allerdings noch in den vierziger Jahren des XIV. Saec., aber, wie es scheint, noch später als 1346. Denn Mose Narboni hat ihn noch vor dessen Tode, wie er in seiner Schrift סאמר הבחירה (Dibre Chachamim p. 37 ff.) angiebt, kennen gelernt. Da nun Alfonso damals schon sehr betagt war (vergl. weiter), so kann Narboni ihn nur in Spanien, in Valladolid gesehen haben. Nun war Narboni noch 1344 in seiner Heimath, in Perpignan, wanderte überhaupt wohl erst gegen 1347—48 nach Aragonien und war 1348—49 in Cervera (vergl. Munk Melanges p. 504 Note). In dieser Zeit scheint Alfonso noch am Leben gewesen zu sein. Narboni's Aeußerung über Abner wirft ein so grolles Licht auf dessen Charakter, daß der ganze Passus als biographische Urkunde mitgetheilt zu werden verdient. Der Maamar ha-Bechira, eine Betheidigung der Willensfreiheit, ist nämlich gegen eine Schrift Alfonso's zur Rechtfertigung des Fatalismus gerichtet, worin der Apostat seinen Uebertritt mit dem Beschluß der Sterne entschuldigt hatte. Der Eingang der Gegenschrift von Narboni lautet: ראיתי והנה חכם מהמוחזרים בדורו ואני השגתי באחרית ימיו חבר אגרת הגזרה אמר (dann weiter das. p. 40 unten): וזה האיש המכונה אבנר כהלו נרו עלי ראשו הנה הוא אצלינו (?) מהחכמה שעור גדול ולא אחשוב שטעה בזה אבל הטעה. כי כאשר ראה העקות העת ושלא יגיע לו מהמשתתפים עמו בדת עור כי אם התנגדות, להתנכרות ולהעדרם מהחכמה, לעברתם ושנאתם את אנשיה, פנה אל רהבים ושטי כזב כדמות כלים יעקוהו (1. יעלוהו?) אל הצלחה המדומית על שהוא כלי לנצחית. כי לא היה מהחסידים שלמי הדעה אשר דו להם בקב חרובין מערב שבת לע"ש, כי אין לפנות אל המוחש רק בהכרחי וההכרחי מספיק מאוד. . . . ואחר ראה כי הרע אשר עשה גם כפי החכמה, כי אין לחכם לבא כנגד התורה אשר גדל בה. . . אמר כמתנצל בגזרה כוללת, כי הכל נגזר להורות. כי אם שטפוהו המים הזדונים לבו עמד כאמת עד עין נכרי לא צבעי, אבל כוכבי התמורה והגזרה הכרויהו. Es ist also sonnen-

klar, daß das Christenthum dem Alfonso gleichgültig war, und er nur aus Ehrgeiz und zur Befriedigung irdischer Wünsche übergetreten ist.

Wenn er also um 1347 noch gelebt hat und 1295 bereits Arzt war, so kann er allerdings um 1270 geboren sein, muß also in den vierziger Jahren des XIV. Saec. ein hochbetagter Greis gewesen sein. Ibn-Sachja's Angabe, daß Abner ein Jünger Nachmani's gewesen sei, ist also grundfalsch, da dieser 1266—67 Spanien verlassen, und damals Alfonso kaum noch geboren war. Alles, was in Schalschelet ha-Kabbala über das Verhältniß Abner's zu Nachmani erzählt wird, ist demnach Fabel.

