

Die religiöse Denkweise der Chassidim

Nach den Quellen dargestellt

von

Paul Levertoff

Dogent am Institutum Theosophicum in Leipzig



Leipzig

S. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1918



STACK
ANNEX

BM

198

249

1918

Geleitwort

Die urchristliche Zeit war Missionszeit: Untersuchungen von Missionaren, überhaupt Untersuchungen missionswissenschaftlicher Art brachten schon mancherlei zur Aufhellung der urchristlichen Geschichte und versprechen noch größeren Ertrag. Diesem Forschungszweige sollen die Arbeiten zur Missionswissenschaft dienen, die mit vorliegendem Heft eröffnet werden. Dabei soll der zeitliche Rahmen des Urchristentums nicht unbedingt gewahrt bleiben: auch die ferneren Parallelen sind unter allen Umständen lehrreich. Des Krieges wegen wirken viele Missionare in der Heimat; so konnte ich eine Reihe von ihnen als erwünschte Helfer gewinnen.

Die Arbeit über die Chassidim erschließt Neuland. So viel ich weiß, gibt es bis jetzt in keiner Sprache eine wissenschaftliche Darstellung chassidischer Frömmigkeit; und diese spielt noch im heutigen Judentume eine bemerkenswerte Rolle (in Lemberg und Warschau sind die „Stäbel“ der Chassidim zahlreicher, als die Synagogen: die größere Hälfte des Judentums ist chassidisch). Religionsgeschichtlich fallen die Berührungspunkte zwischen Christentum und Chassidismus auf. Gerade im Judentume pflanzen sich fromme Überlieferungen oft lange fort, ehe sie aufgezehrt werden. Die Frage, wie die erwähnte Verwandtschaft zu deuten ist, wird eindringender Untersuchung bedürfen. Es scheint mir möglich, daß dabei auch unmittelbar ein Ertrag für die Kenntnis des Urchristentums gewonnen wird.

Leipzig, Pfingsten 1918
Leipoldt

Königlich Sächsisches Forschungsinstitut in Leipzig für vergleichende Religionsgeschichte (Neutestamentliche Abteilung)

Forschungsinstitut

Arbeiten

zur

Missionswissenschaft

1. Stück

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhalt.

Gelbstwort	III
Inhalt	IV
Einführung	I
1. Zeit. Die Gedankengänge der christlichen Heilslehre	4
§ 1. Gotteserkenntnis	4
§ 2. Die Liebe Gottes	7
§ 3. Selbsterkenntnis	11
§ 4. Gottesfurcht	13
§ 5. Liebe zu Gott	13
§ 6. Demut	19
§ 7. Freude	21
§ 8. Das Gebet	23
§ 9. Das Gebet	24
§ 10. Liebe zu den Menschen	25
§ 11. Der Zweifelskampf im Menschen	26
§ 12. Buße	30
§ 13. Erlösung	34
2. Zeit. Die Gedankenwelt eines christlichen Wiebergeborenen	40
Anmerkungen	51
Anhang	103
I. Persönliche Urteile über das Christentum	103
II. Zum Ursprung und zur Geschichte des Christentums	128
III. Das kabbalistische Grösstmigkeitsideal	145
IV. Das christliche Christentum	152
V. Schriften über den Christismus	153
VI. Zur messianischen, vorstellung apokalyptisch-kabbalistischer Reise	154
VII. Eine Probe christlichen Christentums: aus Senior Salmons Tage	160
Zusätze und Verichtigungen	164

Einleitung.

Wie dicke Dornhecken erheben sich Gegensätze und Vorurteile zwischen Judentum und Christentum (s. Anhang I). Man kommt durch sie nicht hindurch, ohne schweren Kampf und schmerzliche Wunden. Besonders den östlichen Juden, den sog. Chettosjuben, die von modernem Wesen so gut wie gar nicht berührt sind, tritt das Christentum oft als Götzenbild oder als Haß entgegen. An einen religiösen Gedankenaustausch zwischen den scharf getrennten Welten dieses Judentums und des Christentums läßt sich schwer denken. Doch fehlt es gerade unter diesen Juden nicht an Sanftmütigen und Friedfertigen (4. Ezra 11, 42), an geistlich Armen (Mt. 5, 3). Vielmehr sind sie eine häufige Erscheinung auf dem Boden des Christentums: also des mystischen Judentums, wie es seit alter Zeit in Israel vertreten wird und seit dem 18. Jahrhundert sich als besondere Gemeinschaft ausgespalten. Eben dieses Judentum läßt uns sehen, wie die Seele des jüdischen Volkes in ihrer Tiefe der Befreiung durch den Messias harret. Der Christismus bietet weiter eine jüdisch gefärbte Einsicht in ihre vertiefte jüdische Grösstmigkeit. Und da „die innerliche Lebendigkeit der Religion alle Zeit Mystik ist“ (M. H. S. S., System der christlichen Lehre, 5. Aufl. 1844), so kann man die geschilderte Richtung im Judentum „jüdische Mystik“ nennen, falls es erlaubt ist, das Wort „Mystik“ in diesem weiteren Sinne zu nehmen. Im Christismus ist die jüdische Mystik, die an sich, wie alle Mystik, geschichtslos ist, Geschichte geworden (s. Anhang II). Die Sachansprüche der christlichen Theologie sind nicht neu geprägt, sondern aus dem jüdischen religionsphilosophischen, besonders kabbalistischen Christentum übernommen (s. Anhang III). Doch könnte man die Sprache, in der die meisten christlichen Christen abgefaßt sind, „ein unartikuliertes Nieder“ nennen (s. Anhang IV).

Dieses, von der vergleichenden Religionswissenschaft noch fast gar nicht ausgebaute Gebiet (s. Anhang V) bringt, meiner Meinung nach, mehr Anknüpfungspunkte für die christliche Verkündigung, als irgendeine andere nichtchristliche Religion. Die Anknüpfungspunkte sind höher anzuschlagen, als z. B. manches christlich klingende Wort in der indischen Vedanta oder im Buddhismus (L. Hymels, Centralfragen der Dogmatik, 3. Aufl., S. 79 urteilt mit Recht: „In einer begreiflichen Entdeckerstunde hat man (in religionswissenschaftlichen Kreisen) vielfach von allen Seiten zum Teil auch recht fernliegende Analogien zu christlichen Gedanken herangeholt“). Schon Franz Delitzsch, dem im übrigen die religiöse Denkweise des christlichen Judentums fremd war, konnte das ahnen: die Chasidim gründen sich überall, wenn auch meistens mancherlei Umdeutung, auf das Alte Testament. Und, was die Hauptsache ist, hier nimmt der Messias, wie in der Talmud, eine wichtige, ja notwendige Stelle ein (s. Anhang VI). Er erscheint nicht nur als Freiheitskämpfer, sondern als Erlöser von Sünden. Freilich, die jüdische Auffassung und die an sie anschließende religiöse Flucht verwechseln die transzendenten eschatologischen Äußerungen der „kleinen Leute“ chasidischer Richtung mit dem Chasidismus selbst und achtet ihn deshalb gering (vgl. z. B. Zuntz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden; Grätz, Geschichte der Juden usw.; Jost, Geschichte des Judentums und seiner Secten). Vom christlichen Standpunkte aber müssen wir im Chasidismus eine Art Vorbereitung auf das Evangelium sehen. Und es ist die einzige religiöse Richtung im Judentum, in deren Theologie und Frömmigkeit wir ein Gefäß für den Inhalt der christlichen Verkündigung, eine Brücke der Vermittlung besitzen. Denn, wie meine Darstellung zeigen wird, der Grundgedanke, der in der ganzen, unbeholfen stammelnden chasidischen Theologie nach Ausdruck ringt, ist ein heißes Verlangen des einzelnen Frommen, ein Organ der Gottheit zu werden. Wie im jüdischen Islam „Lahid“, so wird im Chasidismus „Achduth“ (völliges Einswerden des Frommen mit Gott) gefordert: nur im pantheistischen, sondern mehr im paulinischen und johanneischen Sinne; im Sinne Luthers, wenn er in seiner Schrift

„Von der Freiheit eines Christenmenschen“ über das Einswerden der Seele mit ihrem Heilande schreibt: „Vereinigt mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam, aus welcher Ehe folget, wie Sankt Paulus (Eph. 5, 30) sagt, daß Christus und die Seele ein Leib werde“. Obwohl der Chasidismus in rabbinischer Gelehrtheit viele seiner Wurzeln hat, brachte er doch den Chasidjuden eine Welt neuer religiöser Ahnungen, neuer Werturteile, neuer Kräfte, und eine lebendige Sehnsucht nach persönlicher Erlösung. Im Chasidismus ist es, wie im Christentum, auf die Vollendung der Persönlichkeit in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott abgesehen. Der Chasid würde dem Apostel Paulus zustimmen, daß „der irdische Mensch die Gaben des Gottesgeistes nicht aufnehmen kann . . . denn geistlich müssen sie beurteilt werden“ (1. Kor. 2, 14; freilich würde es dem Chasid, ohne Christus, schwer fallen, zu glauben, daß auch ein Nichtstudie Geistessträger werden kann). Göttesliebe gehört auch zur Ethik; Lehre der Chasidim, wie Gottes Sündenliebe zu ihrer Ethik; Göttesliebe gehört. Aber, wie in der jüdisch-alexandrinischen Theologie und besonders in Philos Logoslehre, ist hier alles schattig, hofft, ferne, unbestimmt; im Unterschied vom Neuen Testament, wo alles wirklich, gegenwärtig, „leiblich“ ist („De rebus et factis, non de ideis solum agitur in religione Christiana“). Nichtsdesto weniger gilt: wie Philos Logoslehre (obwohl eine unvollkommene Spekulation) manchem wahrheitsfindenden Griechen eine Führerin werden konnte zum Glauben an den „fleischgewordenen Logos“, und wie in Philo die griechische Philosophie betraute an die Sätze der Kirche gelangte, so ist auch in der religiösen Gedankenwelt des Chasidismus ein Weg gebahnt, den heutigen Juden das Evangelium in jüdischer Weise nahe zu bringen.

„Nüchtern ist das Rauschen des Meeres, aber verschwindend klein ist das Geräusch der einzelnen Welle“ (Leibniz); umso mehr lockt und reizt es, auch das leisere Geräusch zu vernehmen.

I. Teil.

Die Gedankengänge der hassidischen Heilslehre.

§ 1. Gotteserkenntnis.

Was der Mensch nur begreift, das beherrscht er nicht mit und durch Liebe, sondern bloß durch Furcht. Deswegen soll er das Schlechte nur begreifen, ohne sich nach seiner Erkenntnis gelüsten zu lassen¹. Gott aber soll man erkennen: „Erkenne den Gott deines Vaters“ (1. Chr. 28, 9). „Wer sich aber nicht bestrebt, ihn recht zu erkennen, für den wäre es besser, daß er nicht in die Welt käme“ (Sohar, an vielen Stellen). Denn die Gotteserkenntnis führt zu Liebe und die Liebe zum Schauen Gottes². Das volle Schauen ist, entsprechend Jes. 40, 5 („und alles Fleisch wird miteinander sehen“), erst in den Tagen des Messias zu erwarten³.

Ziel der wahren Frömmigkeit ist (wie in der Sabbala) „die Vollendung der Einigung Gottes und seiner Schöpfung“: d. h. man soll trotz des scheinbaren Gürtels der Geschöpfe dieses Gürtels im Geiste vernennen und so die göttliche Allgegenwart an sich selbst erleben⁴.

Dieses Ziel aber erreicht man durch Erkenntnis: „So sollst du nun heutigen Tags erkennen und zu Bergen nehmen, daß der Herr Gott ist oben im Himmel und unten auf Erden und keiner mehr“ (5. Mo. 4, 39); „Ich habe Luft an der Liebe und nicht am Opfer, und die Erkenntnis Gottes ist mehr als Brandopfer“ (Hos. 6, 6). Doch wie soll man den unendlichen, unsichtbaren Gott erkennen, der über unser Erkenntnisvermögen geht?

Die Antwort lautet: „Willst du Gott erkennen, so mußt du zuerst die Gewissheit haben, daß er dich kennt und liebt“⁵. Dies aber kann man am besten erreichen, wenn man die heilige Schrift und die Gottesoffenbarungen im Lichte der „verborgenen Weisheit“ betrachtet. Dabei bedeutet „verborgene Weisheit“ (Chochma nistara), wie schon im kabbalistischen Schrifttum, die Überlieferung (Sabbala; vgl. 1. Kor. 2, 7: „wir reden von Gottes verborgener Weisheit in Geheiß eines Geheimnisses“; Sir. hebr. 3, 22; 4. Estra 14, 45 ff.; 1. Estra 24, 3).

Der ist schlimm daran, der nichts weiß von den wunderbaren Geheimnissen, über das Verhältnis Gottes zur Welt, über seine Erbarmung und Demut, über seine Kraft und Güte, seine Heiligkeit und Liebe, über die Leiter, die Himmel und Erde verbindet (vgl. 1. Mo. 28, 12; Joh. 1, 51). Ein solcher Mensch kann zwar an Gott glauben und ihm dienen aus Furcht vor der Strafe. Aber das ist eine niedrige Art von Frömmigkeit (1. Joh. 4, 18). Wer sich jedoch mit der esoterischen Weisheit beschäftigt, der kann das Gesetz als „geistliches Gesetz“ erfassen (s. unten unter „Gesetz“). Er kann in den Geist des Gesetzes eindringen, daß man ihn aufnehme in den „königlichen Palast“ und er den König sehe von Angesicht zu Angesicht⁶. Wer sich das zum Ziele setzt, der hütet seine Seele vor Befleckung, heiligt und reinigt sie und bestrebt sich, dem Könige immer ähnlicher zu werden⁷; der wird immer inniger in Liebe mit Gott verbunden und hat Gott immer vor Augen⁸. Scheidet man aber von dieser Welt, ohne Gott erkannt zu haben, so wird man „aus allen höheren Gegenden vertrieben“. „Manchmal“, so heißt es schon im Sohar, „ist der Fuß trocken (d. h. es gibt keine Gotteserkenntnis unter den Menschen); dann kann Israel laut schreien: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Gott, und kann viel beten; doch Gott erhört es nicht. Wehe solchen Menschen; denn sie machen die Welt wieder wüste und leer (d. h. tohu wabohu (Eist. Sohar 43))“⁹.

Nur die Ältesten brauchen nicht in die esoterische Gedankenwelt einzudringen; ihre Seelen waren an sich mit Gott verbunden; denn sie stammten aus der oberen Wurzel¹⁰. Aber wir!...

Die Suche gleicht einem Könige, der herrliche Schätze besitzt. Ein jeder dieser Schätze liegt in einer besonderen Halle verborgen. Die Freunde und Bekannten des Königs haben die Erlaubnis, die Hallen zu betreten. Aber nicht so, daß alle sich überall frei bewegen dürfen; sondern der eine darf es in dieser, der andere in jener Halle tun. Es gibt verschiedene Grade, und der König kann nicht allen all seine Schätze anvertrauen. Anders verhält sich mit den Fremden und Außenstehenden, denen der König seine Herrlichkeit zeigen will. Ihnen öffnet er all seine Schätze und

zeigt sie ihnen aus der Ferne. Warum? Er will, daß das Volk von seiner Herrlichkeit ganz überwältigt wird. Da es dabei alles aus der Ferne betrachtet und nichts entenden kann, hat der König um seine Schätze keine Sorge. So ist es mit den Älten und mit uns. Jene konnten in den Wohnungen des himmlischen Königs als Freunde und Verwandte sich ergeben. Weil es aber unter ihnen verschiedene Grade gab, gemäß der Abstammung ihrer Seelen¹², so konnte jeder von ihnen, wenn er geistig unbeschädigt bleiben wollte, nur einen, den ihm zugewiesenen Teil der Herrlichkeit Gottes, schauen (mit Ausnahme von Moses, von dem es heißt [4. Mo. 12, 7]: „In seinem ganzen Hause ward er treu gefunden“; vgl. aber Hebr. 3, 2—7)¹⁴. Uns aber, den Fernstehenden, sind die Türen des himmlischen Palastes geschlossen (mit Ausnahme einiger großer Seelen, die Gott in diese Welt sandte, damit sie den Menschen den Weg der Rettung zeigten)¹⁵. Wir sind in keiner Gefahr, von allzu überwältigendem Licht geblendet zu werden. So müssen wir, um ganz demütig zu werden, alle Herrlichkeiten Gottes, wenn auch aus der Ferne, schauen und in alle Geheimnisse der himmlischen Welten eindringen: dann erst werden wir ganz von Gott überwältigt¹⁶. Durch solche Erkenntnis sieht man, wie Gott die Welt und besonders die Menschen liebt¹⁷. Dadurch entsteht in uns Gegenliebe zu ihm (vgl. 1. Joh. 4, 19) und Furcht vor ihm¹⁸. Ohne Gotteserkenntnis weiß man gar nicht, wie weit man von ihm entfernt ist, und ohne Liebe bleibt die Erkenntnis nur ein Wissen ohne Kraft und Leben (vgl. 1. Kor. 13, 2)¹⁹. Wenn man nur eben das Geseß hält, ist es bloß ein Halten angeleitet Menschenfahrungen²⁰. Beim Gewinnen des Silbers aus der Erde nimmt man zuerst den Staub und schmilzt ihn, bis das Silber offenbar wird. Will man Feinsilber aus ihm machen, muß man unzüchtige Male schmelzen, damit die Schladen, die mit dem Silber vermischt sind, sich von ihm trennen. So ist es im geistlichen Leben, wo der Geist („die göttliche Seele“) umhüllt ist von der Seele (der „tierischen Seele“)²¹ und die beiden miteinander so vermischt sind, daß sich zunächst nur die letztere offenbart. Beim Verfehren mit Gott aber soll die Kraft des Geistes

offenbar werden. Dazu muß man sich innerlich reinigen und alle Eigenfucht, alle Selbstbehauptung von sich entfernen, bis die Liebe zu Gott ungemischt, vom Zeitlichen und Sinnlichen befreit, dauest: sonst würde der Geist, der metaphysische Mensch, immer verborgen bleiben²².

Deshalb werden die getadelt, die das Gefühl beim Beten zu unterdrücken suchen, indem sie behaupten: wenn man vom Gefühle beherrscht werde, sei man von seinem eigenen Ich erfüllt. Nein, es ist gerade umgekehrt; denn wenn das Herz unbewegt bleibt, so bleiben die Bewegungen der „tierischen Seele“ in all ihrer Macht da und der Geist bleibt verborgen, wie das Silber im Staub. Anders, wenn das Herz durch Liebe zu Gott in Bewegung gesetzt wird: da kommt, obwohl man, gerade durch diese Liebe, sich selbst auch fühlt, die Erkenntnis von der Einheit Gottes und entfernt mehr oder weniger das Selbstgefühl²³. Darin besteht auch der Kampf beim Beten: man gerät einerseits durch die Liebe zu Gott in eine solche Ekstase, daß das Selbstbewußtsein dadurch gehoben wird; andererseits sieht man durch die Erkenntnis der Allgegenwart Gottes sich selbst als Nichts an²⁴. Es gibt, wie gesagt, verschiedene Grade unter den Menschen; ganz aus sich selbst herauszukommen vermochte nur Moses; ganz aus sich Angah von anderen Göttern. Auf die messianische Zeit aber wird das Wort 2. Mo. 23, 25 angewandt: „Ich will die Strauchheit von dir entfernen“; d. h. Gott selbst wird dann alles Selbstfuchtige im Menschen von ihm wegnehmen²⁵. Mit seiner eigenen Kraft wird es der Mensch nie erreichen²⁶.

§ 2. Die Liebe Gottes.

