

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 Conjunction 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 פעמים 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 אדוננו 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 auseinandergefetzt 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 Jahrhunderte 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 מריעה. ומדרגה מריעה היא ג'כ אצלם עשרה וקוראים כלל הספירות המטיבות צד טהרה וצד ימין וכלל הספירות המריעות צד טומאה וצד שמאל . . . והוא שאומרים שבעת הברואה יצאו הספירות מכה אל הפועל והם משוקעות בשפע שכלי . . . ושהמדרגות הספירות המשוקעות מדרגה מה שבתוך הפרי מרעיה 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 (טוב שם 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: *והראב"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 ביטמן ולא בשמאל לא בפנים ולא באחור וזהו הסוד במעשה בראשית: כל היודע שעורו של יוצר בראשית. ועל זה אמר נעשה zum *מאיר* Capitel 10 p. 157 a. und Jsaak von Akko mit dem Anfang: *וכן וכו' (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 *קוּבָה* 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 *δευτερος θεός*, eingeschoben ist. Diese Potenz, es wird noch zweifelhaft gelassen, ob sie „der Angesichtengel“ (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 Isaaq 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 אן 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 Isaaq 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 Isaaq 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 Isaaq, 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 (Refanati zu וישב). Plantavitius besaß von Isaaq, 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 Ibn-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 מזבחיו, 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 התנותי, 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 בהגיגנם 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 לזכרו 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 בקרבי, 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' ולחשבי שמו להיות טהם לעזרת עם ה' בגוים, 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 Meschullam Dafiera, 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 המבוק. 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 οὐσίας, ἐνεργίας, νοῦ καὶ νοήσεως*. Dasselbe kommt auch in Gebirol's *Mekor Chajim* vor. Uriel bemerkt ausdrücklich, daß er sich der Philosophie anschliese, 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 ἀφαίρεσει* — 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 (L. בבלי גבול) ואין לו כח בגבול, אתה מחסר שלימותו. 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,

δὲ τὸ προῖον τῷ μείναντι. Ašriel erklärt die endliche Seite dieser Sefirot, die er eigentlich am meisten braucht, auf folgende Weise: der En-Sof ist an sich unerkennbar, denn das Unendliche vermöge der menschliche Geist nicht zu fassen. Alles, was er begreifen soll, muß Maß, Verhältniß und Grenze haben. Wollte sich daher der En-Sof offenbaren, d. h. von seinem Dasein Kunde geben, so mußte er sich im Begrenzten und Endlichen zeigen, mußte im Emaniren der Sefirot die endliche Seite hervorkehren (3 a.): (לספירות) להם לא הוציא להם גבול, לא היינו מכירים שהיה לו כח להוציא הגבול וכדי להעיד שאין חוץ ממנו הוציא הגבול. (2 a.): ולפי שהוא (אין סוף) נעלם הוא שרש האמונה ושרש המדי, 4 a.: והכתוב הבא לרמז שאין חוץ ממנו אחוה דרך הרמז כמו בראשית ברא וכו' . . . והעד המעיד וכדי להעיד שאין חוץ ממנו, הוציא הגבול, שהמגבלים נכרים בהגבלתם, (3 a.): ואת על פי שאין גבול למעלה, רמז (L) (וְרָמַז) ההרהור הבא מאין סוף (שהוא מתעלה ומתעלה מתפשט בגבול) וי בגבול לכל הנפש בהרהור הלב וכרמו המחשבה המתפשט למטה לְרָמַז מהתפשט בגבול (vergl. über diesen Punkt Meir Gabbaï a. a. D. p. 13 a. b.) -- Von dieser ihrer endlichen Seite könne man sogar von den Sefirot aussagen: sie seien körperlich. Auf die Frage, warum soll man den Sefirot Grenze und Körperlichkeit beilegen? antwortet Ašriel (daf.): וכל הבא בגבול יש לו שיעור ויש לו גשמות, כי כל יש שנחפס בהרהור הלב קרוי גוף; וחכמי המחקר אמרו שכל האדם יש לו גבול וסדרך. הכנהגו אנו רואים כי כל דבר ואפילו הרוח יש לו גבול ושעור ומדה. An der körperlichen Seite der Sefirot ist die Möglichkeit gegeben, daß der En-Sof, welcher in den Sefirot immanent ist, sich auch verkörpern könne.