Der Apostat Paulus de Santa Maria giebt an, Alfonso sei gegen sein sechzigstes Lebensjahr zum Christenthum übergetreten, d. h. um 1330 (auf dem letzten Blatt seines *scrutinium Scripturarum*): *Fuit etiam in hac regione tempore regis Alfonsi XI quidam magister Alfonsus Burgensis, magnus biblicus, philosophus et almetaphysicus, qui in LX anno aetatis suae fere fidem christianam . . . suscepit* Das wäre um 1330. Damit würde die Angabe stimmen, daß er lange nach der Begebenheit von 1295 in Avila Christ geworden ist. — Vor dem Jahre 1236 war er bereits getauft und als Ankläger gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen vor dem König Alfonso XI. aufgetreten. Das erfahren wir aus einer Urkunde des genannten Königs, welche Alfonso de Spina aufbewahrt hat (*Liber III. consideratio VII*). Wegen der darin enthaltenen Thatfachen theile ich sie zum großen Theile hier mit. *Dominus Alfonsus Castellae . . . rex consiliis Judaeorum regnorum nostrorum . . . gratiam cum salute. Volo vos scire, nobis fuisse relatum per Magistrum Alfonsum, conversum sacristam majoris ecclesiae Vallisoletanae, vos uti a magnis temporibus inter vos . . . oratione quadam, in qua maledictiones omnipotentis Dei Christianis et omnibus ad fidem Christi conversis imprecamini, eos censendo haereticos, etiam inimicos capitales, et quod publice Deum exoratis, ut eos destruat atque perdat Et licet aliqui Judaeorum dicendo negabant: hoc non dicere Christianis, disputavit tamen hoc dictus magister Alfonsus cum sapientioribus Vallesole (Valleoleti), qui de vobis fuerint adinventi, coram iudicibus vestris ac scribis publicis et meritis atque probis viris de praedicatoribus fratribus et multis aliis circumstantibus, ubi juramento legis Judaeorum illi summe literati inter se concesserunt, dictis librorum suorum injunctum ab antecessoribus hoc fuisse, veluti, dictus magister Alfonsus demonstrabat vidente nobis hoc vituperare et erogare (derogare) fidei Christianae, in bonum duximus per mandatum ne in aliquo regnorum nostrorum amplius hoc fiat. Quod si Judaeus vel Judaea hoc praesumerit attentare sub poena nostri dominii centum marabaetinum numismae novae Datum Valleoleti 25 die mensis Februarii era 1374.* Dieses Jahr der spanischen Aera entspricht dem christlichen Jahre 1336. Merkwürdig ist's, daß Wolf in seiner *Bibliotheca III. p. 123*, wo er diese Urkunde mittheilt, das bezeichnete Jahr für ein christliches Jahr hielt und damit beweisen wollte, daß Alfonso noch so spät gelebt habe.

Abner-Alfonso hat sehr viel geschrieben, hebräisch und spanisch; lateinisch dagegen hat er nicht verstanden. Seine Schriften sind noch nirgends übersichtlich zusammengestellt.

1) Ein Supercommentar zu Ibn-Esra's Commentar zum Decalog, wahr-

scheinlich noch im Judenthum verfaßt, bei de Castro I. p. 195 nach Morales und Antonio.

2) Eine polemische Schrift gegen die Agada unter dem Titel מורה צדק, wird citirt von Mose de Tordefillas (im Eingange zur obengenannten Schrift). In Schem-Tob Ibn-Schaprut's אבן בוהן (Ms. XV. 13 p. 169 r.) kommt ein Citat von Alfonso vor, daß er dieses Buch vor dem folgenden geschrieben: ומרת שביארת איתו בספרך מורה צדק.

3) Eine Widerlegung gegen die polemisch-apologetische Schrift מלחמות ה' , angeblich von David Kimchi, in Wahrheit aber von Jakob b. Nöuben¹⁾. Der Titel von Alfonso's Schrift scheint gelautet zu haben: השובות על ס' מלחמות ה'. Alfonso de Spina citirt es öfter in dem dritten Buche seines Fortalitium unter dem Titel de bellis Dei oder de proeliis Dei und theilt Auszüge daraus mit. Auch Schem-Tob Ibn-Schaprut hat ganze Stellen daraus in dem genannten Werke, Abschnitt XII. und widerlegt die christlichen Behauptungen darin. Merkwürdig ist, daß Alfonso darin eine Geschichte von Jesu in halbdäischer Sprache erwähnt und einen langen Passus citirt: בספר שהברו בלשון ירושלמי בעיבדא דישו בר פנוריה (das. XV. 8. Bl. 180 verso f.). Wahrscheinlich waren in dieser Schrift die Angriffe auf einige talmudische Halachas enthalten, welche Juda da Modena ausgezogen hat (Reggio, Bechinat ha-Dat p. 51 f.). Alfonso schrieb diese apologetisch-polemische Hauptschrift in hebräischer Sprache. Auf Ansuchen der Infantin Blanca übersetzte er sie selbst in's Spanische (bei de Castro l. c.) Der spanische Titel lautete: los batallios de Dios.