Warum hat Gott die Welt und den Menschen geschaffen? Und wozu? Warum ist die Seele hinuntergesiegen in den Körper? (Die Präexistenz der Seele wird im Chastidismus vorausgesetzt.) Gibt es denn eine ideale Welt als die göttliche, in der sie sich früher befand? Gibt es denn eine größere Freude, als wenn man sich in Gott freut? Warum ist also die Seele in die Finsternis hinuntergesiegen, in die sinnliche Welt, in den sinnlichen Körper? Die Antwort auf diese platonischen und neuplatonischen Fragen

gibt der salmudische Sag: „Gott wollte eine Wohnung haben unter den unteren Wesen“¹. Die innere Freude des Schöpfers an seiner Schöpfung besteht eben darin, daß er seine Wohnung aufschlägt in dieser tiefsten aller Welten, damit die Schöpfung ihn erkenne und beschau, wie er sich selbst erkennt und beschau. Gott wollte seine Herrlichkeit offenbaren; wollte, daß die Schöpfung jedes nach seinem Grade, ihn erfasse; wollte seinen Geschöpfen Gutes tun, den Geist der Demüthigen beleben, damit sie seine unendliche Erhabenheit erkennen. Die Welt wurde geschaffen, damit durch sie und in ihr die verborgenen göttlichen Kräfte sich offenbaren und das göttliche Wesen aus der Verborgenheit in die Sichtbarkeit trete; damit die Majestät der Vollkommenheit Gottes in der stofflichen Welt erscheine². Gott wollte König sein gerade über kleine und verachtete Wesen; nicht nur wie ein König, der in seinem Palaste verborgen ist und bloß durch Macht über seine Untertanen herrscht; sondern wie ein weiser und guter König, dessen größtes Verlangen es ist, seine Untertanen zu sich heranzuziehen, sie zu reinigen und Strahlen seines Lichtes in sie einzubringen zu lassen; ein König, der aus Liebe zu den Seinen aus seinem Palast auszieht, um unter ihnen zu wohnen, sich mit ihnen zu vereinigen, ihnen seine ganze Majestät zu offenbaren³.

Auf die Frage nach dem Verhältnisse der Seele zum Körper antwortet folgendes Gleichniß. Ein großer König hatte einen eingebornen Sohn, der vollkommen weise war. Der König hatte ihm alles, wonach sein Herz verlangte, gegeben. Doch hatte der Sohn weder etwas gesehen, noch gekannt, außer seinem Vater, dem Könige, und dessen verborgenen Eigenschaften, nämlich seiner Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit, seinem inneren Lichte, seiner inneren Schönheit. Der König ergüßte sich an seinem Sohne, und der Sohn freute sich im Lichte seines Vaters. Nun aber wollte der König seinen Einigen noch auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit bringen. Er wollte, daß der Sohn vollkommen werde durch selbständiges Wirken, durch freie Entscheidungen, daß er zum Schöpfer der Vollkommenheit werde: das wäre ihm unmöglich, wenn er immer im königlichen Palaste bliebe, nur Gutes und Schönes empfinde und keinen Mangel, nichts Übles erlebe.

Was tat der König? Er schickte den Sohn in ein fernes Land. Dort, weit ab von seinem königlichen Vater, erlebte er Leiden, Schmerz und Not. Der Prinz grübelte darüber nach, warum ihn sein Vater von sich fortgeschickt hatte. Er fand zuletzt nur eine Antwort: sein Vater wollte, daß er eine selbständige Persönlichkeit werde, eine schöpferische Persönlichkeit. Deswegen sollte er sich selber durchkämpfen. Nicht, daß der Vater es brauchte: er hatte genug für seinen Sohn. Aber es lohnte sich, zu leiden, um das erwählte Ziel zu erreichen. Als der Sohn zurück zum Vater kam, beschenkte ihn dieser mit herrlichen, wunderbaren Dingen, die der Sohn bis dahin gar nicht gekannt hatte, und machte ihn zu seinem Vertreter im Herrscheramt.

Gott ist vollkommen. Wenn seine Geschöpfe seine Vollkommenheit erkennen, hat das wenig Wert für ihn. Er war immer der Vollkommene, auch vor der Schöpfung, als es noch keine Wesen gab, die ihn erkennen konnten. Die Seele freute sich in Gott, als sie noch bei ihm verborgen war; mehr tat sie nicht. Um die Seele vollkommen zu machen, mußte sie Gott in ein fernes Land schicken, in einen sinnlichen Leib hinetreten, damit sie zu einem selbständigen, schöpferischen Wesen sich entfalte; damit kann sie sich mit Bewußtsein Gott hingeben¹.

Die höchste Aufgabe des Menschen besteht deshalb nicht in der Sehnsucht, daß die Seele den Körper verlasse und zu ihrem Ursprunge zurückkehre. Nein, der höchste Punkt des Lebens ist, das göttliche Leben herunterziehen in den Körper und in die Welt, dabei Liebe und Heiligkeit in eine jede Bewegung, in eine jede Tat hineinzubringen: wie die Liebe Gottes sich nicht nur darin zeigt, daß Gott das Niedrige zu sich hinaufzieht, sondern besonders darin, daß er in die Niedrigkeit hinuntersteigt².

Man erzählt noch eine Zilbrede von Vater und Sohn. Der Vater steht auf dem Gipfel eines Berges, der Sohn unten im Tale. Der Sohn hat ein großes Verlangen, nach oben zum Vater zu steigen. Je größer die Sehnsucht, desto mehr versucht er all seine Kräfte anzuspannen, um den Gipfel des Berges zu erklimmen. Er gelangt allmählich zur Hälfte des Berges. Er steht

den Vater schon nahe, und kann doch nicht zu ihm kommen. Je mehr er sich dem Vater nähert, desto größer wird der Schmerz. Was tut der Vater, wenn er das heisse Verlangen seines Sohnes, zu ihm hinaufzukommen, sieht? Er erträgt es nicht mehr; er steigt selbst hinab, um seinen Sohn zu empfangen; und die Freude an seinem Sohne ist unendlich groß.

(So sollen übrigens auch wir die Menschen lieben, die Kleinen, die Niedrigsten, die Elendesten, wegen des Guten, das in ihnen verborgen ist, wegen des göttlichen Funkens, der in ihnen ist; sollen vom Mitleid für diesen göttlichen Funken, der auch im größten Sünder noch ist, uns bewegen lassen; vgl. Axtner Axiom 82').

Singum: der Hauptweg, den Gott mit der Schöpfung verbunden, war, seine Vollkommenheit zu offenbaren; und seine Vollkommenheit wird gerade darin erkannt, daß er, der Unveränderliche, Unendliche, in die eigene Schöpfung eingeht. Diese Vollkommenheitsoffenbarung heißt schließlich „Waltuth“, „Königreich“. Denn wie ein König ein Volk braucht, um König zu sein, so will Gott etwas Selbständiges, von ihm gleichsam Getrenntes haben, ein Objekt, dem er sich mitteilen, das er lieben kann⁸. Wie im kabbalistischen Schrifttum, wird diese Selbstherablassung Gottes als „Singum“, „Selbstbeschränkung“ oder „Kontrahieren“ Gottes bezeichnet⁹. Gott schafft bewusste Wesen, Menschen, die etwas an sich sind, aus Liebe zu ihnen, damit er in ihr Wesen eindringe und sie die Freude an der Erkenntnis haben, daß er doch alles in allem ist. Die Vollkommenheit Gottes besteht darnach nicht darin, daß er unendlich ist, sondern darin, daß er unendlich lieben kann; besteht also gerade in seiner Selbstbeschränkung¹⁰.

Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, von welcher Bedeutung für den christlichen Missionar die christliche Denkungsart ist. Es ist wichtig, an diese Gedankengänge anzuknüpfen, wenn man sich mit einem Juden irgendwie über die neuteamentliche Christologie auseinanderzusetzen möchte. Wenn wir z. B. dem Versande nahe zu bringen suchen, daß das Verhältnis Gottes zu uns nur eine Offenbarung seines Lebens an sich ist, wie es ohne uns war vor der Welterschöpfung, so kann man einen christlichen Juden auf den Singum-Gedanken hinweisen. Gott ist wesentlich Vater,

wesentlich Liebe, wesentlich etwas unendlich Höheres als Kraft, da es zu seinem Wesen gehört, sich mitzuteilen. Er hat zwar seine Waterschaft zuerst uns geschenkt, um uns von der Sünde zu retten, in unserer Schwachheit uns zu stärken und uns über uns selbst zu erheben. Aber diese Erkenntnis, daß Gott unser Vater ist, könnte uns nicht ganz befriedigen, wenn wir nicht wüßten, daß Gott in mer Vater war, und daß seine Liebe immer eine väterliche war. Denn wenn wir an die wesentliche Waterschaft Gottes glauben, erkennen wir, daß die heiligsten menschlichen Verhältnisse nur schwache Schatten sind von Wirklichkeiten, die ewig im göttlichen Gedanken vorhanden sind. Im nichtchristlichen Judentume versteht man gewöhnlich die Unvollständigkeit Gottes so, daß bei Gott alle Relationen abwesend seien. Der Chasidismus aber lehrt, daß die Unendlichkeit Gottes nicht erloschen ist, sondern geistlich und in sich die Fälle alles geistlichen Lebens, der ewigen Liebe enthält. Der nichtchristliche Jude meint, es sei unmöglich, daß der unendliche Gott in die Endlichkeit eintrete. Das Reformjudentum z. B. schöpft immer neue Kräfte zur Ausfüllung seiner Lebensaufgabe aus dem „Pathos der Distanz“ und dem dogmatischen Gegensatz, der besonders in diesem Punkte zwischen ihm und dem Christentum besteht. Die jüdische und paulinische Christologie betrachtet der Reformjude als etwas Heidnisches, als Mythologie. Aus der Singum-Idee aber könnte man, dem christlichen Juden wenigstens, die Möglichkeit ableiten, daß Gott, wie er aus Liebe zu uns die Welt und uns geschafen und sich selbst beschrankt hat, aus Liebe zu uns auch eine endliche Natur annehmen könne.

§ 3. Selbsterkenntnis.

Wenn der Mensch sich nicht selbst erkennt samt den Gefahren, von denen er umgeben ist, so steht er auf einer niedrigeren Stufe, als das Tier, das doch von Natur bestrebt ist, die Gefahr zu fliehen¹. Er ist dann wie ein Blinder, der nicht weiß, wo ein noch aus. Es ist eins der Mittel, die der Satan anwendet, um den Menschen von Gott abzubringen, daß er ihm keine Zeit gibt, in sich zu gehen; denn der Satan weiß, daß die Menschen, so wie sie in sich gehen, ihr sündiges Leben erkennen und es bereuen. Der Satan ist ein tüchtiger Kriegsmann, und es gilt die größte Weisheit anzuwenden, um sich von ihm zu befreien.

Der Mensch ist geschaffen, damit er sich in Gott freue und den Glanz der Ewigkeit genieße. Ziel ist die Stätte dieses Genusses, die zukünftige Welt (Hölle). Aber der Weg, der zu dieser Stätte führt, ist diese Welt. Um das Ziel zu erreichen, muß man den

Willen Gottes, der in seinen Geboten verkörpert ist, zu erfüllen suchen. Diese Gebote aber können nur in dieser Welt gehalten werden².

Die wahre Vollkommenheit besteht in der Anhänglichkeit an Gott. „Was mich betrifft, so ist die Nähe Gottes mir gut“ (Psalm 73, 28). Alles andere, was dem Menschen als das höchste Gut erscheint, ist nur eitles Wesen.³

Dan hat Gott den Menschen in eine Welt gesetzt, wo es ihm durch Hindernisse erschwert wird, dieses Ziel zu erreichen. Die Hindernisse sind die sinnlichen Gelüste. Alles in dieser Welt, das Angenehme und das Unangenehme, ist Versuchung für den Menschen. Die Armut einerseits, der Reichtum andererseits (vgl. Spr. 30, 8 f.). Das Wohlbehagen und das Leiden. Das Leben ist eben ein Kampf, und der, der in diesem Kampfe Sieger bleibt, ist der vollkommene Mensch, der aus der Vorkammer in die Halle gelangt, in das Licht des Lebens⁴.

Die Welt ist für den Menschen da. Wenn er freilich der Welt nachjagt und sich von seinem himmlischen Vater entfernt, so verdirbt er sich selbst samt der Schöpfung. Wenn der Mensch aber sich selbst beherrscht, an seinem Vater hängt und diese Welt nur als ein Mittel zur Anbetung Gottes betrachtet, dann freut er sich, und die ganze Schöpfung freut sich mit ihm⁵. „Als Gott den ersten Menschen schuf, führte er ihn durch den Garten Eden, zeigte ihm alle Bäume dafelbst und sprach: Sieh doch, wie schön alles darinnen ist. Ja, all das habe ich für dich geschaffen. Sieh zu, daß du meine Welt nicht verdirbst“ (Widr. Koh. II. 87). Kein verständiger Mensch kann glauben, daß diese Welt der Hauptzweck seines Lebens sei. Was ist das Leben in dieser Welt? Es ist voll von Leiden und Unreinheiten und allerlei Sorgen, und darnach kommt der Tod. Weiter: wenn das nur der Zweck des Lebens wäre, daß der Mensch sich in dieser Welt auslebe, wozu brauchte er eine Seele, die aus einer höheren Welt stammt, als die Seele der Engel? „Wenn ein einfacher Fürger eine Königstochter geheiratet hat, so kann er sie doch nicht ganz befriedigen, auch wenn er alles, was man in der Welt finden kann, ihr geben sollte; denn sie ist eben eine Königstochter. So kann auch die Seele nicht zur

frieden sein mit allen Herrlichkeiten dieser Welt“ (Widr. Koh. II. 86; vgl. Augustinus Bekennn. I, 17).

Der Mensch soll deswegen genau die Mittel gebrauchen, die zum ewigen Leben führen. Alles, was er tut, soll nur den Zweck haben, Gott nabzukommen. Der Mensch soll alle Mauern, die ihn vom Vater trennen, zerbrechen und sich von Gott ziehen lassen, wie das Eisen vom Magneten gezogen wird, gemäß dem Psalmworte: „Meine Seele hängt an dir“ (Psalm 63, 9)⁶. Das ist die Grundlage der Erkenntnis des eigenen Wesens.

§ 4. Gottesfurcht.

Die Furcht vor Gott läutert den inneren Menschen, führt ihn zur Erkenntnis der höheren Weisheit und hindert ihn, zu sündigen¹. Diese Furcht ist in jede israelitische Seele eingepflanzt; der Israelit braucht sich nicht besonders angustyren, um sie sich aneignen².

Die angeborne Gottesfurcht des Israeliten ist freilich beschränkt; sie befindet sich auch oft auf einer sehr niedrigen Stufe (vgl. oben § 1). Nur die Gottesfurcht, die aus Erkenntnis kommt, aus der Vertiefung in die göttliche Vorkehrung und in Gottes Verhältnis zur Welt, führt den Menschen zur Ehrfurcht³. Deswegen soll jeder zunächst die natürliche Gottesfurcht in die unendliche Erhabenheit und Allgegenwart Gottes vertiefen. Der, dessen Gottesfurcht aus solcher Erkenntnis kommt, wird nie sündigen. Auch der Durchschnittsfromme muß sie sich bestreben, durch die Gotteserkenntnis seine Natur zu überwinden und sich nur Gott hingugeben. Denn jeder Israelit, auch der schwächste, würde vom Bösen weichen und nie sündigen, wenn er darüber nachdenkt, wie Gott die oberen und die unteren Welten ausfüllt, wie die ganze Erde voll seiner Herrlichkeit ist und wie es endlich in seinem eigenen Herzen ausbricht⁴.

§ 5. Die Liebe zu Gott.

Die Liebe zu Gott muß durchaus rein sein: nicht durch Lohnge danken, nicht durch Furcht vor Strafe hervorgerufen: „Wer den

König lieb hat, erwartet keinen Lohn von ihm" (Sohar). Wer Gott lieb hat, fühlt sich mit der oberen Welt vereint¹.

Die Furcht vor Gott und die Liebe zu ihm sind „zwei Flügel“, die die Seele nach oben tragen². Man kann Gott nicht vollkommener anbeten, als mit Furcht und Liebe.

Wie die Gottesfurcht eine natürliche (instinktive) und eine vergeistigte Gestalt hat, so auch die Gottesliebe. Die eine Art der Liebe besteht darin, daß die Seele von Natur sich nach ihrem Schöpfer sehnt; wie die Flamme von selbst nach oben strebt. Die zweite Art der Liebe zeigt sich darin, daß der Mensch sich in Gottes Wesen und seine Liebe zu uns verliebt und über sie nachdenkt³.

Die natürliche Gottesfurcht offenbart, wie wir gesehen haben, nicht immer wahre Grämnigkeit; vielmehr zeigt sie oft, daß der Mensch noch weit von der Gotteserkenntnis entfernt ist. Ganz anders steht es mit der natürlichen Liebe zu Gott. Sie ist gewaltiger, als die vergeistigte Liebe zu Gott (der Amor dei intellectualis). Die natürliche Liebe ist frei von allen selbstischen Beweggründen; nicht so die vergeistigte. Der wesentliche Charakter einer solchen „natürlichen“ Liebe zu Gott besteht darin, daß man in Gott ganz und gar aufgeht. Ohne Lohn in der Ewigkeit zu erwarten, sucht man im Geiste dem Gott des Geistes nahe zu sein, ohne Grund und ohne Erklärung⁴. Deshalb ist die Gottesgemeinschaft, die aus solcher Liebe sich herleitet, sehr innig, führt bis zum Aufgehen in Gott, so daß man die Gewalt des effratischen Zustandes kaum ertragen kann⁵.

Kein Kind kennt das Wesen seines Vaters; keins weiß, warum es ihn lieben soll. Aber die Seele des Kindes ist mit der Seele des Vaters eng verknüpft. So steht es mit der natürlichen Liebe zu Gott. Nichts kann diese Liebe auslöschen, die in der Seele jedes Israeliten verborgen ist und zu seinem Wesen gehört⁶. Diese reine „angeborene“ Liebe des Israeliten gleicht dem Lichte einer Kerze, das immer von unten nach oben strebt. Wie das Licht des Feuers seinem innersten Wesen nach sich vom Dochte trennen möchte, um im allgemeinen Elemente des Feuers aufzugehen, so sucht die Seele von Natur mit ihrem Urquell, dem Leben des Lebens, sich zu vereinigen, sollte sie auch dabei ganz aufgehen und

ihre Selbstständigkeit verlieren⁷. Die natürliche Liebe zu Gott ist so groß und mächtig im Herzen Israels, daß sogar die Sünder in diesem Volke ihr Leben dahingeben für die Heiligung des göttlichen Namens, ja sogar die Unwissendsten, die doch kaum etwas von der Größe Gottes ahnen. Das geschieht eben nicht aus Erkenntnis, sondern von selbst. Die Liebe zu Gott ist im Herzen des Sünders gleichsam im Schlafzustande, solange er in der Welt verfunken ist. Sollte der Sünder aber wegen einer Glaubenssache in Versuchung geraten, so erwacht die Liebe in ihm aus dem Schlafe und vollbringt ihr Werk durch die Kraft Gottes, die in ihr verborgen ist. Dann gewinnt er Gewalt über die Mächte und Gelüste dieser Welt, an die er sich gewöhnt hat. Er beginnt sie zu verachten; er wählt Gott als sein Ziel und Los. Das kommt daher, daß Israel eine natürliche Liebe zu Gott eingepflanzt ist (vgl. Jerus. 31, 3). De testimonio animae; besonders De anima 41⁸. Diese Liebe sehnt sich nach ihrem Ursprung zurück und will sich mit dem unendlichen Lichte vereinigen. „Ich brauche dein Paradies nicht“, pflegte ein Frommer zu sagen; „dich allein möchte ich haben; mit deinem Leibe möchte ich mich sättigen“. (Man erinnert sich an Jerus. 31, 3). „Ich fühle, Du bist, Dich muß ich haben ... Nicht im Geschöpf, nicht in den Gaben, mein Ruheplatz ist in dir allein“. In Ps. 73, 25 treffen sich jüdische und christliche Mystik.⁹

Anderes steht es mit der Liebe, die aus Erkenntnis kommt. Sie ist nicht immer ganz frei von Eigenliebe. Denn wenn der Mensch erkennt, daß Gott die Quelle des Lebens und aller Freuden ist, die sich in den Welten finden, so liebt er ihn als das Leben des Lebens und als das Leben seiner eigenen Seele. Wenn ein Mensch erkennt, daß irgendein Ding gut ist, entsteht in ihm auch Liebe und Sehnsucht nach jenem Dinge: diese Liebe und Sehnsucht ruht also daher, daß der Mensch zuerst mit seiner Vernunft erkannt hat, wie gut das Ding sei. So auch, wenn ein Mensch die Erhabenheit Gottes erkennt: es ist ganz erklärlich, daß er sich mit dem Erhabenen vereinigen möchte. In diesem Verlangen liegt somit etwas Selbstsucht. Allerdings breitet sich durch das Eindringen in die Größe Gottes auch die natürliche Liebe in der Seele aus, so daß sie weder leidliche noch geistige Freuden ohne Gott haben möchte¹⁰.