Die Zahl der Sefirot ist bei Ašriel, wie bei allen späteren Kabbalisten, zehn, eine reine Willkür in Zahl und Benennung. Die ¹⁾ עשר ספירות des Sefer Jezira, die Agada (Chagiga 12a): בעשרה דברים נברא העולם בחכמה בתבונה ובדעה; und die zehn Sphären in der damaligen Astronomie, die Ueberschwänglichkeit der Zehnzahl bei Ibn-Esra, alle diese Momente zusammen haben bei der Annahme mitgewirkt. Die erste Sefira nennt Ašriel nicht wie die Späteren בתר, sondern רום מעלה, die zweite ist auch bei ihm חכמה. Es dürfte auffallen, daß die Kabbalisten, sei es Ašriel oder ein Aelterer, welcher Begriff und Benennung eingeführt hat, nicht die Weisheit oder das Denken, den νοῦς, als erstes Abgeleitetes und Emanirtes aus dem En-Sof gesetzt haben. Es scheint, daß er dasjenige, worin Gott dynamisch enthalten sein soll, noch höher als den Geist habe sublimiren wollen, und daß ihm „der Wille“ — הפץ des Gebirol'schen Systems vorgeschwebt hat. Ein zeitgenössischer Kabbalist, Jakob b. Scheschet, nennt geradezu die erste Sefira רצון in seinem השמים (Ozar Nechmad III. p. 157): ועל ההווה הדקה והנסתרה הואת הפנימית אמר משיחי וגדולי: יהיו לרצון וכן אמר נביא משיחי יעלו על רצון טובחי בחלוק למד לדלת (כלומר עד רצון) . . .

¹⁾ Ašriel etymologisiert das Wort ספר von ספירה „Zahl“ 2 b.: הסדר הזה שהם: ספר ספירות שהם כח לכל מצוי הנגדר בגדר מספר. (הנבראים) מתקיימים ומתבטלים בו הוא נקרא ספירות שהם כח לכל מצוי הנגדר בגדר מספר. Spätere leiten es von ספיר Saphir oder von ספר ספר ab.

²⁾ Dieses kabbalistische in Reimprosa geschriebene Werk, von Mortara aus einem Codex mitgetheilt, ist bereits edirt in Gabriel Warschauer's Sammelwerk unter dem falschen Titel: לקיטי שם טוב p. 15 ff. Denn daß es Jakob b. Scheschet aus Gerona angehört, bezeugt Isaaq von Akko (in מאירת זו) und giebt den letzten Theil wörtlich wieder: אשר קנה החסיד . . . הקובל . . . הר יעקב בר ששה גרונדי על מחשבת הפילוסופים בענין התפלה. Das Zeitalter giebt der Verfasser selbst an (p. 163): קע"ה שנה לגולה: also 1175 oder 1178 seit der Tempelzerstörung = 1243 oder 1246 ist es geschrieben. Vergl. über ihn Carmoly Itinéraires p. 280 Note 10, Jellinek Beiträge II. 44.

נתתי את לבי לדרוש הויה שניה ומצאתה השונה הן יראת ה' היא חכמה DN כל מושג ידענה. . . . מצאתי הויה שלושה . . . הבן בחכמה וחכם 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 ergibt 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 Südfrenzen 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 לרמו: (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 החסד בידו . . . ויצחק השיג . . . והוא לקח את הדין. וכאשר נילד 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 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
 giebt 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
 Gegenätze 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