4) La concordia de las Leyes, wahrscheinlich eine Nachweisung, daß die christlichen Dogmen auch im alten Testamente angedeutet seien (bei de Castro).

5) Libro de las tres gracias, von dem bei de Los Rios (l. c.) einige Auszüge gegeben sind.

6) מנחת קנאות zur Rechtfertigung der Astrologie gegen Pulgar (bei Bartolucci No. 1001 de Rossi Codex 533 p. 75 b. Orient. Jahrg 1840 Liter.-Bl. col. 249). Das Werk scheint nicht mehr zu existiren. Alfonso hatte dieses Werk Jsaak Pulgar zugesandt, worauf dieser eine Entgegnung schrieb unter dem Titel: מגרת החרפות in 5 Abschnitten (bei de Rossi a. a. D. p. 73 a., 74 b. und bibliotheca antichristiana p. 93). Das Einleitungsgedicht dazu von Pulgar hat Sarmoly mitgetheilt (Orient. a. a. D.):

מנחתך שטתה ומעלה מעל
כי נשטאה החת ירו הבצל

¹⁾ Das מלחמות ה' Ms. befindet sich auch in der Seminarbibliothek Nr. 34. Es hat im Eingange ein Gedicht mit dem Akrostichon יעקב בר ראובן. Ein Copist giebt an, es sei im Jahre ההקל=1170 verfaßt. Da aber Ibn-Isra als Verstorbener (p. 75 r.) und der Dichter und Arzt Joseph b. Sabara (p. 91 v) הרופא (l. זכר (בן זכר) citirt werden, so muß er später gelebt haben. Denn da der Letztere seinen Roman Scheschet Benveniste gewidmet hat (o. S. 77), so hat Jakob b. N. gegen Ende des Jahrhunderts gelebt. Das folgt auch daraus, daß er Maimuni's Moré noch nicht kennt. Er lebte wahrscheinlich in Frankreich und hielt sich nach einer unfreiwilligen Auswanderung in der Gasconne auf: כפי המקרה אשר הקרני בהיותי במורד קשקוניא גולה ונגור עלי להתגורר עמהם ושם בארץ מגורי אהבתי נוצרי אחד. Der Verf. war natürlich ein Rabbanit und citirt nicht bloß Saadia öfter, sondern auch die Agada. Falsch ist die Identification desselben mit einem Karäer desselben Namens.

לכן תקנא בה בנפשך, אם ככה נכרי חשבתי ובעולת בעל
אולם לנסותי שלחתה לי, במי מרים בדקתיה וכוסה רעל
בטנה ראה צבתה, ירכה נפלה כי מחשבת שוא לבני געל.

7) תשובות על המחרה, eine Entgegnung auf Pulgar's Schrift (bei de Rossi a. a. D.). Darin scheint im Eingange jenes Gedicht gestanden zu haben, das ebenfalls im Orient. a. a. D. mitgetheilt ist:

לקול שחל ושאתו חלוש לב למרחוק אחותהו רעה
שחי אוניו תצלנה בשמיעו, ומה יעש בכא יום הפקודה.

8) שלש אנרות, drei Briefe gegen die Juden (bei de Rossi a. a. D.). Ein sonst unbekannter Joseph Schalom hat darauf entgegnet in einer Schrift unter dem Titel: תשובות על אנרות אלפונסו.