Es gibt auch eine Liebe, die aus Dankgefühl entsteht. Der Israelit vertieft sich in die große und wunderbare Liebe Gottes zu seinem Vater und erkennt, daß Gott sich zu Israel in Ägypten herabließ, um die Seelen der Israeliten aus der Sklaverei zu befreien, sie Gott nahe zu bringen und unter seinem heiligen Namen zu vereinen, damit sie aus der niedrigsten Unreinheit zu der höchsten Heiligkeit gelangen. Auch die Liebe, die aus solcher Erwägung entspringt, ist nicht vollkommen.¹²

In manchen Schriften werden verschiedene Arten der Liebe auf folgende Weise unterschieden.

Es gibt eine Liebe, die die Geheimnisse der Gottesnamen¹³ erkennen läßt, in die Schätze des Königs einführt, zur Vereinigung Gottes mit der Schechina verhilft und Gott Freude verschafft. Solche Liebe besitzen nur wenige Auserwählte. Es ist eine Liebe, die sich ganz und immer für Gott aufopfert. Der Gerechte (Zaddik), der Gott so über alles liebt, nimmt das Joch des Gesetzes mit Freuden auf sich, ist demütig und sanftmütig (Mt. 11, 28–30), langmütig und vergebend. Und das alles nicht um seiner selbst willen, nämlich um völlige Gemeinschaft mit Gott zu haben, sondern um „die Schechina vom Staube zu erheben“¹⁴. So wie Moses, wenn auch alle Welten unter seiner Gewalt gewesen wären, sie doch mit Freuden dahingegeben hätte, nur um Gott mit der Schechina zu vereinen; denn er liebte Gott mehr, als sein eigen Fleisch, ja mehr als seine Seele und seinen Geist¹⁵. Nur einem solchen Menschen gibt man den Schlüssel zu den geheimnisvollen Welten, und „mit diesem Schlüssel der Erkenntnis schließt er auch das Verslossene auf und offenbart das Verborgene“¹⁶.

Zum Ausdrücke vergleiche Baabers Vorrede zum 2. Bande seiner philosophischen Schriften: „Es genügt nicht, das Kleinod der Erkenntnis zu besitzen oder im Besitze des Schlüssels desselben zu sein; sondern man muß wirklich mit diesem Schlüssel das Verslossene „aufschließen und das Verborgene offenbaren“.

Was den Glauben an die verborgene Kraft der Zetragramm-Buchstaben und der Buchstaben anderer Gottesnamen betrifft, so erinnere ich an Ash. Shenof 69, 14 ff.; das Buch der Jubiläen; verschiedene Talmudstellen, 1. B. Sbb. 71 a, 1. Hagiga 77 c; Midrasch Koh. Nr. 3, 15. Aber den babylonischen Ursprung der Gesphogenheit unterrichtet Kenormant, Chab. Magie 29, 43.

Es gibt aber auch eine Liebe, die jeder Sohn Israels haben kann, wenn er sich in die Liebe Gottes vertieft. Ist denn Gott nicht das Leben seines Lebens und der Grund seines Seins? Wie wunderbar groß ist doch Gottes Liebe zu den Israeliten, daß er sich zu ihnen herabgelassen hat in Ägypten, dem Eise des Sklavedienstes, um ihre Seele zu befreien vom „eisernen Kessel“, von der „Scheite“¹⁷, um sie aus der Erniedrigung und der Sündenunreinheit zu seiner vollkommenen Heiligkeit herauszuführen! Wenn man sich in diese Liebe Gottes zu Israel vertieft, kann man ihm eine starke Gegenliebe wiederbringen und sich mit ihm innerlich vereinigen¹⁸. Diese Liebe wollte Moses, der „treue Hirte“¹⁹, in das Herz jedes Israeliten einpflanzen. Von solcher Liebe heißt es deswegen: „von der ich euch befehle, sie (die Liebe) zu tun“ (5. Mo. 10, 12, 22). Von einer solchen Liebe kann man das Wort „tun“ gebrauchen, weil sie die völlige Anspannung der Seele erfordert. Auch kann eine solche Liebe befohlen werden; denn man kann, wenn man nur will, sein Herz und seine Seele den Dingen zuwenden, die die Liebe zu Gott anregen²⁰. (Die erste Art der Liebe, die höhere, steigt wie eine Flamme von selbst in der Seele auf. Diese Liebe kann nicht befohlen werden. Sie ist eine Gabe Gottes an einzelne Auserwählte, daß sie schon in diesem Leben etwas von der Herrlichkeit der messianischen Zeit genießen mögen²¹.)

Es gibt Menschen, die aus Liebe zu Gott gar kein Verlangen haben nach Dingen, die an sich angenehm sind. Diese Leute vereinen, was die Weissten als Glück ansehen: Geld, Ehre, sinnliche Lust. Das ist die höchste Stufe der Frömmigkeit. Der Gachausdruck für solche Frömmigkeit ist „das Ausgehen der Sinnlichkeit“. Dies Ausgehen ist gegen die Natur der „sterblichen Seele“, verwandelt aber diese Seele, wenn der Betreffende wahrhaft fromm ist. Der alte Mensch geht in dem neuen auf und wird von ihm verklärt²². Nur gibt es verschiedene Stufen in dieser Art Frömmigkeit. Es gibt Fromme, die Schmerz empfinden, wenn man etwas gegen ihren Willen tut. Weiter gibt es Fromme, die zwar empfindlich sind, wenn ihnen Böses widerfährt; aber der Schmerz berührt ihr inneres Wesen nicht und währt nur kurze

Zeit. Mancher Fromme ist gar soweit gekommen, daß er überhaupt nicht berührt wird von dem, was die Menschen ihm antun: er „nimmt alle Leiden freiwillig aus Liebe auf sich“ (vgl. Joh. 10, 12—18; Röm. 8, 35—37; 2. Kor. 12, 10). Dieser Zustand rührt daher, daß Wurzel und Quelle des Lebens der „hiesigen Seele“ vom Menschen weggenommen sind: „kein fremder Wille kann an ihn herantreten“ (vgl. Joh. 14, 30 b). Ein solcher Mensch hat keinen Kampf durchzumachen: er wandelt immer auf der Höhe und befindet sich fortwährend im Gleichgewichte. Ein solcher Mensch kann mit dem Psalmisten sprechen: „Alle meine Gebirne sagen: Herr, wer ist so wie du“ (Ps. 35, 10). Hierher gehört Abraham, der ohne eigentlichen Kampf immer mit Gott wandelte. Ähnlich steht es mit einem Sünder, der vollkommen Ruhe tut. Auch bei ihm findet sich eine volle Hingabe der Persönlichkeit an Gott. So wird von einem großen Botschwärmer, der Ruhe tat, erzählt: als er einmal aus der Tiefe seiner Seele in Weinen ausbrach, stürzten sofort seine in Sünden geborenen Kinder; weil er nämlich „in der Gottesliebe ganz aufgehen wollte, wurden ihm seine Sünden ganz vergeben“ (vgl. Lk. 7, 47). So daß auch die Gräber der Sünde fortzubestehen aufhörten²⁸. Ein solcher Mensch fürchtet sich vor keinem Übel, wenn er auch im Todesgeschatten wandelt²⁹. Wenn zwei Freunde einander lieben, so zeigt sich die Liebe besonders in der Not. Der eine „kann sein Leben lassen für den andern“ (vgl. Joh. 15, 13). Er wird sich selbst in Gefahr bringen, wird die größten seelischen und körperlichen Leiden seines wegen auf sich nehmen. Nun gibt es zwei verschiedene Arten von Freundschaft. Der eine wird, obwohl er sich stets für seinen Freund hingeben würde, um ihn zu retten, doch die Leiden spüren, die er auf sich nimmt. Nur wegen der großen Liebe zu seinem Freunde wird er sein Selbst und seine Empfindlichkeit überwinden. Andere aber lieben einander so, wie David und Jonathan sich liebten: sie werden gleichsam zu einer Seele, spüren das Leiden gar nicht, das der eine wegen des andern erduldet, und bringen die größten Opfer für einander voller Freude. Weil ihre Seelen weisentlich miteinander verbunden sind, betrachten sie ihre wechselseitigen selbstverlethenden Leiden gar nicht als Leiden. Es handelt sich nicht

nur um das Aufgehen einer kleinen oder schwächeren Kraft in eine größere oder stärkere. Also ist es auch mit dem Frommen. Er gibt nicht nur seinen Willen Gott hin, sondern seine ganze Persönlichkeit, so daß das Aufgehen des eigenen Ichs ihm gar keine Leiden verursacht, sondern Freude. Ein solcher Mensch ist wirklich „das Bild Gottes; denn Gott wohnt in ihm“³⁰.

In der tabakalischen *Seelenleire* wird unter *nešama* der Geist (*Pneuma*) verstanden. Die *nešama* bildet die dreischächtige Stufe der fünf Seelenstufen. Ihr gehen zwei niedrigere voraus: *nefesch* (animalische Seele) und *ruach*. Vgl. schon *Seabja*, *Kitab al-Amanat wa'l-Itiqadet* 6, 4; *Sohar* II, 141 b; *Ordovero* in *Parde Rimonim* an vielen Stellen.

§ 6. Demut.

Die wahre Selbsterkenntnis führt zur Demut, und zwar zunächst gedankenmäßig: der Fromme erkennt, daß er nichts hat, was ihn stolz machen könnte. Hat er Weisheit, so ist das kein Grund, auf den er pochen könnte; denn sie ist ja eine Gabe Gottes; so hat der Vogel von Gott die Gabe bekommen hat, zu fliegen. Ein anderer, der nicht so klug ist wie er, wäre wohl eben so weise, wenn er dieselben Naturveranlagungen hätte. Gott hat dem Menschen die Weisheit geschenkt, damit er sie nicht für sich selbst behalte, sondern anstelle und denen helfe, die nicht so weise sind, wie er.

Ist er stark, so hat er kein Recht, seiner Stärke wegen hochmütig zu sein; sondern er soll diese als eine Gabe Gottes betrachten, die ihn beauftragt, den Schwachen und Gleichen zu helfen³¹.

Der wahrhaft Demütige ist Gott lieber, als der, der viele Opfer bringt: „Die Opfer Gottes sind ein verbogener Geist“ (Psalm 51, 19). Je mehr Gaben der Fromme von Gott empfängt, desto mehr schämt er sich seiner selbst³².

Zweitens führt die Selbsterkenntnis zur Demut der Tat. Das ganze Leben des Frommen soll von Demut erfüllt sein. Bei Unterhaltungen soll er sich ruhig und bescheiden benehmen, soll nicht suchen, der erste zu sein. Gott hat sich nicht auf den hohen Bergen geoffenbart, sondern auf dem kleinen Berge Sinai; so soll der Demütige mit solchen Menschen verkehren, die klein sind³³.

in dieser Welt². Er soll nicht Böses mit Bösem vergelten, soll denen vergeben, die ihn hassen und verfolgen⁴. Er soll alle Menschen ehren⁵, soll aber für Gott eifern und sich beschreiben, die Feinde Gottes zu Gott zu bringen⁶. Wer seinen Freund liebt, kann nicht ruhig zusehen, wie andere Menschen den Freund hassen und verlästern. So kann der Fromme nicht zusehen, wie böse Menschen Gott lästern und seine Gebote übertreten. Der Fromme, ist traurig darüber, daß die Menschen sündigen; er seht sich nach dem Kommen des Messias, bittet Gott, daß er seine Herrlichkeit offenbare, und tritt für die Menschheit ein; denn Gott will nicht den Tod der Sünder, sondern daß „die Frommen Sünder für sie leisten“⁷. Ein solcher Mann, der von ganzem Herzen demütig ist, gehört zu den wahren Hirten Israels, die „ihr Leben lassen für die Schafe“⁸. Ein Vater hat es gern, daß andere Menschen seine Kinder lieben; so liebt es der himmlische Vater, wenn wir seine Kinder lieben, indem wir versuchen, sie zu ihm zu bringen⁹.

Rechte Demut führt zur wahren Heiligkeit, die Gott dem Frommen schenkt¹⁰: „Er hält nichts Gutes von denen zurück, die in Unschuld wandeln“. Strebt der Mensch nach Heiligkeit, so heiligt man ihn von oben¹¹. Ein solcher Mensch wird selbst zum Tempel, zur Stifshütte, zum Altar; denn „die Schechina wohnt in ihm, wie sie vormals im Tempel wohnte“¹². Die Speise, die er isst, ist wie ein Opfer, das auf dem Altare dargebracht wird; denn die äußere Speise wird in etwas Höheres umgewandelt durch den heiligen Menschen¹³. Die Steine, die Jakob an sein Haupt legte, stritten miteinander, weil jeder wollte, daß der Erbarter sein Haupt auf ihn lege¹⁴; so sehnen sich alle Dinge dieser Welt danach, daß der Fromme sie gebrauche und auf eine höhere Stufe hinaufführe¹⁵.

Die wahre Demut kann einen Menschen auf eine so hohe Stufe bringen, daß er den Schlüssel der Auferstehungswelt empfängt und die Kraft gewinnt, Tote zu erwecken, wie die Propheten Elias und Elia¹⁶.

Durch den hochmütigen dagegen wird nicht nur die Verbannung Israels verlängert, sondern auch die Verbannung Gottes. Der hochmütige ist ein Söldner; denn er betet sich

selbst an und überliefert seine Seele den bösen Mächten¹⁷. Ein Frommer unternahm einmal eine Reise, und der Prophet Elias schloß sich ihm an. Auf dem Wege sahen sie ein totes Pferd. Der Fromme entfernte sich davon, weil er den Geruch des toten Tieres scheute. Elias kümmerte sich um den Geruch nicht und kam dem toten Pferde ganz nahe. Darauf sahen sie in der Ferne einen Menschen kommen, dessen ganzes Wesen von Hochmut beherrscht war; man konnte das an seinem Gange sehen. Der Prophet entfernte sich eiligst. Als der Fromme ihn fragte, warum er vor dem Menschen fliehe und nicht vor dem Tiere, sprach er: Dieser hochmütige Mensch ist unreiner als das tote Tier; wenn ein Mensch ein totes Tier berührt, so wird er nach dem Gesetze nur bis zum Abend unrein; wer aber mit einem hochmütigen Menschen in Berührung kommt, verunreinigt seine Seele für lange Zeit¹⁸.

Die Freude gehört, anders als in der älteren jüdischen Mystik, zu den Grundeigenschaften der Frömmigkeit. „Glaube an das Licht des Angesehnen des lebendigen Königs: das ist die Hauptsache! Und er ist ja vollkommen gut. Deswegen wollen wir uns in ihm freuen allwege! Wer traurig ist, verneint die Liebe Gottes“¹⁹. Es ist die Sünde, die den Menschen zum Welt-schmerz stimmt, um ihn von wahrer Gottesgemeinschaft abzu-bringen. Alles Erfüllen der Gebote hat nur dann einen Wert, wenn man sie in Freude ausübt²⁰. Wenn der Mensch gleich eine Sünde begangen hat, soll er nicht verzweifeln, sondern von ganzem Herzen Buße tun und sich dann in seinem Gott freuen²¹. Die Schechina ruht nur auf einem Menschen, der in Freude den Willen Gottes tut²². Die Gelfreude läutert die Erkenntnis. Sie ist der Lebensstau. Sie wirkt süßend²³. Der Mensch soll die Traurigkeit aus seinem Herzen austreiben; denn man kann die Sünde nicht mit Traurigkeit überwinden, sondern nur mit Freude²⁴. Die Traurigkeit zeigt, daß der Mensch verfeinert und ohne Leben ist. Sie erniedrigt die Seele; sie raubt dem Menschen den Glauben und das Vertrauen zu Gott²⁵. Vor der Freude

aber weichen die bösen und unreinen Gedanken, wie die Finsternis vor dem Lichte⁸. Die Freude ist die Offenbarung und die Ausbreitung des göttlichen Lebens in uns. Die höhere Heiligkeit kann man nur herabziehen durch Freude⁹. Sogar wenn der Mensch beim Beten durch selbstsüchtige und weltliche Gedanken gestört wird, soll er dadurch nicht trübsinnig werden; er soll im Gegenteil mehr Mut bekommen durch die Erkenntnis, daß die störenden Gedanken vom Satan kommen, der mit der „göttlichen Seele“ im Menschen kämpfen will. Es geht da nach der Art und Weise von zwei Menschen, die miteinander kämpfen: wenn der eine den andern überwältigt, rafft sich der Überwundene mit seiner ganzen Kraft auf, um seinen Besieger zu schwächen. So kommt die Sünde, wenn die „göttliche Seele“ beten will, und sucht sie zu überwinden. (Die „göttliche Seele“ ist im christlichen Sprachgebrauch der Geist, im Gegensatz zur „tierischen“ oder „natürlichen“ Seele)¹⁰.

Die Freude des Frommen hat mit weltlicher Freude nichts gemein. Diese entspringt aus Leichtsinne, jene aus Ernst und aus der Offenbarung des inneren Lebens Gottes. Sie ist über sinnlich. Wie die Lust in den menschlichen Körper eingeht und ihm ein Wohlgefühl verschafft, obwohl sie unsichtbar ist, so kommt die Freude in Gott aus einer verborgenen Welt, erfüllt das Herz und entflammt es, so daß die Seele voll Licht wird beim Ausüben der Gebote und bei der Erfüllung des göttlichen Willens¹¹.

Beste Freude führt zur Eufonie und Demut. Die Traurigkeit aber ist eine Offenbarung des Hochmuts. Man kann sich freuen und zugleich sich selbst verachten wegen der Sündhaftigkeit, mit der man noch behaftet ist. Wenn auch leiden über den Frommen kommen, er erkennt doch, daß auch sie zu seinem Besten dienen; denn die Quelle ist gut, aus der sie kommen, nämlich Gott: „Von oben kommen alle guten Dinge“. Der Fromme freut sich deshalb immer in Gott, dem Guten. Wer aber traurig ist, der zeigt, daß ihm etwas Gutes fehlt, und verleiht Gott¹².

Umgekehrt, als die Chastität, urteilt das Eufonium: „Die Traurigkeit (gryn) ist eine spezifische Eigenschaft derer, die den Pfad des Eufoniums einschlagen“ (R. Hartmann, Das Eufonium nach M. Aufhäuser, S. 12).

§ 8. Das Gesetz.

Das Gesetz (die Tora) muß geistig verstanden werden. Wer es nur dem Buchstaben nach versteht, entweicht das Heilige. Die salmudischen Ratsräsonen, die sich nur äußerlich mit dem Gesetz beschäftigen, bringen Unheil über Israel¹. Man kann „das Licht der höheren Freude“, obwohl es grenzenlos ist, nur in der Wertberurteilung aufnehmen, die es im Gesetz hat; denn nur im Gesetz läßt sich Gott finden². Aber wer die äußere Gestalt des Gesetzes als das allein Wesentliche betrachtet, für den wird es zum „tollstigen Eifer“³. Denn das ganze Gesetz ist voller Geheimnisse und verborgener Wahrheit. Sogar die Gesetzesstellen, die uns völlig klar zu sein scheinen, sind geheimnisvoll. Noch die haggadischen Erzählungen im Talmud enthalten esoterische Weisheit. Ja, das Licht Gottes ist sogar in den hebräischen Buchstaben enthalten, die „das Leben aus dem himmlischen Reiche herunterziehen für die oberen und unteren Welten“⁴.

Die Gesetzesbeachtung ist nur ein Mittel zum Zweck, nämlich zum Einswerden mit Gott. Um dieses Ziel zu erreichen, muß man die Gebote genau halten; denn nur das wirkliche Tun läutert das Herz, führt den Menschen zur Vollkommenheit. Dabei ist Leichtigkeit das höchste Ziel der Offenbarungen Gottes, wie auch der wahren Frömmigkeit: die Gedanken Gottes und sein Wille müssen „verleibert“ werden; das geschieht im Gesetz. Die Geheimnisse, die in den Geboten verborgen liegen, sind unendlich, und man kann nicht, selbst wenn man tausend Jahre lebte, den tiefsten Grund auch nur eines Gebotes fassen; doch soll man sein Bestes tun, um alle 613 Gesetzesverordnungen genau zu erfüllen⁵. Erst im zukünftigen Weltalter, wenn die Sünde ganz aufgehört wird, werden auch die äußeren Gebote aufgehoben und ihre Bedeutung verlieren⁶. Dann wird die ganze Erde voll von Erkenntnis Gottes werden, und der Fromme wird wandeln „von Kraft zu Kraft“, bis er den Grund des Gesetzes und der Gebote erreicht⁷. Jetzt aber gibt es keine andere Offenbarung Gottes außer der, die in seinen Geboten enthalten ist, und durch ihre Erfüllung empfängt man Gottes Licht. Deswegen werden

die Gebote mit Lichtern verglichen: die Welten empfangen Licht dadurch, daß Israel die Gebote hält¹¹. Nur, wie gesagt, die wahren Frommen begnügen sich nicht mit der äußeren Erfüllung des Gesetzes: die Erkenntnis Gottes ist ihr Ziel¹².

Dwösch 1. B. die Ergötter des Gesetz noch nicht hatten, heißt es doch von ihnen¹³: sie beobachteten das ganze Gesetz; sie hatten nämlich Glauben an Gott und Liebe zu ihm.

Natürlich können sich die Durchschnitsströmen nicht immer in den Geist des Gesetzes versenken; deswegen gab Gott jedem Geschlechte einige Gerechte, damit sie diese Aufgabe für sich selbst und als Vertreter des Volkes erfüllen¹⁴. Denn die Verbindung der Gottesmänner mit Gott ist für sie selbst, wie für das Volk, von größerer Bedeutung, als die nur äußere Verbindung der gewöhnlichen Menschen mit den Buchstaben des Gesetzes, das doch bloß „das Gewand Gottes“ ist¹⁵.

§ 9. Das Gebet.

Durch reines Beten sollen die heiligen Funken, die in dieser Welt zerstreut sind, gesammelt und zu ihrem Ursprunge, zu Gott, zurückgebracht werden¹. Die Seele des Gebets ist das Gebet der Seele². Das äußere Klappern der vorgeschriebenen Gebete bringt nicht nach oben. Das schönste Gebet ist das, das wie ein Gangopfer allein Gott gewidmet ist, dem nichts Selbstsüchtiges beigegeben wird³. Durch das Gebet kann der Mensch geistig verklärt werden, aber nur, wenn er innerlich frei ist von sich selbst⁴. Sonst steht eine Scheidewand zwischen ihm und Gott, und er wird nicht erhört⁵. Man soll die äußeren Wörter und Buchstaben der Gebete beleben; wie beim Verbrennen des Holzes nur der Rauch nach oben steigt, alles andere aber unten bleibt, so steigt nur das wirklich Geistliche im Gebete nach oben⁶. Vor dem Gebete soll man sich selbst ganz überwinden und die Absicht fassen, die Wunden, durch die Gott Himmel und Erde geschaffen hat⁷, zum Leben zu erwecken⁸. Da der Zweck des Gottesdienstes Gemeinshaft mit Gott ist, soll der Mensch beim Beten sich in einer solchen Stimmung befinden, daß er wirklich mit Gott selbst reden kann⁹. Dann kann es soweit kommen, daß, wie wir alle Gebanten auf

Gott vereinigen, auch er sich zu uns herabläßt und all seine Gedanken auf uns vereinigt. Das Gebet kann Wunder schaffen: es kann auch das Leibliche in Geist umwandeln; wenn man das Silber, das doch ursprünglich aus verschiedenen Elementen besteht, in den Schmelzofen wirft, werden seine verschiedenen Teile gesondert, und das Edle, Gute kommt rein heraus, je mehr man es erhitzt; so wird auch durch das Feuer des Gebets alles Unreine in unserem Wesen ausgeschieden; das Schlechte in uns wird offenbar; aber auch das Gute kommt zur Erscheinung. Sogar das Gesetz wird von seiner Körperlichkeit durch das Gebet befreit¹⁰. In jedem echten Gebete ist etwas von der Erlösung des Messias enthalten¹¹; wenn ganz Israel richtig beten könnte, würde der Messias sich schon jetzt in seiner Herrlichkeit offenbaren¹².

§ 10. Liebe zu den Menschen.

Das Mitleid, das der Mensch sich aneignet, ist von höherem Werte als das natürliche Mitleid¹. Israel ist zwar von Natur barmherzig. Aber es ist viel schöner, wenn man sich Barmherzigkeit und Liebe gegen seine Natur erwirbt; denn dadurch setzt man, daß man sein natürliches Wesen und seinen eigenen Willen auf Gottes Willen als Opfer darbringt (vgl. Kant und Schillers Parodie auf Kant)².

Menschenliebe ist von größerem Werte als die Erfüllung des ganzen Zeremonialgesetzes³; ja von größerem als das Gesetzesstudium und das Gebet⁴. Man soll deshalb Liebe und Barmherzigkeit aus sich ausströmen lassen. Wie der Blitz die Wolken durchdringt, so bricht das verborgene Licht Gottes durch die Sinnlichkeit dieser Welt hindurch, wenn wir Nächstenliebe üben.

Die Liebe schafft die Sündenflut weg.

Durch die Liebe wird sogar der Leib zum Organ der Sehnsucht und schafft Frieden zwischen Israel und seinem Vater im Himmel⁵.

Das Wesen der Liebe zu den Menschen besteht in Mitleid mit den Elenden. Wie die Sonne die Finsternis vertreibt, soll die Liebe in finstere und veragte Herzen hineinleuchten. Die Nächstenliebe soll unendlich sein, wie die Gottesliebe⁶; sie soll

sich nicht nach Gesetzesverordnungen, nicht nach einem bestimmten Maße richten. Nur die ganz vollkommenen Menschen können ihrer Liebe ein Maß setzen. Für die meisten Menschen aber (sie sind doch immer zu Selbstsucht geneigt) gibt es keine andere Sühne für ihre Sünden, als grenzenlos Menschenliebe zu üben. Deswegen eben sind Gerechtigkeit und Liebe Gott angenehmer als Opfer: die Opfer werden nach bestimmten Vorschriften dargebracht; nicht so die Liebe.

§ 11. Der Zweifselenkampf im Menschen.

Der Geist und die Seele sind stärkste Gegensätze. „Der Geist des Menschen steigt nach oben; der Geist des Tieres (d. h. die „tierische Seele“ im Menschen) nach unten“ (so nach Pred. 3, 21). Der Geist möchte sich mit dem lebendigen Gott, seinem Urquell, vereinigen, da er in der Tat ein Teil von Gott selbst ist. Die „natürliche Seele“ sucht mehr und mehr nach unten zu steigen und sich mit der Körperlichkeit und den sinnlichen Affekten zu vereinigen. Geist und Seele sind also grundverschieden und entfernt voneinander; sie können einander unmöglich nahe kommen; denn sie sind wie Feuer und Wasser. Das alles aber nur, solange sie nicht miteinander in einen Nahkampf geraten. Wenn sie einander bekämpfen, müssen sie sich gerade aneinander anschließen, damit die Seele ganz vom Geiste besetzt werden kann: wie zwei Ringkämpfer, wenn einer den anderen besiegen will, ganz nahe aneinander kommen müssen. Diese Vereinigung von Geist und Seele ist natürlich nicht Selbstzweck; beide sind ja gegeneinander; sondern damit der eine ganz in sein aufhöre und in der Kraft des anderen aufstehe, müssen sie einander ganz nahe kommen.

Derartiges erlebt der Fromme bei seinem Verkehre mit Gott, d. h. beim Beten. Zwar kann man manche Art des Betens überhaupt nicht Kampf nennen. Es ist oft eine Versenkung des Geistes in Gott, und diese Versenkung gehört gleichsam zur Natur des Geistes. Das Beten am Sabbat d. h. das metaphysische Ich, in Gott sich darin, daß der Geist, d. h. das metaphysische Ich, in Gott sich freut, so daß er ganz in seinem Urquell aufgeht: wie das Licht einer Kerze in einem Feuerherde ganz verschwimmt, oder wie

die Seelen im Paradiese sich ganz in der Gottheit verlieren. So ist es immer beim reinen Beten, wenn der Geist erwacht, um sich in Gott zu versenken. Er rührt dann die „tierische Seele“ im Menschen (das natürliche Ich) nicht an, um etwa auch in ihr das Verlangen zu wecken, nach oben zu steigen; sondern die tierische Seele bleibt für sich: es entsieht gar kein Kampf zwischen den beiden; sie kommen einander nicht nahe. Aber es gibt auch eine Art Beten, die man „Kampf“ im eigentlichen Sinne des Wortes nennen kann: nämlich wenn der Geist von einer so heißen Sehnsucht nach Gott getrieben wird, daß er auch die „tierische Seele“ mit sich hinaufziehen möchte, damit auch sie nach nichts Fremdem, Ungöttlichem, Verlangen trage, damit die ganze betende Persönlichkeit sagen kann: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“ (Ps. 73). So wird ein Kampf des Geistes mit der Seele erforderlich, weil der Geist den natürlichen Menschen sich ganz unterwerfen möchte; und in diesem Kampfe müssen sie einander ganz nahe kommen. Ist begegnet es d. h., daß jemand inbrünstig betet, und doch merkt man nach dem Beten keine wirkliche Veränderung an ihm; es sieht aus, als wäre sein Beten nicht ganz echt. Aber dem ist nicht so. Seitens der „göttlichen“ Seele in ihm war das Gebet ganz echt. Der Grund, warum er nach dem Gebete wieder von der Welt beherrscht ward, liegt in seiner „natürlichen Seele“: sie blieb in seinem Innereleben abgefordert, geschieden und unbewegt vom Leben der göttlichen Seele, des Geistes; sie wurde nicht besetzt oder wurde vielleicht während des Betens nur mehr oder weniger ergriffen; nachher aber stieg sie wieder nach unten. Derartiges geschieht jedoch nur, solange der Mensch in seinem frommen Leben keinen inneren Kampf, keinen Nahkampf zwischen Geist und natürlicher Seele unternimmt. Wenn der Geist im Innern des Betenden einen Kampf gegen das Fleisch beginnt, dann bringt das Beten eine bleibende Wirkung hervor: der vollkommen Fromme wird durch sein Gebetsleben Herr über sich.

Wie die Seele selbst, so sind auch all ihre Kräfte an sich unvergänglich. Wenn die Seele im Tode aus der Gebundenheit des Körpers befreit wird, werden mit ihr all ihre Kräfte, alle

Gedanken und Affekte des Menschen befreit. Auch die „fremden“, die ungöttlichen Gedanken, die der Mensch in dieser Welt geführt hat, werden aufgelöst⁴. Alle Worte des Menschen bleiben bestehen, und wie die Seele, sobald sie einen Körper verläßt, in einen anderen eingeht, weil sie einen Leib als ihr Gefäß nötig hat (nur sucht sie sich einen verklärten Körper), so können auch die Gedanken nicht ohne Ausdehnung und Leiblichkeit bestehen; denn alles Geistige muß einen Leib haben. Aus den ungöttlichen und widergöttlichen Gedanken werden schon hier auf Erden böse Geister⁵. Sie sind es, die den Frommen in seinem Geistesleben stören. Beim Beten empfangen sie sogar Lebenskräfte aus dem Lichte des Geistes. Denn dort, wo viel Licht ist, ist auch viel Schatten. Wo viel Gutes ist, da bekommt gerade auch das Böse Nahrung: ein Eindringler wagt sein Leben nur dort, wo er viele Schätze vermutet. Deswegen sucht die „tierische Seele“ gerade beim Beten, wenn der Geist sie mit aller Macht umzuwandeln möchte, sich mit ihren „fremden Gedanken“ an den Geist zu hängen, um „Nahrung“ von ihm zu empfangen. Wenn einer mit einem unreinen Menschen kämpft und ihn besiegt, bleibt etwas von dem Schmutze des Unreinen an dem Sieger haften (sogar an der Schmachta bleibt, nach jüdischer Anschauung, wenn sie in die Welt hinuntersteigt, etwas vom Schmutze der Sünde hängen). So ist es auch der Fall beim geistlichen Kampf in der Menschenbrust: obwohl der Geist über das Fleisch während des Betens siegt, so daß der reine Wille herrscht, Gott allein zu dienen, bleibt doch am Geiste etwas von der Unreinheit des natürlichen Menschen haften. (So hat auch das „böse Gefindel“ 2. Mo. 12, 38, das mit Israel aus Ägypten zog, Israel viel Unheil verursacht.) Man kann urteilen: das Böse schadet dem Guten desto mehr, je näher es dem Guten kommt. (Deswegen werden gerade die Wälder, „die dem Guten am nächsten sind“, d. h. die christlichen Wälder, als die größten Jüdensünde angesehen.) Das Geistige gilt aber nur für die Zeit des Kampfes selbst. Nur bei dieser Gelegenheit empfangen die „fremden Gedanken“ Nahrung vom Geiste. Nachdem der Kampf während des Betens zu Ende geführt wurde (wenn der geistliche Mensch den natürlichen Menschen über-

wunden hat, wie Jakob den Engel Elias bekämpfte und ihn überwand, so daß der Engel ihn segnete⁶, ist den bösen Gedanken keine Möglichkeit mehr gegeben, sich von den göttlichen Göttern zu nähren. „Siehe, deine Feinde, o Herr, gehen unter; alle Übeltäter werden getrennt“ (Ps. 92, 10). Das wird wie folgt erklärt: die fremden Gedanken werden (nach dem Gebetskampfe) vom Geiste getrennt; dann haben sie keine Lebensmittel mehr, um bestehen zu können. Denn das Böse hat, wenn es vom Guten losgelöst ist, keine Daseinsmöglichkeit. Ja sogar die kleinen Zeichen des Guten, die von den ungöttlichen Gedanken während des Kampfes aufgenommen wurden, werden nach dem Kampfe befreit⁷.

Ist der Kampf beendet, so nehmen die „fremden Gedanken“ keine Gestalt mehr an, sondern gehen unter: wie im gewöhnlichen Kriege manche Soldaten getötet, manche zerstreut werden, so auch im heiligen Kriege des einzelnen Frommen⁸.

In der messianischen Zeit wird aller Kampf aufhören. Alles wird ganz in Gottes Reich und Wesen aufgehen, wenn die Herrlichkeit Gottes offenbart wird: „Sie werden nicht schaden und nicht mehr Verderben bringen auf meinem heiligen Berge“ (Jes. 11, 9). Aber schon jetzt wird der Kampf des Geistes mit der Seele nur von einem Teile des ersten geführt, von dem, der der Seele bewohnt. Dieser Teil des Geistes heißt „das innere Licht im Gefäße der Begrenzung“. Der andere Teil des Geistes, der nicht in den Körper eingeht, der ganz seine Geist, der gleichsam außerhalb des Körpers die Persönlichkeit des Menschen umgibt, kennt keinen Kampf mit der „tierischen Seele“; denn er stammt aus dem Wesen der Gottheit selbst, und „fremde Kräfte“ können ihn nicht antasten¹⁰.

Der innere Kampf wird auch in folgender Weise dargestellt. Wenn ein Mensch Verlangen nach einem Dinge, etwa nach Geld, trägt, so kann dies Verlangen eine Zeit lang gedämpft werden, falls in dem Menschen Verlangen nach Gott entsteht. Sobald aber die Sehnsucht nach Gott weicht, offenbart sich das Verlangen nach dem Dinge wieder in aller Kraft. Einer, der König werden will, muß viel Geld verschwenden: das Geld spielt gar

keine Rolle bei ihm ansehts der Ehre, die er erreichen möchte. So tritt das Verlangen nach Geld in dem angegebenen Falle eine Zeit lang zurück wegen des stärkeren Verlangens nach Ehre. Das Verlangen nach Geld hört aber keineswegs auf. Nur für eine kurze Zeit tritt es zurück. So wie beim Siege eines Menschen über den anderen der Besiegte eine Zeit lang dem Sieger untertänig wird, aber nicht überhaupt zu leben aufhört. Ganz anders steht es bei dem Kampfe zweier entgegengesetzter Elemente, wie Feuer und Wasser. Da ist ein etwaiger Sieg nicht nur eine zeitweilige Überwindung, sondern eine Veränderung des Wesens selbst: wenn das Feuer das Wasser besiegt, wird die Natur des Wassers verwandelt in die Natur des Feuers, und umgekehrt, so daß das besiegte Element ein Teil des siegenden wird. Zwei Könige, diener, die einander bekämpfen, verragen sich doch in Gegenwart des Königs. Sie hören deswegen nicht auf, Feinde zu sein; nur aus Ehrsucht vor dem Könige tritt ihre Feinde eine Zeit zurück. Demzufolge ist der Friede, der in Gegenwart des Königs zwischen ihnen besteht, ein Friede niedrigerer Art, als der, der beim Aufgehen des einen Elements in dem anderen zustande kommt. Ein Friede mit völliger Verwandlung des Besiegten wird z. B. in der messianischen Zeit eintreten: da gehen die Feinde Gottes ganz in Gott auf, so daß er alles in allem ist¹¹.

§ 12. Buße.

Die Buße besteht darin, daß man die Sünde verachtet und aufgibt¹. Dieses Aufgeben der Sünde steht höher, als alle äußere Enttäuung. Das Fasten z. B. ist an sich kein notwendiger Bestandteil wahrer Frömmigkeit; denn wenn man beim Vergehen der Gottesgaben an Gott als den Geber denkt und ihm dafür dankt, verzeiht man gleichsam das Sündliche und Stoffliche², und die Enttäuung wird entbehrlich.

Die Buße bringt die messianische Erlösung nahe³. Aber nicht nur die groben Sünder bedürfen der Buße, sondern auch die Frommen, denn auch auf ihnen lastet Sündhaftigkeit und Gottesferne⁴.

Man tut Buße, wenn man Gottes Barmherzigkeit anruft,

und zwar der Seele wegen, die von der Höhe in die Tiefe fiel, vom göttlichen Palaß in die Niederungen der Unreinheit und Sünde⁵. Wer Buße tut, sehnt sich darnach, daß die Seele aus ihrer Unreinheit und ihrem Schmutze befreit wird und zum Urquell der Heiligkeit heimkehrt⁶. Die rechte Buße findet die Vergebung Gottes. Solche Buße kann den größten Sünder auf eine höhere Stufe heben, als sie der Gerechte einnimmt, der keiner Buße bedarf⁷. Der Beweggrund der Buße soll nicht sein, daß man nach dem Tode vom Höllenleiden befreit werde, sondern daß die Seele schon hier in dieser Welt geklärt und in Stand gesetzt werde, Gott zu erkennen⁸.

Es gibt drei Arten von Buße. Zunächst die negative Buße (oder die niedrige, „untere Buße“): sie gibt die Sünde in Gedanken, Wort und Tat auf und trennt den Willen des Menschen von der Sünde. Die zweite Art der Buße, die positive, gibt nicht nur die Sünden auf, sondern tut auch das Gute. Die dritte Art möchte sich ganz mit der Quelle, mit Gott, vereinigen: „denn man kann alle Gebote halten und kein Verbot übertreten und doch ferne von Gott sein“⁹.