9) Darauf entgegnete wiederum Alfonso in einer Schrift: תשובות התשובות (bei de Rossi a. a. D.).

10) אנרת הגורה zur Rechtfertigung des Fatalismus (oben).

11) סוד הגמול, eine so betitelte Schrift gleicherweise zu Gunsten des Fatalismus citirt Joseph Ibn-Schem-Tob, der eine Widerlegung dagegen geschrieben hat (vergl. Munk Mélanges p. 509 Note). Es ist fraglich, ob es nicht mit Nr. 6 identisch ist.

Von diesen zahlreichen Schriften Abner-Alfonso's sind nur zwei mit Gewißheit spanisch geschrieben, die meisten also hebräisch.

II.

Isaak Pulgar stand, wie sich eben gezeigt, in einem polemischen Verhältnisse zu Alfonso, blühte also jedenfalls in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts. Ein näheres Datum ist aus seinen bisher bekannt gewordenen Schriften nicht zu entnehmen. In der Fortsetzung des הקין הדעיה von Albalag ist zwar ein Datum angegeben: והיה השלמתו ברבעי בשבת שנת והפיץ קצה ה' ימים (in Chaluz IV. p. 83). Allein man weiß nicht, was mit diesem Datum anzufangen ist, ob es dem christlichen Jahre 1438 entspricht und also nicht dem Verfasser, sondern dem Kopisten angehört; das Tages- und Monatsdatum stimmt aber mit dieser Jahresform auch nicht. So viel ist gewiß, daß Pulgar das Albalag'sche Werk nach 1292 oder 1294 fortgesetzt hat. Das Datum 5067 = 1307, welches die Albalag'sche Schrift in der Vaticana hat (bei Bartholocci bibliotheca III. p. 890 No. 922, auch Carmoly Itinéraires p. 282) scheint dem Fortsetzer, also Isaak Pulgar anzugehören. Er schrieb also bereits 1307. Die von ihm bisher bekannt gewordenen Schriften sind:

1) Die Fortsetzung des Albalag'schen Werkes oder die Uebersetzung von Alghazali's drittem Buche des Makasid (das.). Vergl. jetzt Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters S. 299 f.

2) Sein Hauptwerk עור הדת Ms. auch in der Seminarbibliothek in 5 Abschnitten gegen die Leugner der positiven Religion, die Buchstäbler, Kabbalisten Astrologen und zur Rechtfertigung eines geläuterten, philosophischen Judenthums, meistens in Dialogform mit Versen untermischt. Ein Fragment aus dem zweiten Abschnitt ist gedruckt in Taam Sekenim p. 12 ff.

3) Eine spanische Schrift gegen die Astrologie (oben I. Nr. 6).

4) מנחת קנאות gegen Alfonso's אנרת החריפה (oben I. Nr. 6).

Mit Alfonso hat Pulgar auch persönlich verkehrt, wie aus עור הדת (Bl. 13 r. hervorgeht: פעם נתחברתי עם איש אחד חי נפשי מהר ויודע ברובי הדת גם בפילוסופיא וכו')

עד קצו למלאות הפצי ונשרו לכו לשוב מדרכי תורתנו, היו שמו מקדם ר' אבנר. ויען ויאמר לי בהתוכחו אצלי: התאמין בחכמי החלמוד הקדומים? . . . ואומר וכו' weiter die halachische Tradition, giebt aber die Agada preis, da sie nicht wesentlich zum Talmud gehöre: שאין ההגדות מעצם החלמוד. Abner-Alfonso polemisirte gegen Pulgar in seiner Schrift de bellis Dei wegen dessen Unsterblichkeitslehre, weil derselbe mit vielen Philosophen die individuelle Fortdauer der Seele leugne (Auszug in Ibn-Schaprut's Eben-Bochan XV. 3. Ms. (Bl. 167 v.): גם היו קצת הפילוסופים והרמבם ושאר הנמשכים לדעתם כמו ר' יצחק בן פוליקאר וזולתו טועים בזה באמנם שאין הנשאר מראובן לאחר המות זולת הנשאר משמעון.