Die Seele des Frommen befindet sich in einer immerwährenden Spannung zwischen Trübsaligkeit und Freude. Einerseits weiß er, daß man „Gott in Freuden anbeten muß“ (Ps. 100, 2); der erste Teil der jüdischen täglichen Gebetsordnung besteht darin, daß man in der Sprache der Psalmen die Erhabenheit, Heiligkeit und Gnade Gottes preist und dadurch in einen Zustand der Vergütung zu gelangen sucht¹⁰. Andererseits weiß der Fromme, daß ohne Trübsaligkeit über die Sünde und ohne wahre Buße der gehobene Zustand, in dem man sich beim Beten befindet, nicht lange anhält; denn „das Licht Gottes kann nur eindringen in ein zerbrochenes Herz“; „die Opfer Gottes sind ein zerbrochenes Herz“; „Gott wohnt nur in zerbrochenen Gefäßen“¹¹. Ja, die Buße wird höher geschätzt, als die Gesetzeserfüllung und das Gesetzesstudium; denn durch die Erfüllung des Gesetzes „empfängt zwar die Seele Leben“ (vgl. z. B. 5. Mo. 30, 15, 19); durch die täglichen Buße aber gelangt die Seele zu Gott selbst, bringt in das Wesen des Lebens ein¹². Jes. 29, 19 lesen wir: „Die Sanfts-

mühen werden sich auf's Neue des Herrn freuen, und die Armen unter den Menschen über den heiligen Israels frohlocken.“ Das wird in folgender Weise erklärt. „Die Samstägigen“ sind die Frommen, die durch Erfüllung des Gesetzes und durch Liebe und Anhänglichkeit an Gott ihre Freude an Gott vermehren; „die Armen“ aber sind die Sünder, die Buße tun, sind die „geistlichen Bettler“; sie werden „über den heiligen Israels frohlocken“, d. h. Gott wird ihre einzige Freude sein. Weil sie gar nichts haben, sehnen sie sich nur nach dem Brote des Lebens, das sie in Gott selbst suchen, und Gott teilt sich ihnen persönlich mit.¹³ So sucht der Fromme vor dem eigentlichen Beten seine Sündhaftigkeit und Gottesferne zu erkennen, damit er ein „kretzgeräusiges Gefäß“ wird und dann beim Beten die göttliche Freude erfährt.

Die Reihensfolge der einzelnen Gebete im sog. „Achtzehngebet“ wird folgendermaßen verstanden. Zuerst heißt es: „Du teilst den Menschen Erkenntnis mit“; auf die Erkenntnis folgen Buße, Vergeltung, Erlösung und Heilung.¹⁴ Ohne Sündenerkenntnis kann man das Böse vom Guten nicht unterscheiden, kommt man nicht zur Buße; man betrügt sich selbst, wenn man sagt: Friede, Friede, wo doch kein Friede ist. Man hat nicht einmal Mitleid mit der eigenen Seele, wenn man nicht weiß, wie krank, wie tot sie ist. Hat aber Gott die Fähigkeit gegeben, zwischen dem, was gut und böse ist, zu unterscheiden, dann erkennt man, was der Seele schadet, und man wird darüber betrübt, daß man sie vernachlässigte; dadurch kommt man zur Buße. Durch die Buße, die Herzensbuße, erlangt man Sündenvergebung; dann heilt Gott die Seele von aller Sünde; dann kann man das Leben der Freude im lebendigen Gott durch Liebe und Gemeinschaft mit ihm gewinnen. Der Tiefe der Traurigkeit entspricht dann auch die Freude.¹⁵

Das Wort des Gesetzes: „Wenn er dich zerstreuen würde bis ans Ende der Welt, so wird er dich von dort wieder sammeln.“ (5. Mo. 30, 4) wird auf den einzelnen Menschen bezogen; Gott gütlichen Gunten der Seele sind durch die Sünde zerstreut; Gott allein kann sie wieder sammeln und mit sich vereinigen.¹⁶ Auch das Lehrstück von der Befreiung der Gefangenen in der messias-

nischen Zeit wird entsprechend umgedeutet: es rede von Befreiung von der Macht der Sünde, von der Sammlung der zerstreuten gütlichen Gunten.¹⁷ An dieser Sammlung soll der Mensch mitwirken, indem er täglich Buße tut und auch anderen Menschen zur Buße hilft.¹⁸ Denn „die Lust ist voll von Sünderseelen, die nicht in ihre Ruhe eingehen können“.¹⁹ Ein Gerechter saß einmal im Freien und sah im Geste, wie alle Wäme voll waren von unglücklichen Seelen; auch die Felder und Flüsse waren von ihnen bedeckt. Als er die Seelen fragte, was sie dort machten, berichteten sie ihr Schicksal. Sie wurden aus den heiligen Palästen vertrieben, weil sie keine Buße taten und andere hinderten, Buße zu tun. So mußten sie über die Erde hin in der Luft herumliegen. Plötzlich hörten sie eine Stimme: „Es gibt einen heiligen Menschen auf Erden, der imstande ist, die ruhelosen Seelen zu ihrer Ruhe zu bringen“. Deswegen versammelten sie sich, um den Mann Gottes zu bitten, daß er sich ihrer erbarme und sie von ihrem Leiden befreie, damit sie Ruhe fänden.²⁰

In der Tat kann der Gerechte mit seinem Gebete solche Seelen in die Höhe bringen. Sie hängen sich an sein Gebet und werden mit dem Gebete nach oben getragen. Der Satan fürchtet sich dann, einem solchen Gebete nahe zu treten, und kann die Seelen nicht stören.²¹ Noch mehr: die Seele des Frommen geht nach dem Tode durch die Hölle hindurch, damit sich verlorene Seelen an sie hängen und mit ihr hinaufsteigen. Deswegen ist es die größte Liebe, die ein Gerechter jemandem erweisen kann, wenn er durch seine Gebete verlorene Seelen in die Ruhe führt. Auch gewöhnliche Menschen, die zufrieden wären, wenn ihr Gebet die Kraft hätte, ihnen selbst Sündenvergebung zu bringen, können durch die Gnade Gottes und die Kraft ihres Gebets anderen Hilfe leisten. Deshalb soll man in das „Achtzehngebet“ bei der Bußbitte noch Folgendes einschalten: „Möge es dein Wohlgefallen sein, o Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, daß du eine Öffnung machest im Thron deiner Herrlichkeit für die Buße des M. N., und daß alle, die deine Gebete übertreten, ein neues Herz bekommen, deinen Willen zu tun von ganzem Herzen. Denn deine Hand ist ausgebreitet, um die Sünder, die Buße tun, zu em-

pfangen. Und bringe uns alle wieder zu dir durch eine vollkommene Buße. Gepriesen seist du, o Herr, der du Wohlgefallten hast an Befehung!"²²

Dadurch, daß man für andere betet, wird man selbst zur Buße geführt²³; nur muß alles aus dem Herzen kommen.

§ 13. Erlösung.

Das Wesen der Sünde besteht in der Selbstbehauptung des Menschen vor Gott. In sich leugert diese Selbstbehauptung des Menschen von seiner Größe und göttlichen Abstammung. Solange man sich aber seiner Abhängigkeit von Gott nicht bewußt ist, ist die Selbstbehauptung und das Selbstbewußtsein ärgendst. Die ganze Schöpfung leugert wegen dieser Sünde des Menschen; denn er betrachtet nicht nur sich selbst, sondern auch die Schöpfung als etwas Selbständiges, Fürsichseiendes²⁴. Deswegen dürstet alles nach Gott: alles will frei sein, will erlöst werden. „Das untere Wasser weint: ich will beim König sein“ (Sohar). Alles sehnt sich nach einem Erlöser²⁵.

Die Aufgabe des Frommen besteht auch darin, daß er sich in das Geüßten der Schöpfung versenkt, daß er das Schreien der gefangenen Seelen und ihre Sehnsucht nach Erlösung mit den Dhnen des Geistes vernimmt und sich selbst und die anderen zu erlösen sucht²⁶. Auch auf die gefangene Schöpfung erstreckt sich der Gedanke; denn selbst die Herrlichkeit Gottes wird durch die Sünde in den Schmutz gezogen²⁷.

Worin besteht die Erlösung? Darin, daß der Fromme in seinem ganzen Denken, Fühlen und Handeln das Scheinbar Abgesonderte und Selbständige mit der Wurzel, mit Gott, vereinigt und das Licht Gottes hindringt²⁸.

Ein König hatte eine köstliche Perle verloren. Er sandte seine drei Söhne aus, sie zu suchen. Der eine Sohn meinte, sein Vater wolle ihn nicht mehr haben, und kam deshalb nicht zurück. Der zweite dachte gar nicht an die Perle, wollte nur zum Vater heim. Der dritte allein verstand, daß er zu dem Zwecke ausgesandt wurde, etwas Selbständiges zu vollbringen. So suchte er die Perle und fand sie und brachte sie seinem Vater. Ähnlich steht es

mit den Menschen. Der eine ist in diese Welt versunken. Für ihn wäre es besser, er wäre nie geschaffen worden. Der andere bestrebt sich sein ganzes Leben lang, zu seinem Urquell, zum Vater, heimzukehren; aber er denkt dabei nur an sich selbst. Doch es gibt auch Menschen, die die köstliche Perle suchen und finden: sie bringen die heiligen göttlichen Funken, die in der Welt zerstreut sind, wieder zu ihrem Ursprunge zurück. Solche Menschen sind die wahren Erlöser der Menschheit.

Ein König verlangte von seinem Baumeister, daß er ihm ein herrliches Schloß bane. Der Baumeister zeichnete einen Plan. Der König ward so schön, daß auch die gewöhnlichen Menschen ihn bewunderten, die von Baukunst nichts verstehen. Die aber, die ahnten, was jeder Strich in der Zeichnung bedeutete, hatten lebendiges Verlangen, das Schloß selbst zu schauen. — Die sichtbare Welt ist eine Zeichnung, ein Abbild der höheren Paläste und Wohnungen im Himmel²⁹. Jeder Strich und Punkt weist auf höhere Welten, die unendlich viel schöner sind, als unsere sichtbare Welt. Nun gibt es zwei Möglichkeiten für den Menschen. Entweder bleibt er an der äußeren Schönheit dieser sichtbaren Welt haften und bewundert nur das Papier, auf das der König gezeichnet ist. Oder die herrliche Zeichnung erweckt in seinem Herzen Sehnsucht nach der unsichtbaren Schönheit der höheren Welt.

Der wahnsinnige Fromme wählt den letzteren Weg. Die Schönheit dieser Welt kennt er besser, als der Durchschnittsmensch. Er weiß aber, daß alles nur ein Schattenbild der erhabenen und heiligen Schönheit in der unsichtbaren Welt ist. „Der Gerechte kennt diese sichtbare Welt und liebt sie. Deswegen will er sie in etwas Schöneres umwandeln.“ Das heißt: man muß diese Welt lieben, wenn man sie in eine höhere verwandeln will; man kann sie aber nicht verwandeln, solange man die höhere Welt nicht kennt. So wirkt der Gerechte ersiehend. Wenn die Menschen in der rührung mit einem Gerechten kommen, der das wahre Gottesbild in sich darstellt, entsteht in ihnen das Verlangen, erlöst zu werden von ihrer Weltverfälschung und sich mit Gott zu vereinigen³⁰.

„Es sei denn, daß das Weigenorn in die Erde fälle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele

Früchte" (Voh. 12, 24). Der Geist ist in Gott selbst, bevor er in Verbindung mit dem Menschen tritt; im natürlichen Menschen verkörpert er sich im Verstande und in den Bewegungen der Seele. So steigt der Geist aus der Höhe in die Tiefe. Dies wird „ein Hinuntersteigen zum Zwecke des Hinaufsteigens“ genannt⁹. Denn wie das Samentorn nur dann vom Boden aufgenommen werden kann, wenn der Boden gepflügt ist, kann der Geist von der Seele nur aufgenommen werden, wenn die Seele gepflügt, enseimt, bearbeitet wurde. Und wie das Samentorn sich selbst vervielfältigt, wenn es im Boden stirbt, wenn es sein Wesen ganz aufgehen läßt in die Pflanzkraft der Erde, so stirbt der Geist gleichsam im menschlichen Wesen, damit er viel Leben, viele Früchte hervorbringen kann. Nur muß der Boden, der natürliche Mensch, das feinere Herz, bearbeitet werden¹⁰. So wird die Verheißung versprochen: „Ihr werdet beschneiden die Vorhaut eures Herzens“. So heißt es auch im Salmbd: „Der Mensch soll immer weich sein, wie ein Rohr, und nicht hart, wie eine Zeder“. Er soll eine prägsame, empfindliche Natur haben, soll in Demut seine Seele dem Staube gleichmachen, dem Boden, auf den alle treten, soll nicht hart und unbeweglich sein, wie eine Zeder. Von der messianischen Zeit insbesondere heißt es: „Ich werde das feinere Herz von euch entfernen und euch ein fleischernes geben“ (Ez. 36, 26). Nun könnte man sagen, daß gerade im Reiche Gottes das Herz stark sein muß, wenn es Gott dienen will mit aller Kraft. Ein starkes Herz im geistlichen Sinne bekommt man aber nur dann, wenn man sein Herz zuerst zum Gefäße des Lichtes Gottes macht, und nur, ein weiches Herz kann den Samen dieses Lichtes so aufnehmen, daß das Licht darin aufgeht und nicht nur an der Oberfläche bleibt. Wir sehen, daß ein Mensch, der von Natur schon ist, im Reiche oder in Gegenwart einer großen Persönlichkeit erschrickt (vgl. Luk. 5, 8—10). Der aber, der von Natur starr ist, bleibt un- bewegt und unempfindlich. So ist es auch in geistlichen Dingen. Es gibt Menschen, die in ihrem Verhältnisse zu Gott, z. B. beim Beten, ganz nutzlos dastehen, über ihre Sünden weinen, „sich schämen aus Ehrfurcht vor dem großen Könige“. Ihr Herz ist weich, und wenn sie darüber nachsinnen, wie weit sie von der

wahren Gotteserkenntnis entfernt sind, schämen sie sich vor sich selbst. Es gibt aber andere Menschen, die von Natur aus auch in ihrem geistlichen Leben hart sind; wenn sie gleich beten, so „leuchtet doch das Licht Gottes nicht in ihre Seele hinein“. Diese Natur ist von den Eltern ererbt, deren „natürliche Seele“ allzu stofflich ist. Die Menschen der ersten Art werden zum Aufnahmefähigen der Gottheit selbst¹¹. Das heilige Land wird in der messianischen Zeit „das Land von Gottes Wohlgefallen“ (vgl. Jes. 62, 4) genannt, weil Gott gleichsam eine Ehe mit diesem Lande eingeht und das Land ihn wie einen Bräutigam empfängt; so haben die Demütigen einen besonderen Gewinn (der ihnen freilich sofort zuteil wird); weil sie an sich nichts sein wollen, werden sie zum Lande von Gottes Wohlgefallen und lassen den Geist auf sich wirken. Nur ist zu beachten: wie das Samentorn, um Früchte zu bringen, erst im Boden versinken muß, so muß der Geist ganz in das Wesen des Menschen eindringen und sich in ihm auflösen auf- lösen, um Früchte hervorbringen zu können. Das Versinken des Samens bedeutet ein Aufhören des Samens; so ist es auch bei dem Geiste¹².

Wenn ein Mensch wegen der großen Entfernung seiner Seele vom lebendigen Gott in Verwirrung gerät, wird sein Herz in ihm zerbrochen, und er leidet auch körperlich. Von Natur empfindet der Mensch nur dann Schmerz, wenn ihm im natürlichen Leben etwas fehlt. Woher kommt es, daß er auch dann leidet, wenn er einen geistlichen Mangel erleidet? Es kommt daher, daß der Geist, den Gott dem Menschen eingibt, seine Freude auch dem natürlichen Menschen mitteilt. Aber ebenso das Umgekehrte geschieht: der Geist empfängt Eindrücke von der Seele. Dadurch erreicht der Geist eine höhere Stufe als die, auf der er sich früher befand. Denn bevor er in den Körper einging, war er noch etwas Selbständiges; jetzt aber ist er nichts, und Gott wird alles; da kann er viele Früchte bringen und doch das Natürliche und Sinnliche mit sich nach oben ziehen.

Von dem Sämann, der die Saat ausstreut, heißt es im Psalme 126, 5, daß er es „weinend“ tut, weil er fürchtet, die Samentörner könnten in den Boden nicht eindringen (dann

würde ihm sogar die Saat selbst verloren gehen). So ist der Geist, der seine Wohnung im geschaffenen Menschen nehmen soll, nicht sicher, ob der Boden des menschlichen Herzens für ihn vorbereitet ist. Ist das Herz unempfänglich, so erleidet der Geist Schaden. Ist es empfänglich, so ist er dem Samenform gleich, das, obwohl es der Erde ähnlich wird und sichtbar zu bestehen aufhört, gerade dadurch Früchte bringt. Wenn nun das Samenform seine ganze unsichtbare Kraft in die Erde eindringen läßt und sich mit der Pflanzkraft der Erde vermischt, so vermehrt es sich eben dadurch. Wenn es aber etwas Selbständiges sein will und liegen bleibt, ohne sich in Erde aufzulösen, verkauft es zwar auch infolge der Erde, bringt aber keine Früchte. Der Unterschied zwischen dem Versauten beim Eindringen in den Boden und dem Versauten beim Nicht-Eindringen besteht also darin, daß im ersten Falle das Samenform nichts sein möchte, im zweiten Fall es etwas sein will. Ähnlich steht es mit dem Geiste. Wer unempfänglich ist für göttliche Dinge, hat wohl auch eine „göttliche Seele“; aber wenn sein Herz nicht zerbrochen und sein natürliches Leben nicht ein gereinigtes Gefäß für das Licht Gottes wird, steht er allein da. Mag er auch fromm und tugendhaft sein: wenn er sich auf seine Grämigkeit und Tugend etwas einbildet und selbstgerecht ist, schaden ihm seine Tugenden nur; denn seine Selbstgerechtigkeit führt ihn zum völligen Ausrücken, und er kann keine Früchte mehr bringen (vgl. das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner Luk. 18). Wer sein Geld ausgibt, um Ware zu kaufen, ist eine Zeit lang im Zweifel, ob er etwas verdient; erst wenn er gute Geschäfte gemacht hat, kann er sich freuen, ersens darüber, daß sein Grundkapital erhalten ist, und zweitens, daß er noch mehr Geld erwarb. So ist es auch mit dem Geiste. Beim ersten Eingehen in den Körper befindet er sich im Zustande des Weinens: er zweifelt, ob durch sein Herausfeigen aus der Höhe etwas im Menschen erreicht wird. Wenn der Geist aber gleichsam gestorben ist, um wieder aufzuerstehen und Früchte der Heiligkeit, der Liebe hervorzubringen, ist seine Freude groß¹³.

Der Mensch ist zu dem Zwecke von Gott geschaffen, daß er vollende, was Gott unvollendet ließ. Nicht als ob der voll-

kommene Gott nicht selbst Vollkommenes, Ganges hervorbringen könnte; aber aus Liebe zu den Menschen richtete er es so ein, daß der Mensch sein Mitarbeiter in dieser Welt werde. Im natürlichen Leben erlangt man vollen Segen nur dann, wenn man etwas (i. B. die Erde) bearbeitet; ohne die Hilfe des Menschen bräute die Erde keinen Samen hervor. So ist es auch im frommen Leben. Der Mensch soll mit Gott wirken und seine eigene Selbsteigenschaft in Sorge und Freude¹⁴ (vgl. Phil. 2, 12: „Schaffet, daß ihr tätig werdet, in Furcht und Zittern!“). Gerade durch die menschliche Arbeit wird der Segen Gottes über die ganze Erde ausgebreitet, so daß, was in einem Lande steht, aus einem anderen beschafft wird. Muß Geistliche angewandt: der Geist steigt von Gott herab, um Gottes Mitarbeiter in dieser stofflichen Welt zu werden, damit das Licht Gottes sich überall ausbreite und alles Sinnliche in Geistliches verwandelt wird¹⁵. „Die volle Ernte freilich kommt erst in den Tagen des Messias“¹⁶. Doch schon jetzt muß die Seele etwas von der messianischen Erlösung verspüren. In den Tagen des Messias geht alles in der Natur, auch die bösen Elemente, in Gott auf infolge der vollen Offenbarung Gottes, so daß „sogar die Heiden zu ihm hinströmen“; davon erlebt der Mensch schon jetzt etwas. Dabei soll er nicht nur im Kampfe seinen Willen überwinden lassen durch den stärkeren göttlichen Willen. Bei einer solchen Hingabe verspürt man noch Schmerz, den Schmerz des Kampfes, den man gegen sich selbst kämpft. So kommt man nie zum wahren Frieden. Diesen Frieden hat man nur, wenn man seinen Gegner mehr hat¹⁷. Das Wort des Psalmisten (Ps. 55, 19) „Er erlöst im Frieden meine Seele“ wird gelegentlich so ausgelegt: Gott erlöst durch Frieden meine Seele, durch einen Zustand nämlich, den man erlebt, wenn man sich ohne Kampf im Innern Gott hingibt¹⁸. In den Tagen des Messias brauchen die Feinde Gottes gar nicht überwunden zu werden; sie kommen durch die Fülle des Lichtes Gottes von selbst zu ihm und „werden seine Freunde“. Dergleichen erlebt der Mensch schon jetzt in seinem Innern. Diese Erlösung der Seele kann nur von Gott geschehen. Man kann sie nicht erwerben.

II. Teil.

Die Gedankenwelt

eines chassidischen „Wiedergeborenen“.

Rabbi Benjamin aus Monin, ein Schüler des Rabbi Elia aus Wilna, des entschiedensten Gegners der Chassidim, richtete einst ein Schreiben an seinen Jugendfreund Rabbi Josef aus Remitow, Schüler und Anhänger des berühmten chassidischen Lehrers Rabbi Naat aus Verditschew¹. Rabbi Benjamin bespricht in seinem Schreiben die 19 Fragen über den Chassidismus, die er an einen naiven Chassid seiner Stadt richtete; dabei teilt er auch die Antworten des Chassid mit. Der Chassid (so schreibt er) wollte zwar anfangs über „geistliche Dinge“ mit dem Rabbi sich nicht unterhalten: dazu sei „ein besonderes Ohr“ nötig. Als aber Rabbi Benjamin ihm versicherte, er suche von Herzen die Wahrheit, wurde er willig, ihm seine Fragen zu beantworten. Manches von dem, was der Chassid sagte, gefiel dem Rabbi sehr; aber manches andere möchte er von seinem Jugendfreunde Aufklärung haben.

Eine der Fragen war: Was sagst du doch besonders zum Geistes (Zaddik) hin? Warum führen andere Leute aus deiner Stadt nicht zu ihm? Die Antwort des Chassid lautete: Es ist bekannt, daß die Gefunden keines Heilmittels bedürfen, ebensowenig die, die zwar krank sind, ihre Krankheit aber nicht kennen, sondern sich einbilden, gesund zu sein; die aber, die krank sind und ihre Schmerzen fühlen, suchen einen Arzt². So auch der Chassid. Er sah sein Elend, erkannte die Not seiner Seele, und seine Sünde war immer vor ihm. Er durchforschte sich selbst, wog seine Eigenschaften gegenwärtig ab und fand, daß er weit davon entfernt war, gut zu sein. So dachte er bei sich: „Ich will nicht ruhen, bis ich ein Heilmittel gefunden habe für meine Krankheit“. Und da er hörte, daß es einen tüchtigen Seelenarzt gebe, ging er zu ihm in der Hoffnung, er könne auch ihm vielleicht ein Heilmittel verschaffen. Was seine Landsleute betrifft, so gehen sie aus einem der genannten Gründe nicht zum Gerechten: entweder sind sie gesund und bedürfen des Arztes nicht, oder sie sind so krank, daß sie ihre Sünden überhaupt nicht kennen³.

Auf die Frage, ob er ein Heilmittel bei dem Gerechten gefunden habe, antwortete der Chassid: der Gerechte sah, daß es eine sehr langwierige Krankheit war, die nicht in kurzer Zeit geheilt werden kann; denn alle Charaktereigenschaften des Chassid waren ein Gemisch von Gutem und Schlechem, und man braucht viel Zeit, um das Gute vom Bösen zu scheiden. Der Chassid hatte aber wenigstens den Nutzen davon gehabt, daß die Krankheit nicht gefährlicher wurde; denn er erkannte die Ursache der Erkrankung; und wenn die Ursache beseitigt wird, kann auch die Krankheit geheilt werden.

Auf die Frage nach seinem eigentlichen Ergebnisse bei dem Gerechten antwortete der Chassid: „Als ich zu ihm in sein Stübchen trat, um zu beten⁴, hörte ich sein Gebet wie die Stimme von vielen Wassern, die Herzen der Hörer jervbrechend. Meine Haare sträubten sich, und ich vernahm eine flammende Stimme, wie ich bis dahin noch nie eine gehört hatte. Mein Herz brach hier; denn ich erkannte mein Elend. Meine Gebete waren bis dahin ein Lippengeplapper. Nach dem Gebete ging ich in sein Zimmer. Er sah aus wie ein Engel Gottes⁵, und ich wurde ganz von Ehrsucht erfüllt. Ich blieb bei dem Gerechten bis zum Sabbat. Da sah ich sein reines und heiliges Leben, sah, wie er am Tische saß; und ich sagte zu mir selbst: ja, es ist wahr, was ich von ihm gehört habe; nicht die Hälfte von dem, was ich hier sah, hat man mir erzählt. Und ich wurde bewegt und warm; denn ich hatte nicht gesehen⁶. Der Eindruck blieb im Grunde meines Herzens haften, auch als ich nach Hause zurückkehrte. Jedesmal, wenn ich betete, erinnerte ich mich dieses Ergebnisses und der Worte des Gerechten, die ich aus dem Feuer hörte⁷. Und mein Herz erwärmte sich, auch so zu beten. Wenn dies mir aber zur Gewohnheit und zur Säkung wurde und ich wieder geistlich einzuschlafen begann, dann kehrte ich zum Gerechten zurück“.

Auf die Frage, was die Ursache seiner geistlichen Krankheit war, gab der Chassid folgende Antwort: „Die Ursache des tiefen Schlafes, der mir so angenehm war und aus dem ich seiner aufwachen konnte, habe ich erkannt. Ich bat den Gerechten, er möge mir einen Rat geben, wie ich von meinen

Sünden befreit werden könnte. Er meinte, ich hätte ihm nicht all meine Sünden, die Quellen meines Übels, angegeben. Darauf erwiderte ich: O Herr, ich habe nichts verschwiegen. Er aber sagte, daß ich die größte Sünde gar nicht fühlen könne, nämlich den Hochmut: Gott und du, ihr könnt nicht zusammen kommen. Weil Gott wegen meines Hochmuts nicht in mir zu wohnen vermöge, treffe mich diese Krankheit; denn alle Sünden seien nur Sprößlinge dieser Wurzel. Man erkenne nicht seine Sünde; man sage: Friede, Friede, wo doch kein Friede ist (vgl. oben). Von solchen Menschen heiße es (Jes. 27, 13): Wehe über die Beren im Lande Assur; die sich selbst gut und glänzlich dünken, gehen verloren; denn sie sehnem sich nicht nach Erlösung (Schicksal, Assyrten = Asshar, Elsad haben). Da sagte ich mir selbst: Nein, das kann nicht sein; hochmütig bin ich nicht. Der Gerechte aber meinte: der Mensch sei von Natur hochmütig; so sahen wir es schon am kleinsten Kinde (vgl. Augustin, *Dei.* 1, 7). Deswegen erkenne der Mensch seine Sünden nicht, weil sie ihm zur zweiten Natur geworden seien; wie er die Luft nicht fühle, weil er von ihr seit seiner Geburt umgeben ist und sie zu seinem Lebens-elemente ward. Die Fische fühlen das Wasser nicht, so daß sie die Luft nicht tragen, die ja zu ihrer Natur in Widerspruch steht; ebenso könne der Mensch seine eigene Selbstüberhebung nur durch den Gegensatz erkennen. Wenn man i. B. über ihn spottet und ihn verachtet, dann werde er betrübt und könne die Beleidigung nicht tragen. Daraus erkenne man, daß es ihm an Demut fehlt. Er gleiche einem, der auf einem hohen Berge aufwuchs und nie von ihm herunterkam: ein solcher meint, daß er sich auf einer Ebene befindet, bis er anfängt, ins flache Land hinabzusinken, und dann die Tiefe erkennt; erst dann versteht er, daß er früher auf einer Höhe stand. So geschehe es dem Menschen, daß er sein eigenes Herz erst dann erkennt, wenn er heruntergestiegen ist. Nun hatte ich das alles mit dem Verstand wohl aufgenommen, aber nicht mit dem Herzen. Als ich in meine Stadt kam und alle, die mich sahen, mich verspotteten, wurde ich kornig und erlebte an meiner Person die Wahrheit dessen, was der Gerechte mir gesagt hatte.

Auf die Bemerkung, daß er auch ohne den Gerechten aus den heiligen Schriften erfahren könne, wie groß die Sünde des Hochmuts sei, gab der Chassid die Antwort: „Für eine äußerliche Krankheit braucht man keinen Spezialisten; denn es gibt viele Ärzte, die sie leicht heilen können. Anders, wenn es eine innere Krankheit ist, deren Ursache nicht so leicht zu erkennen ist; über sie sind die Ärzte nicht einig, sondern jeder gibt eine verschiedene Ursache an. Für eine solche Krankheit braucht man einen tüchtigen Arzt, auf den man sich verlassen kann, der eine richtige Diagnose stellt. Denn wenn man die Ursache der Krankheit nicht erkennt, kann einem auch die Arznei nichts helfen; ja, dann kann sie sogar schaden. So ist es auch mit den Krankheiten der Seele. Für sie braucht man einen Spezialisten, der den Menschen in allen Einzelheiten genau untersuchen kann. Denn die Menschen sind voneinander verschieden je nach der Zusammensetzung der vier Elemente in ihnen. Der, in dem das Element des Feuers mächtig ist, neigt von Natur zum Hochmut; der, in dem das Element des Wassers überwiegt, neigt zur Freude. Die schlechten Eigenschaften kommen aus dem „Schlechten“ in den vier Elementen des Menschen, und umgekehrt: es gibt gute Eigenschaften, die aus dem Guten in den vier Elementen fließen. Die natürliche Seele im Juden ist ja zusammengeleitet aus Gut und Böse. Derjenige, der von Natur hochmütig ist, wird seinen Hochmut gar nicht erkennen, weil seine Natur ihn verborgen hält. Der, in dessen Natur das Element der Erde vorherrscht, neigt zu Trägheit, zu Weisshmerz und Geiz. Auch er wird seine Sünde nicht erkennen; so wie es mit mir selbst der Fall war, bis ich zum Gerechten kam und er mir die Seelendiagnose stellte und meine Krankheit angab. Denn die Gerechten, die das Böse verwerten und das Gute erwählen und das Böse in Gutes umwandeln, besitzen Menschenkenntnis, so daß sie die Ursache der Sünden aller Menschen erkennen können. Aus Büchern aber kann man zur wahren Sündenkenntnis nicht kommen“.

Rabbi Benjamin kam schwer mit dem Chassid übereinstimmen in Sachen des Gesetzesstudiums. Im Talmud heißt es: „Rabbi Jehuda sagte im Namen Rabbis: Man soll immer

sich befeßigen, das Gesetz zu studieren; denn wenn man sich auch anfangs mit dem Gesetze aus selbstthätigen Gründen befaßt, so kommt man doch mit der Zeit dazu, daß man es um seiner selbst willen studiert¹⁰. Und die Zofassien¹⁰ weisen auf Folgendes hin: Es steht ja an einer anderen Stelle im Salmud: wenn einer das Gesetz nicht um seiner selbst Willen studiere, wäre es ihm besser, er wäre nicht in die Welt gekommen¹¹. Sie erklären den Widerspruch so: das letztere beziehe sich auf die, die sich mit dem Studium des Gesetzes befaßten, um ihre Freunde beim Hin- und Herreden dialektisch zu besiegen; das erstere aber, das Wort Rabbi Jehudas, gelte von einem, der sich mit dem Gesetze abgab, um „Rabbi“ zu heißen. Die meisten Menschen, die in ihrer Jugend fleißig sind, sind es, um gelehrt Leute zu werden; aber nachher geben sie sich allmählich dem Gesetze aus Liebe zu ihm hin. Wollte man warten, bis man das Gesetz aus ganz reinen Gründen studiert, so käme man überhaupt nicht dazu. Man hörte einmal von einem großen Rabbi: es sei der Zensel, der den Menschen verbiete, das Gesetz aus Ehrsucht zu erforschen oder eine gute Tat aus Ehrsucht zu vollbringen. So weit die Zofassien.

Der Chasid beruft sich auf das Wort des Cohars: das Gesetz ohne Furcht und Liebe dringt nicht nach oben; denn der Geist ist es, der die Flügel gibt, die das Gesetz und die guten Werke nach oben führen. Wie man ohne Flügel nicht fliegen kann, so können Gesetz und gute Werke ohne diese Furcht und Liebe nicht zu Gott steigen, sondern werden vom Satan gebunden. Daß die meisten Menschen in ihrer Jugend sich mit dem Gesetze befaßten, um als Gelehrte zu gelten, ist wohl wahr. Aber sie gleichen Kindern, die noch keine genügende Erkenntnis haben, um das Wesen des Gesetzes zu begreifen. Mit diesen, die studieren, um das Gesetz genau kennen zu lernen, steht es an sich nicht schlimm, obwohl sie in gleicher Zeit wünschen, mit ihrer Gelehrsamkeit Ehre einzulegen. Dem Kinde gibt man, wenn es in der Schule zu lernen beginnt, Nüsse, und es lernt der Mühe wegen; wenn es größer wird und seine Vernunft und sein Charakter sich entwickeln, lernt es der schönen Kleider wegen, die man ihm gibt¹²; noch später lernt es, um Rabbi zu werden; so muß es, wenn es sich so weit ent-

widelt hat, daß es den Sinn des Gesetzes erfasse, sich ins Wort Gottes vertiefen, ohne Belohnung dafür zu heischen (vgl. oben, 1. Teil, § 8). Das Gegenteil von dem, was Rabbi Benjamin „die Verlockungen des Zensels“ nennt, hält der Chasid dafür. Er meint: der Satan redet dem Menschen ein, das Gesetzesstudium sei an sich etwas Großes, selbst wenn man sich ihm aus Selbstsucht hingibt. Dabei, so sagt der Chasid, wird alles zur Gewohnheit; man erkennt nie seine Sünde und meint, daß einem nichts fehle. Denn die Andacht¹³ ist bei der Frömmigkeit und beim Gesetzeslernen die Hauptsache. Ohne Andacht ist es nur ein Vergleich mit der Sünde.

Diese Worte machten auf Rabbi Benjamin Eindruck; denn „leider gibt es viele Gelehrte, die sich selbst pfeifen und meinen, nur sie hätten alles Gute. Ihre Sünden aber kennen sie nicht. Gewiß sind die fleißig zu pfeifen, die zum Gerechten gehen und sich von ihm einen Rat erbitten, wie sie ihre Frömmigkeit von allem Mangel reinigen könnten“. Aber der Rabbi drückt seine Verwunderung darüber aus, daß so viele Chasidim anscheinend keinen Nutzen von ihrem Besuche beim Gerechten hatten; man könne an ihnen ja keine Veränderung vom Guten beobachten; vielmehr hätte man nach ihrer Rückkehr zum Gerechten den Eindruck, daß sie von überhohem Selbstbewußtsein und geistlichem Hochmut erfüllt waren.

Der Chasid antwortete: „viele seien berufen, aber wenige auserwählt“. Schon vom Salmudstudium heiße es, in Anknüpfung an Pred. 7, 28¹⁴: „Tausend Menschen besuchen die Lehrhalle; aber nur hundert von ihnen werden schriftkundig, nur zehn mischnatundig und nur einer gemaratundig“. Wie viel mehr ist Ähnliches der Fall bei der Frömmigkeit, wo man sich für etwas unterscheiden soll, wogegen man sich von Natur sträubt, nämlich für Heiligkeit. Auch ist zu berücksichtigen: innere Umwandlungen sind vor dem Menschen verborgen; nur vor Gott sind sie offenbar¹⁵. Dazu kommt weiter, daß die Anhänglichkeit der Chasidim an den Gerechten schon an sich etwas Großes ist. Heißt es doch im Salmud (Ketjub. 111a): „Wer an den Weisen hängt, der ist, als ob er an der Schechina hänge“¹⁶. Wer ist aber weise, wenn

nicht der, der die höhere Weisheit besitzt, nämlich der, der in Gott aufsteht und innig mit ihm verbunden wird (vgl. Ezechiel III, 138b, 139a)? Wenn Männer in den Krieg ziehen und einige von ihnen krank werden, tragen sie die anderen auf ihren Schultern; die Toten aber lassen sie liegen. So ist es mit den Menschen; sie seelentranke sind: sie werden von den wahrhaft Frommen getragen, wenn sie an ihnen hängen¹⁷. Von dem Selbstbewußtsein des Chassid gilt: die Sünde wird mit einem alten König verglichen, der um gegen einen alten König aufzutreten, muß man viel Selbstbewußtsein haben!

Weiter fragte der Rabbi, wie es käme, daß der Chassid beim Beten laut aufschreie und in Verzückung gerate; er müsse doch selbst bekennen, wie unvollkommen er wäre; wie könne er dann beim Beten plötzlich umgewandelt werden und die höchste Stufe der Frömmigkeit, die Nisthabdus, erreichen? Demütig antwortete der Chassid: nicht die vergnügte Verlesung in Gott rief in ihm das Schreien hervor, sondern sein Sündenbewußtsein; denn gerade beim Beten wird es ihm klar, wie fern er noch von Gott ist und wie erfolglos all die Vorbereitungen waren, die er vor dem Beten machte, um sich von Gott beherrschen zu lassen. Er gleicht einem Menschen, der wegen Blutvergiftung operiert werden muß und alle Schmerzen der Operation gern ertragen will, um nur vom Tode gerettet zu werden. Wie groß aber muß sein Schmerz sein und wie laut sein Schreien, wenn es sich zeigt, daß auch nach der Operation das alte Gift nicht verschwunden ist!

Der Rabbi wandte ein: „Gott soll man doch mit Freuden dienen“ (Ps. 100, 2); und die Alten haben die Traurigkeit überhaupt verboten, besonders beim Beten. Die Antwort des Chassid war: man muß unterscheiden zwischen Traurigkeit und Seelen Schmerz (über die Sünde). Die Traurigkeit hat Hochmut zur Ursache, Herzenshärtigkeit und geistigen Tod zur Folge. Der Schmerz über die Sünde aber führt zur Freude und zum Leben¹⁸. Je mehr der Mensch dadurch leidet, daß er seine Sünde gegen den heiligen Gott erkennt, desto tiefer wird das Licht der göttlichen Freude in sein Herz eindringen. Deswegen soll man,

eines chassidischen „Niedergeborenen“.

bevor man vor Gott im Gebete tritt, seinen Willen von der Welt abwenden und sein Herz von allem Schmutz reinigen. Die Eigenschaften des Menschen werden von seinem Willen geleitet. Die Argut kann dem Kranken nur dann nützen, wenn sein Körper zuerst innerlich gereinigt ist; so kann Gottes Eindringen in uns beim Beten nur dann Leben und Freude schaffen, wenn wir unseren Willen von der Welt abwenden und auf unsern Vater im Himmel richten (der Chassid würde also die Gruppierung der Bitten im „Beterunser“ würdigen können).

Rabbi Benjamin meinte, es müsse wohl wahr sein, was der Chassid über den Willen sagte; seine eigene Erfahrung bestätigte es, daß er nicht beten könne, wenn sein Wille auf etwas anderes, als auf Gott, gerichtet sei. Nun aber wußte der Rabbi nicht, wie man dazu kommt, den Willen ganz auf Gott zu richten und alle anderen Gedanken aus der Seele zu weisen. Er wußte, daß das Beten beim Chassid viel Zeit in Anspruch nahm. Rabbi Benjamin konnte sich das nicht anders erklären, als mit der Annahme: der Chassid sei von der turbanischen Mystikso beherrscht; er beschäftige sich beim Beten damit, daß er die Zahlenberechnungen anstelle, sowie die Buchstaben verbinde und vertausche. Nun wollte auch Rabbi Benjamin in die Tiefen der Sabbala eindringen: er bat den Chassid, er möge ihn in die geheimnisvollen Betrachtungen seines Meisters einführen.