III.

Nikolaus de Lyra, der berühmte Postillator, welcher durch seine Postillen zum alten Testament Luther so sehr angeregt hat, daß man in dem Jahrhunderte der Kirchenreform sagte: si Lyranus non lyrasset, Lutherus non saltasset, verdient auch in der jüdischen Geschichte einen Platz. Seinem Namen begegnet man öfter in jüdischen Schriften. Chajim Ibn-Musa hat 1456 eine Widerlegung verfaßt gegen Lyra's apologetische und polemische Schrift, welche unter verschiedenen Titeln citirt wird, sie lautet aber ursprünglich: tractatus fratris Nicolai de Lyra de Messia ejusque adventu, una cum responsione ad Judaeorum argumenta quatuordecim contra veritatem Evangeliorum. Sie befindet sich zum Schlusse der Lyranischen Postillen und auch zu Ende der polemischen Schrift des Geronimo de santa fé unter dem Titel Hebraeomastix, Frankfurt 1602 von p. 140 an. Lyranus verfaßte diese Abhandlung 1309, wie er daselbst p. 191 angiebt. Ibn-Musa's Widerlegungsschrift hat zum Titel: ספר מגן ורומח; der Verf. bemerkte im Eingange: אחחיל עתה . . . בזה החבור להשיב כנגד ניקולאו די לירא ראש המדברים כנגדנו שלי. בספר הוכחה שלי. Zu den Autoren, welche Lyra's jüdischen Ursprung behaupten, könnte man auch Ibn-Musa hinzuzählen, welcher von ihm ausagt: בעבור היהודים היו מפחדים להשיבו כי היה (ניקולאו) נוצרי חדש מורע היהודים ויהודי היה לה' שנים כמו שאומרים הנוצרים. Allein nichts destoweniger hat Wolf mit seiner Beweisführung Recht, daß de Lyra von christlichen Eltern geboren wurde (Bibliotheca I. und III s. v.). Ein Passus in der Lyranischen polemischen Schrift, welchen auch Wolf übersehen hat, spricht entschieden dafür. Er sagt deutlich aus (zu Ende), daß er selbst mit Juden keinen Umgang gehabt und nur die Erfahrung Anderer in Betreff der Juden mittheile, warum dieselben eine Antipathie gegen das Christenthum haben: Multi tamem Judaei avertuntur a fide Christi triplici de causa. Prima est propter timorem penuriae temporalis . . . Alia causa est, quia a cunabulis nutriuntur in odio Christi . . . Alia causa est ex difficultate et altitudine eorum, quae in fide catholica proponuntur credenda, sicut est: Trinitas personarum . . . duae naturae in persona Christi . . . et ideo putant (Judaei) nos tres Deos adorare . . . In ipsa sacra Eucharistia vocant (Judaei) nos pessimos idololatos sicut per experientiam cognoverunt illi, qui frequenter de istis cum eis contulerunt. Da er selbst angiebt, daß er das Hebräische wenig verstehe, so ist an seinem christlichen Ursprunge nicht zu zweifeln. Ich citire nur noch den Passus aus seinem Prolog zu den Postillen, wo er dies bezeugt, und wo er Raschi so hoch stellt: Similiter intendo non solum dicta doctorum Catholicorum, sed etiam Hebraeorum maxime Rabbi Salomonis, qui inter doctores hebraeos locutus est rationabilius, ad

declarationem sensus literalis inducere . . Postremo quia non sum ita peritus in lingua Hebraica vel latina, quin in multis possim deficere etc. Bekannt ist sein übrigens fehlerhaftes Distichon über die vierfache Auslegungsweise der heiligen Schrift, welche im jüdischen Kreise unter dem Notarikon: פרוס geläufig ist פשט רמו דרוש סוד. In demselben Prologe heißt es:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Es ist den Juden entlehnt und zwar solchen, welche einer verkümmerten und verdorbenen Bibelegelese folgten.