Der Chassid antwortete: er sei ein einfacher, sündiger Mensch und könne sich nicht mit Tiefinnigkeiten abgeben, die nur für die wahrhaft Frommen sind, für die, die sich ganz vom Stofflichen freimachen, deshalb auch von den heiligen Buchstaben das Sinnen- fällige „abziehen“ und in das Wesen der Dinge eindringen. Für den Chassid käme es hauptsächlich darauf an, das Gebet aus dem Herzen zu sprechen im einfachen Glauben und in Freude. Was die Einführung in geheimnisvolle Betrachtungen betrifft, so könne er den Wunsch des Rabbis nicht erfüllen; sein Meister suche ihn, wie auch die anderen Jünger, einfach zur Herzensfrömmigkeit anzuregen und trüge ihnen nicht viel über die verborgenen Dinge der Sabbala vor.

So blieb nur die Frage übrig: Warum das Beten bei dem Chassid so lange dauert? Darum, weil es viel Mühe und Arbeit erfordert. Ist es denn leicht, sich ganz vom Sinnlichen loszumachen? Wenn man sich Gott im Gebet nahe, kommt der Satan einem entgegen, um die Gedanken zu verwirren (vgl. oben, 1. Teil, § 9)²¹. Beim Gebete soll man sich aber ins Geheimnis der Allgegenwart Gottes vertiefen und erkennen, daß er alles in allem ist. Beten heißt: ganz auf Gott gerichtet sein. Das ist nicht so leicht und erfordert viel Zeit.

Rabbi Benjamin wunderte sich weiter über den Mangel an Folgerichtigkeit bei dem Chassid. Manchmal nämlich betet er so inbrünstig und manchmal so kalt. Auch häßet der Chassid oft, ankam in höheren Regionen zu leben, am Alltagslichen und erschauet aufgeregt, wenn man das nicht tut, was er will. Worin unterscheidet sich dann der Chassid von denen, deren Beten er als ein äußerliches Lippengeplapper ansieht? Wieviel besser sind doch die gewöhnlichen Frommen, die nicht der Chassidischen Richtung angehören, die aber regelmäßig nach dem Gebete bange beten und sich den ganzen Tag bescheiden aufführen! Das meinte wohl der Gaon aus Wilna, wenn er von den Chassidim sagte, sie hätten in der „Maga-Schale“²² ihren Ursprung: deshalb gehe bei ihnen Gutes und Böses durcheinander.

Dieses herbe Urteil beantwortete der Chassid in folgender Weise: Gleichmäßig jeden Tag beten, das können nur wenige Menschen. Erstens solche, die ganz von der göttlichen Macht beherrscht sind, so daß sogar ihre tierische Seele beim Gebete sich in Gott freut. In einem solchen göttlichen Zustande befinden sich aber die gewöhnlichen Menschen nicht, weil ihnen, wie den Blindgeborenen, das Organ dafür fehlt. Nur ein Heiliger der genannten Art wird stets sein Herz auf den Vater im Himmel richten. Zweitens ist das gleichmäßige Gebet Sache von Menschen ganz niedriger Art: sie werden während des Gebets gar nicht berührt von der göttlichen Kraft und beten nur gewohnheitsmäßig, aus äußerer Pflichterfüllung. Der Chassid aber, der weder zur ersten, noch zur zweiten Gruppe gehört, kann nicht immer gleichmäßig beten: sein geistlicher Zustand wird von seinem leiblichen und seelischen

Befinden beeinflusst. Das die nichtchassidischen Frommen betrifft, so sind sie deswegen so regelmäßig beim Beten und so bescheiden im Verkehr mit Menschen, weil sie entweder zu den vollkommen Heiligen gehören, oder zu denen, die nur äußerlich fromm sind, die nach einer Vorschrift beten und nach einer Vorschrift bescheiden sind, ohne Wärme und Innigkeit.

Weiter betief sich Rabbi Benjamin auf den Talmud, wo es heißt (Schabb. 33b, Bera 15b): Menschen, die mehr Zeit aufs Beten verwenden, als auf das Studium der heiligen Schriften, „vernachlässigen, was ewigen Wert hat, und beschäfigen sich mit dem, was nur zeitlichen Wert hat“. Der Chassid antwortete: Das wahre Gebet muß den Charakter des Opfers tragen. Wie das geopfert Tier durch das Feuer vom Altare nach oben geht, so muß die tierische Seele des Menschen durch das Feuer seiner Liebe zu Gott nach oben steigen, um mit Gott eins zu werden. Erst nach dem Gebete steigt, durch die Vertiefung in die heilige Schrift, das göttliche Licht herab. Die Ästen, die hohe Seelen hatten und, weil sie so heilig waren, wenig zu opfern brauchten, konnten ihre meiste Zeit dem Gesehe widmen. Die Durchschnittsmenschen aber müssen erst durch Gebet geläutert werden,

Eine weitere Frage des Rabbis: „Warum halten sich die Chassidim, bei denen das Beten eine so große Rolle spielt, nicht an die im Talmud vorgeschriebenen Zeiten?“ Von den „Battin“, den alten Chassidim, werde ja berichtet²³, daß sie das Hervordringen der ersten Sonnenstrahlen beobachteten, um sofort das Bekenntnis, das „Höre Israel“ (Schemma) sprechen zu können. „Das gerade zeigt, wie äußerlich eure Frömmigkeit ist“, antwortete der Chassid. Beim Beten kommt es hauptsächlich auf die Andacht an: „Gebet ohne Andacht ist wie ein Körper ohne Seele“²⁴. Nun ist es gewiß schön, wenn man früh beten kann, wie die alten Chassidim; aber dann müßte man auch, so wie sie, in tiefer, weisabgeleiteter Andacht beten. „Ihr aber sucht nur äußerlich die Ästen nachzuahmen, obwohl ihr weder geistlich, noch körperlich vorbereitet seid, so zu beten, wie man beten soll“. Man darf auch nicht vergessen, daß es sogar in alten Zeiten nur eine kleine Zahl von Auserwählten war, die so betete. Ihr Körper

war rein, weil ihr Geist die leitende Macht über ihn besaß; er war ein heiliger Lempel Gottes. „Wir aber besaßen so wenig Heiligkeit, sind auch äußerlich unrein und so gebunden an diese Welt; wir müssen uns erst lange vorbereiten, um mit Gott reden zu können“. Die Sache gleicht einem Könige, der große Liebe zur Musik hat. Er wählte sich hervorragende Musiker aus und besaß ihnen, jeden Morgen früh zu einer bestimmten Stunde ihm vorzuspielen. Er setzte ihnen reichen Lohn aus, besonders denen, die noch vor dem Hervorbrechen der ersten Sonnenstrahlen in sein Schloß kamen. Nun aber gab es unter ihnen zwei Gruppen. Die eine bestand aus Musikern, die in die Seele der Musik eindringen konnten und vorzügliche Instrumente besaßen: sie liebten den König mehr als ihren Lohn. Weil sie sich nicht vorbereiten brauchten, pflanzten sie, um dem Könige besondere Freude zu bereiten, noch vor der bestimmten Zeit zu kommen. Die zweite Gruppe setzte sich aus solchen zusammen, die nicht so bedeutend waren; auch waren ihre Instrumente nicht vollkommen. Aber weil sie den König liebten, bereiteten sie sich zuerst gut vor; so kamen sie erst zur bestimmten Zeit. Auch sie erfreuten den König mit ihrer Musik. Ihre Nachfolger in der königlichen Hofkapelle sollten die Kinder der beiden Gruppen von Musikern werden. Aber die meisten unter den Kindern versanden nur wenig vom Wesen der Musik. Auch waren ihre Instrumente schlecht; und sie liebten nicht den König, sondern dachten mehr an ihren Lohn. So suchten die Söhne derer, die sehr musikalisch waren, ihre Väter nachzuahmen und stellten sich unvorbereitet mit ihren schlechten Instrumenten vor den König, um nur den hohen Lohn zu erhalten. Die Söhne der zweiten Gruppe von Musikern folgten ebenfalls ihren Vätern und erschienen pünktlich zur bestimmten Zeit. Aber der König hatte keine Freude an ihrem Spiele. Einige von ihnen merkten das und beschloffen, sich von nun an mit der Musik gründlich zu befassen und sich vorzubereiten. Gewiß wurde ihr Spiel auch jetzt nicht vollkommen; aber der König merkte, wie viel Mühe sie sich gaben und wie leid es ihnen tat, daß sie nicht gut spielen konnten, merkte auch, daß ihre Instrumente nicht vollkommen waren; so nahm er sich ihrer mit Freuden an.²⁵

Anmerkungen.

§ 1. Gotteserkenntnis.

¹ Sora Dr (christliche Auslegung von 1. und 2. Mose von Senior Salman, Ausgabe Schömitz) S. 14; Sora Hammeroth (von Meer, Ausgabe Lemberg) S. 7 unten; vgl. auch Sora 1, 52a. — Zum Folgenden vgl. Midr. 1, 18—2, 11. Das Vorhandensein des Gnoston in ihnen (1, 19) birgt in sich die Notwendigkeit einer rechten Gotteserkenntnis und eine Anklage gegen die Menschen, die in ihrem Egoismus verharren (vgl. S. Weis, Th. Jahn, S. Kiepmann zur Stelle).

² Zitate Amorim (Soria), Ausgabe Soria S. 74 u. 5.; Sora Dr S. 40; Zitate Sora (christliche Auslegung von 3., 4., 5. Mose) 3. Mo. S. 9; 4. Mo. S. 4 ff.; Sora Hassidim (von Alon Hallel), Einleitung; Sora Aboda (von demselben), Einleitung; Sura Hassidim (über Verjährung, von Meer) S. 12 f.; Sora Hassidim (Wechselschiff, von demselben) häufig; dazu Sol. 1, 9—11; 2, 2. — Recht soll nach einer christlichen Überlieferung gesagt haben: „Obwohl wir gerade durch unser Sünden nach Gotteserkenntnis merken, daß wir Gott mit unserer eigenen Weisheit nicht erkennen können (vgl. dazu neustamentliche Stellen wie Mt. 11, 25—27 und 1. Kor. 1, 21a), so besteht doch ein Unterschied zwischen einem Menschen, der den König gern sehen möchte, deshalb durch das ganze Schloß wandert, dabei die Gelegenheit wahrnimmt, die Pracht des Schlosses zu betrachten und sich an ihr zu freuen, mag er auch zuletzt einsehen, daß er den König selbst doch nicht zu sehen bekommt, und einem Menschen, der den Versuch überhaupt nicht wagt“. Hans Windisch (Die katholischen Briefe S. 82) bemerkt mit Recht über 2. Petr.: die epignosis sei in diesem Briefe der Grundbegriff des persönlichen Christentums. Man könnte daselbe vom Christismus, besonders der christlichen Richtung in ihm, sagen. Diese Art jüdischer Frömmigkeit, die das Erkennen und Glauben Gottes, dazu das Anteilnehmen an der göttlichen Natur betont und doch, von fremden Einflüssen abgeschloffen, eckes, ja „fanatisches“ Judentum darstellt, wirkt meines Erachtens nicht auf die „erotische“ Frömmigkeit der Sora Salomons. Ich kann deshalb nicht mit Windisch übereinstimmen, wenn er von 2. Petr. 1, 3—5 sagt, daß es „mit Aufschauungen und Wendungen der hellenistischen Frömmigkeit gefällig“ sei. Demertenswert ist, daß im christlichen Schrifttum öfters betont wird, was ein Theolog wie Symeon über die Bedeutung des Erkennens für das Vertrauensverhältnis zu Gott (im christlichen Sinne) bemerkt: daß nämlich „nicht bloß die Klarheit, sondern auch die Intensität der Frömmigkeit normaler Weise dadurch bedingt ist, daß der

Christ über ihre Motive sich klar geworden ist" (Centralfragen der Dogmatik, Anhang 1, Anm. 4). Sogar die Analogie menschlichen Gemeinschaftswesens, die Thymis angibt (das Vertrauensverhältnis zwischen Vater und Kind), findet sich im Gnostizismus wieder (allerdings öfter im entgegengekehrten Sinne (s. o. § 5 S. 14). — Im religionsphilosophischen Schrifttum der Juden ist viel von Gotteserkenntnis die Rede (im intellektuellen Sinne bereits Weisb. 13, 1); vgl. i. B. Maimonides' Jesode ha-Schichora 1, 1—3, 2, 3; Schemone Praetim 5; Dalsarich ha'itin (More Neb.) 1, 39; 3, 28 und 54; auch in Maimonides' kleiner Abhandlung über die Einheit (Mamar ha-Sichonud, aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von Isaac ben Nathan, hrsg. von Steinschneider, Berlin 1846). Dennoch ist es eine völlig andere Lust, die uns bei den Gnostikern anweht. — Über das „Ansehen Gottes" als höchstes Ziel der Frömmigkeit vgl. Minisch, Frömmigkeit vgl. Philo S. 42—46. Vgl. auch Clemens von Alexandrien, i. B. Strom. 6, 14 (2, 486); 7, 10 (3, 40).

³ Zora Dr zu 2. Mo. S. 86; Ekk. 2. Mo. S. 33 und 41; Ekk. Anm. 94 f. u. d. Vgl. die neutestamentlichen Stellen über das Schauen, besonders 1. Jo. 3, 2. In der messianischen Zeit erkennt auch die Tierwelt Gott, wie vor dem Sündenfalle; vgl. i. B. Schne Hammerorth S. 9 unten (dem ersten Menschen war es verboten, Tierfleisch zu genießen; nach dem Sündenfalle wurde es ihm erlaubt; er soll, wenn er beim Essen an Gott denkt und ihm dankt, das tierische Element mit nach oben ziehen). Über das Schauen in der messianischen Zeit vgl. auch Schne Hammerorth S. 11: „Der Unterschied des Anblicks eines Menschen messianischen ist ebenso groß, wie der Unterschied des Anblicks eines Menschen im Spiegel und in Person" (vgl. 1. Kor. 13, 12). Ferner Zora Dr zu 2. Mo. 1 S. 106: „Die vollkommene Offenbarung wird erst in den Tagen des Messias stattfinden. Dann werden sie von Anges zu Auge sehen, wie es am Sinai geschah; nur noch mehr als dort; denn dort wahrte das Schauen nur kurze Zeit; in den Tagen des Messias aber währt es unaufhörlich". Schware ha-Sichon. (B) S. 88: „Der Kleinste im Reiche des Messias ist größer, als der größte jetzt". Ebenfalls: „Sogar die Tiere werden dann tieferer Gotteserkenntnis haben, als die heiligsten Menschen jetzt; denn dann wird man von Angesicht zu Angesicht sehen" (vgl. Mt. 11, 11; die spätschriftlichen Analogien bewahren vor Missdeutungen der Mt. Stelle). Vgl. auch Ekk. 2. Mo. S. 2 ff.; zu 4. Mo. S. 4. — Die Erkenntnis in der messianischen Zeit wird nicht lediglich intellektuell sein, sondern ein Schauen Gottes, wie er ist. „Seht nun, daß ich, ich es bin" (5. Mo. 32, 39) wird so erklärt. Yrigens nimmt man trotz der Deutung des B. auf die messianische Zeit (vgl. Yef. 68a, Ezech. 91b; Schar 1, 87b) an, daß die Seele schon jetzt die Möglichkeit hat, etwas von jenem Schauen zu erleben: sie muß nur aus der Welt des Moses Lebensstaft ziehen (ebenda unten). Vgl. auch Ekk. 2. Mo. zu 5. Mo. S. 7—16 über Erkenntnis und Glauben jetzt und in der messianischen Zeit.

⁴ Ekk. Anm. 140 u. d. Jede Geseßgebung und jedes Gebot soll man einleiten: „Um der Vollendung der Einnung Gottes und seiner Geschöpfung

willen". (Das hoheitserleuchtete Gebot Jo. 13 hat schaffendste Farbe. Ähnlich, aber mehr purpurfarbig unter an Dd. Gal. 34, 5: „Gleich dem, was unten ist, ist das, was oben ist; denn alles ist oben; unten ist nichts; sondern es kommt denen so vor, die keine Erkenntnis haben").

⁵ Rechter Schom Tob S. 8; Ekk. Anm. 117 f.; 122: „Liebe erweckt Gegenliebe auch bei gleichstehenden Personen; wieviel mehr ist es der Fall, wenn es sich um einen großen König handelt, der sich eines elenden, sich im Schmutze befindenden Menschen annimmt, sich zu ihm herunterläßt, ihn aus dem Schmutze befreit und in seinen Palast, ja in des Königs allerpersönliches Gemach bringt (das sonst keiner, auch nicht aus der nächsten Umgebung des Königs, betreten kann) und ihm Liebe und innigste Freundschaft erweist. Eine unendlich größere Liebe erweist der göttliche König Israel. Er hat seine unglücklichen Ketten gleichsam befreit, gelöst und erwäscht in dieser kleinen Welt das kleine elende Volk Israel und vereinigte sich mit ihm in vollkommener Einheit". Ekk. Anm. S. 129; vgl. auch S. 150: Zora Dr zu 1. Mo. S. 86 u. d. Vgl. Dd. Gal. 8, 13—16: „Bereift meine Erkenntnis... denn ich kenne sie" (die Frommen); 17, 7: „Der mich kannte und mich geliebt hat, (ist) der Erhabene... Und er hat mich mit Ehen bedacht in seiner Freundschaft und meine Erkenntnis erhoben bis zur Höhe der Wahrheit". Vgl. 1. Kor. 13, 12b: „Dann werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin"; 1. Jo. 4, 19; Dd. Gal. 3, 3: „Ich versichere nicht, den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht liebt".

⁶ Ekk. Anm. 102—120 u. d. Auch sonst häufig im schaffendsten, aber auch im salmudischen Schrifttum. Vgl. i. B. Meschilla zu 2. Mo. 23, 4; Ekk. zu 5. Mo. 32. Rabbi Simon Duran in seiner Auslegung von Ybooth (1, 3): „Diese Furcht vor Gott, die gefordert wird, ist der Liebe verwandt; denn es heißt (in dieser Missionsstelle) nicht: „und es sei die Furcht vor der Hölle in euch", sondern „die Furcht vor Gott"; wie sich jemand fürchtet, gegen das Wort seines Freundes zu handeln, aus Liebe zu ihm, nicht aus Angst vor seiner Rache". Schar, Einnahme S. 116; 33b: „Der Mensch, der fromm ist, aus Furcht vor leidlicher oder seelischer (höllischer) Strafe, weiß nicht, worin das Wesen der Gottesfurcht besteht". S. auch Ephod ha-Levoboth, Abschn. über die Liebe Gottes, Kap. 2; Ecker ha-Kane, Anfang. — Über die Abkürzung von Furcht und Liebe vgl. auch Philo, Quod Deus sit immut. 69 S. 283; Abm. 8, 15; 1. Jo. 4, 18.

⁷ Vgl. besonders A. Haller, Schware ha-Sichonud, Einleitung; Schne Hammerorth S. 5b.

⁸ Dalsarich u. d. Vgl. auch Schar, zum Hohenliede Kap. 4. Schomer Emini von Joseph Yrigas, S. 12 ff. Im Raja Meschima (Schar III, S. 124b) wird das salmudische Geseßgebendum „der Baum der Erkenntnis von Gutem und Bösem" genannt, während der „Baum des Lebens" die Geseßlehre bezeichnet. Israel wird von der Geseßgebung befreit werden, wenn es von diesem Baume genießen wird. Vital vergleicht die salmudischen Salsusen mit den Turmbauern zu Babel, die sich „einen Namen machen wollten"; wer sich

aber mit der Rabbala beschäftigt, „dem wird man die Geheimnisse der Tora offenbaren“ (Einkleitung zum E. Chajim).

⁹ Vgl. u. a. Zegad, Schomer Emunim S. 15: „Wer sich mit der wahren Weisheit (Rabbala) beschäftigt, wird in das Innere der Gebote Gottes eingeleitet und von Ehrfurcht vor Gott erfüllt und fürchtet sich, daß man ihn vielleicht in den königlichen Palast nicht aufnehmen, so daß er nicht zu denen gehören würde, die den König sehen von Angesicht zu Angesicht. Er hätte sich deswegen vor aller Befleckung und allem Mangel, bestrebt sich, seine Seele zu heiligen und zu reinigen . . . und trachtet darnach, dem Könige immer ähnlicher zu werden“. Vgl. 1. Jo. 3, 26–4.

¹⁰ Schomer Emunim, S. 16 und häufig im hassidischen Schrifttum.

¹¹ Vgl. Tanja an vielen Stellen.

¹² Halkewi, Schaaire Aboda, Einkleitung. Vgl. auch Cohar; E. Chajim von Ch. Nital (Einkleitung).

¹³ Eist. Am. 10–12; Tora Dr zu 1. Mo. S. 85 u. d.; vgl. auch Nital, Schaar Hattabuscha Kap. 1; E. Chajim 50, 2. So war nach der altindischen Religion jedem Brahmanen kraft seiner Abstammung von einem alten Seher ein übernatürlicher Charakter (sein Brahma) angeboren. S. Hardy, Indische Religionsgeschichte S. 52. Vgl. auch die Einkleitung der Menschheit in Klassen, die ihrer Natur nach verschieden sind, bei den griechischen Sophisten (die Platon, Aristoteles u. d. unterschieden Pneumatiker, Psychiker und Hyliker; s. u. a. Heintzei, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift 1871; H. Hartmann, Verbruch der Tora Dr zu 2. Mo. S. 127. Vgl. Hebr. 3, 4–6. Auch Philo fährt die Stelle an, Leg. all. III, 204 S. 128.

¹⁵ Vgl. S. 13. Es ist jüdischer Volksglaube, daß jedes Geschlecht 36 volle kommende Gerechte besitzt. Einer von ihnen ist von Gott zum Messias erwählt; nur weil das Volk sich nicht würdig machte, bringt er die Erlösung nicht.

¹⁶ Halkewi, Schaaire Hattabuscha, Einkleitung (im Namen des Rabbi Senior Salman).

¹⁷ Ebenda 2. Teil Kap. 29 u. d. Vgl. Dd. Sal. 6, 5: „Der Herr hat die Kenntnis seiner selbst vermehrt und ist eifrig bemüht, daß das gesamt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist.“

¹⁸ Tora Dr 124 u. d. Eibdur des Rabbi Senior Salman, Anmerkung zu „Tikun Chajot“. Die Liebe zu Gott, die nicht aus der Erkenntnis seiner Liebe zu uns stammt, ist ein Phantasiegebilde und bleibt unfruchtbar. Unsere Liebe zu Gott ist seine Gabe an uns. Vgl. Tora Dr zu 2. Mo. S. 160.

¹⁹ Beer, Schaar Jischud Hauneschamoth Kap. 29, S. 62 u. d.

²⁰ Eist. Tora S. 36; Tora Dr 26; Eist. Am. S. 106 ff.

²¹ Jedem Israeliten, ob er gut oder schlecht ist, sind kraft seiner Abstammung von den Ervätern, die wegen ihrer tugendlichen Verbindung mit Gott „Gottes Chronwagen“ genannt werden, zwei Seelen angeboren. Die eine, die „göttliche Seele“, stammt aus Gott selbst. Die andere, die „natürliche“ oder

„irdische“ Seele, emaniert aus der „Schale“ oder „Schepseire“ Gottes (vgl. unten: § 5 Anm. 17). Der Fromme strebt darnach, daß auch das rein natürliche, animalische in seinem Wesen durch die „göttliche Seele“ verklärt und in den Dienst des Guten gestellt wird; paulinisch ausgedrückt, daß „der Geist sein Führer wird“. Deswegen heißt Israel „der Sohn Gottes“; denn wie „fogar die Zehen des Kindes in den Eltern ihren Ursprung haben, so hat die „göttliche Seele“ sogar eines Sünders in Israel kraft der Gottesgehung in Gott ihren Ursprung“. Vgl. Nital, E. Chajim 50, 2; Schaar Hattabuscha III, 2; Tania 10–12 u. d. Auch Sufari 1, 27 u. d. Wegen diese alte Vorstellung von der Prärogative Israels (s. d. auch Aboth 3, 18) vgl. die neutestamentlichen Stellen; vgl. Joh. 1, 12–14; 1. Joh. 3, 1.

²² Schaaire Aboda Einkleitung S. 12. Tora Dr zu 2. Mo. 127 u. d.

²³ Schaaire Aboda S. 14.

²⁴ Eist. Am. 127 u. d.; Schaaire Hattabuscha 8a; Runtas Hattabuscha Einkleitung und S. 11; Schaaire Aboda Einkleitung. „Es gleicht einem Könige, der seine Schätze all seinen Untertanen offenbaren möchte. Nun kommen ganz einfache Leute, die gar nicht daran denken, den König zu sehen; andere des einfachen Leutes, die gar nicht daran denken, den König zu sehen; andere des Königs herrscht, sich selbst als etwas Großes an. Nur wenn sie die Majestät des Königs betrachten, hört ihre Selbstschätzung auf. So ist auch Geseht vorhanden für den Frommen, der nicht nur Gottes Schätze sehen möchte, sondern Gott selbst, die Geseht, daß er seine Persönlichkeit zu hoch einschätze. Er soll sich deswegen immer in Gottes heilige Majestät vertiefen, damit er sich den Abstand zwischen Mensch und Gott vergegenwärtige“. (Senior Salman, angeführt bei Halkewi.) — Als Beispiel eines hochgeheiligten Individualismus vgl. auch Dd. Sal. 26, 10: „Der wer vermag so zu ruhen auf dem höchsten, daß er mit (= aus) seinem Munde rede“! In hassidischen Schriften finden sich ähnliche Gedanken. Die Identifizierung des „Engels des Herrn“ im alten Testamente mit Gott selbst wird in folgender Weise erklärt. Die Engel gleichen den Gliedern des menschlichen Körpers, die dem Willen der Seele gehorchen. So ist es auch mit den Engeln, die Organe der Schachina sind, so daß sie an sich nichts sind; sondern Gott wirkt durch sie. Ähnlich ist der Fromme, der an sich nichts sein will, als nur ein Organ Gottes; wenn das Licht der Schachina in seiner Seele aufsteht, kann er nicht nur sagen: „Also spricht Gott“, sondern sich selbst mit der Schachina identifizieren. Vgl. d. D. Schaaire Hattabuscha S. 9; Jo. 10, 34–38.

²⁵ Senior Salman in seiner Tora-Auslegung öfters; vgl. auch Schaaire Ab., Einkleitung.

²⁶ S. § 13. Vgl. Tora Dr S. 68; Schaaire Aboda, Einkleitung. Über Erkenntnis als Geseht Gottes an den Demütigen, dessen Gedrücktheit zuerst auf Glauben allein beruht, vgl. § 6 Anm. 2. Als Vermittler der wahren Gotteserkenntnis gilt Moses, „der erste und letzte Erlöser“: Tora Dr zu

1. Mo. 5. 153. Auch nach dem Söhar (III 153b, 246b, 279a) ist er Israels eigentlicher Erbfür; sogar Jes. 53 wird auf ihn bezogen (II 115b, III 280a, 282a f.). Vgl. Nachmanides, Eser Mischna Saramban, Serein 1863, S. 23 ff.; Moses Asschaf, Mar'oth Chochoboth, Bneibis 1607, S. 47 ff. (Moses' Seele lebte in David wieder auf und wird später in den Messias eingehen: Luria, Söhar Hagallulim, öfters; Dorwik, Söne Luchoth Habberith S. 369a.) Vgl. Dalman, Jesaja 53. 2. Ausgabe, S. 4f.

§ 2. Die Liebe Gottes.

1. Hier, 3. B. Zora Dr S. 17, 35, 38; Eist. Zhora zu 3. Mo. S. 5. 82; zu 4. Mo. S. 7, 140; Zanja Sep. 33, 36, 37 und öfter: „Wie groß ist die Freude eines kleinen und geringen Menschen, wenn der König ihn besucht und bei ihm Wohnung nimmt! Wie unendlich viel größer sollte unsere Freude sein, wenn Gott in unsere Niedrigkeit einzieht“. Der Satz „Je höher ein Wesen, desto tiefer kann es sich heruntersetzen“ wird in christlichen Schriften oft gebraucht. Gewiß erscheint uns die Welt jetzt als selbständig und Gott gleichsam als abwesend. In der messianischen Zeit aber wird „Gott einig sein und sein Name einig“; d. h. man wird dann das Wohnen Gottes in der Welt auch funktlich wahrnehmen. „Nahel weint über ihre Kinder; denn sie sind nicht da“ (Jer. 31, 15); das bedeutet nach dem Söhar (S. 20b): die Gemeinde Israels weint darüber, daß Gott in die Höhe stieg und seine Söphina und Gerechtigkeit von der Welt gleichsam zurückzog, so daß es funktlich Augen erscheint, als ob die Welt ein Ding an sich sei (vgl. die neuzeitliche Deutung dieses Verses auf den Kindermord durch Herodes, Mt. 2, 17f., wahrheitsgemäß auch wegen des Sinngulds „Genuu“, also weil er, Jesus, nicht da ist). Jetzt ist die Zeit der Schwangerschaft; das Kind (die Gemeinde Gottes) befindet sich noch im Mutterleib, und seine Atmungsorgane (die Organe für die Aufnahme des Gottesgeistes) sind noch ohne Leben; obwohl das Kind Augen hat, sieht es nicht; obwohl es Ohren hat, hört es nicht; es empfängt sogar seine Speisen nicht durch den Mund, sondern durch den Nabel; d. h. die Geseßesbeachtung Israels ist in der Gegenwart nicht ein Ausfluß seiner Gotteserkenntnis und heiliger, brennender Gottesliebe, sondern nur „angelegener Menschenhaltung und kalter Werthschrämigkeit“ (darin besteht auch das Trauerspiel der Geseßenshaft Israels). Die messianische Zeit ist Geburtszeit: Gottes Licht und Leben werden tief eindringen in das Herz jedes Menschen. „Die Herrlichkeit Gottes wird allem Fleische offenbart werden“. Zora Dr zu 2. Mo. S. 113 ff.

2. Zora Dr 13 u. 5.; vgl. Söhar Dra V und Söhar an vielen Stellen. S. aber Eist. Zhora S. 59: „Wenn ein Mensch, der sehr weise und voll Liebe ist, geprübelt wird wegen eines Bildes, das er gemalt hat, so bewundert man etwas, das außerhalb seiner Person ist. Ganz anders ist es, wenn man seine Stimme weiß oder seine körperliche Schönheit bewundert. Diese sind ein Teil seiner selbst. Besonders gilt das, wenn man seine Weisheit und Liebe rühmt; denn diese machen das Wesen seiner Persönlichkeit aus. So will Gott, daß man

§ 2. Die Liebe Gottes.

ihn nicht nur preise wegen seines schönen Kunstwerkes, der Schöpfung, sondern wegen seines inneren Wesens, seiner Weisheit und Liebe, die unabhängig sind von seinem Verhältnis zur Welt und zu uns“. — Die Überweltlichkeit Gottes wird mit der Form „Sobab tol Almin“ ausgedrückt (der alle Wesen umgebende); die Innerweltlichkeit Gottes durch „betn Königeich“ (ein Reich aller Welten) (Alonen), nach Ps. 145, 13. Das Licht (aber nur das Licht) Gottes verleiht sich in der Welt, wie die Seele im Leibe (vgl. Ber. 10a: wie Gott die ganze Welt füllt, so füllt die Seele den ganzen Körper; wie Gott steht und nicht gesehen wird, so steht die Seele und wird nicht gesehen; wie Gott die ganze Welt nährt, so nährt die Seele den Körper; wie Gott rein ist, so ist auch die Seele rein; wie Gott im Inneren ruht, so wohnt die Seele im Inneren“; vgl. Eist. Zhora S. 61 ff. u. 6.). — Der Prophet Jesaja sah bei seiner Profetenreise Gott nur nach seiner Offenbarung in der Schöpfung, nicht aber seinem Wesen nach (wie er an sich ist, unabhängig von der Schöpfung). Nur Moses hatte Einblick in Gottes Wesen. In der hierarchia coelestis nehmen die Geras fin eine hervorragende Stellung ein. Sie tragen ihren Namen, weil sie den höchsten Verlangen haben, Gott seinem Wesen nach zu erkennen. Deswegen heissen von ihnen bei Jesaja (6. 2): „Gerasim standen oberhalb von ihm“ (Zarg, Rasch) erklären den Ausdruck: „broden ihm zum Dienst“; d. h. im Gesichte des tiefen Abstandes, der die Schöpfung vom Allerhöchsten trennt, sehen sie sich, Gott an sich, als Überweltlichen, Transzendenten zu erkennen. Eist. Zhora 62; f. auch S. 60 ff.; vgl. Söne Hammeoroth S. 39.

3. Hier; vgl. Chana Ariel S. 16; Zora Dr 17. Die Wunder, die Gott Israels wegen in Ägypten offenbarte, sind im Vergleiche mit dem Wunder der Welterschöpfung eine geringe Machtvollbarung. Das Große bei der Befreiung Israels aus Ägypten besteht darin, daß Gott sich seinem elenden Volke nahe und ihm in besonderer Weise seine Liebe zeigte. Die Söge gleicht einem Könige, der die Großen im Lande zu einem Festmahl lud. Sie konnten von den feinsten Speisen genießen. Einem nächsten Freunde wollte der König besondere Liebe erweisen; er nahm eine der edelsten Speisen und gab sie mit eigener Hand seinem Vertrauten. Was sind die herrlichsten Speisen im Vergleiche mit der herablassenden Liebe und Nähe des Königs zu seinem Freunde! Söne Hammeoroth S. 39.

4. Vgl. Beer, Söhar Hachyphilla Kap. 3; Zora Dr zu 1. Mo. S. 8 ff., 21 ff. u. 5.

5. Zanja S. 42 ff., 374; Zora Dr S. 35, 68, 101: „Es ist nicht so, wie man gewöhnlich meint, daß die Größe Gottes darin bestehe, daß er in alle Welten Leben eingebracht; sondern sie besteht darin, daß er sich so tief herablassen kann, um sie zu beleben“. — Vgl. Bd. Eal. 7, 4—8: „Er hat sich selbst mit bekannt gemacht ohne Weib in seiner Einsamkeit; denn seine Güte hatte seine Größe klein erscheinen lassen ... Wie mein Wesen wurde er/ damit ich ihn begreife (wörtlich „lerne“), und wie meine Gestalt, damit ich mich nicht von ihm wende“. Es ist nach meinem Dafürhalten nicht nötig, mit v. Harnack

diese Verle als christlichen Einspruch anzuzeigen. Sie gaben aber vielleicht einem vorübergehenden Anlaß, 14—15 und 18 einzufügen. — Die Körper der Tiere sind aus feinerem Stoffe (nämlich aus Pflanzengestoffen), als die der Menschen (die aus Mineral oder Stein bestehen). Die Seele des Menschen ist unendlich viel höher als die des Tieres. Deswegen sollte die Seele des Menschen sich mit dem niedrigsten Stoffe verbinden, um diesen emporzuheben; denn „je höher ein Wesen ist, desto niedriger kann es sich herunterlassen“. Deswegen hat Gott auch bei den Tieren Körper und Seele zugleich geschaffen, den Menschen aber zuerst als Körper gebildet und erst nachträglich mit einer Seele ausgestattet. Die Seele des Tieres ist derselben Ursprungs, wie sein Körper, weil sie aus der „Außenwelt der Lichtgestalt“ stammt. Beim Menschen aber war die Entfernung der Seele, die aus dem inneren Lichte herrührt, von dem Körper, der im Staube seinen Ursprung hat, zu groß. Deswegen bildete Gott zuerst den Körper des Menschen; dann gab er ihm eine Seele, damit die Seele, wenn sie ein geistliches Leben führt, auch den Körper verläßt und auf eine höhere Stufe hinaufführe. Die Seele des Menschen ist selbst höheren Ursprungs als die der Engel (vgl. 3 Num. 6). Der Körper des Menschen ist dagegen aus größerem Stoffe als der der Engel, der aus Wind oder Feuer geformt ist (vgl. Nachmanides zu Ps. 104, 4: „Er macht seine Engel zu Winden, seine Diener zu Flammenfeuer“). Wäre der Körper der Engel aus denselben vier Elementen wie der des Menschen, gebildet, dann könnte ihre Seele keine Macht und keinen Einfluß über ihn haben; der Abstand zwischen beiden wäre nicht groß genug. Weil die Menschenseele aus der Gottheit selbst stammt, hat sie Kraft, auch den größten Stoff zu überwinden und umzuwandeln. Vgl. Lira Dr 11—13. In der messianischen Zeit werden neue Seelen heruntersinken, die des Kampfes nicht bedürfen. Ebd. S. 10. Vgl. S. 13.

Deresh Chajim; Schar Hachschilla S. 41—71. Die Stelle über das willige Dulden des Gottesdienstes (Gen. 22, 7) „Gleich dem Kamm, das zur Schlachtkant geführt wird, und wie ein Esel, das vor seinem Ehreer verstimmt ist“, wird auch auf die herablassende Liebe Gottes, auf die duldende Eschchina bezogen: wie das Kamm mehr, als irgendein anderes Tier, sich willig dem Menschen unterwirft, sogar in seiner Stimme das duldende Leiden zum Ausdruck bringt (vgl. 3 Num. 3) und sich ohne Widerstreben fähren läßt, so läßt sich Gott herunter in alle Wesen zu den Kleinsten und Geringsten, ja auch zu den Sündern. Vgl. Lira Dr 76.

⁷ Lanza S. 81 ff. u. 8. Vgl. auch S. 10.

⁸ Sfer; i. S. Lira Dr 13. Lira Dr 4. Mo. S. 9, 32. „Gott ist der König Israels, weil es sich freiwillig seinem Willen fügt.“ Er ist der Herrscher über die Welt, weil er ohne Zwang in sein Reich nicht eingehen will.“ Lira Dr zu 1. Mo. S. 10. — Eigentümlich ist der Gedanke, daß man durch die Gesetzerfüllung Gott den Willen gibt, König zu sein. „Gott kann an sich nicht den Willen haben, sich zu ernähren und Wesen zu schaffen, da er absoluter, heiliger Geist ist. Und doch

sich er die Schöpfung, weil er nicht nur absolut heilig, sondern auch absolut gut ist, und es liegt im Wesen des Guten, Gutes zu tun.“ Nachdem Gott das All geschaffen hat, liegt es an uns, ihn mit Bewußtsein über uns herzustellen lassen; wir sollen die Urkräfte bilden, daß er den Willen hat, König zu sein, und sein Licht und Leben in die Wesen ausstrahlt. Die Menschen müssen dazu beitragen, daß die herablassende Liebe Gottes, aus der die Wesen leben empfangen, ihr volles Maß erreicht (die Sabbata nennt diese Liebe, nach Ex. 1, 26, „die menschliche Natur“ Gottes; vgl. Eph. 4, 13; Lira Dr 64 ff. u. 8. — Das Herrschen Gottes bezeichnet vollständig auch seine Überweltlichkeit. Man sagt ja nicht: „Der König herrscht über die Körperglieder“, obwohl diese dem Willen der Seele gehorchen. Man herrscht nur über ein Objekt, das an sich getrennt ist vom herrschenden Subjekte und sich doch von ihm beherrschen läßt, so daß es gleichzeitig im Subjekte ausgeht. Lira Dr 4. Mo. S. 36.

⁹ Ausgedrückt wurde dieser Begriff besonders von Lira Dr Chajim, Abschnitt über den Urmenischen; Ex Chajim, Abschnitt über den Palast des Urmenischen u. 8.; von seinem Schüler Rabbi Chajim Vital (Essefa Tal); von Rabbi Josef Argas, Zeitgenossen und Gegner des Eschadharab Zebi (Eschomer Emunim 2; Verhandlung mit Emanuel Nesi, seinem Zeitgenossen, in Mischna Chajim); von Rabbi Beer aus Metz, dem berühmten Schüler des Besht (vgl. Anhang II), in Magid Debari und Dr Lira; von Rabbi Levi Jizchak in Krasnatch Zebi; und besonders von Senior Salman in all seinen Schriften. Angeordnet findet sich der Begriff auch Ebd. Lira Dr 24, 1; „Als Gott zu Moses sagte: Mache mir eine Stiftstätte, wunderte sich dieser und sprach: Die Gottesherlichkeit erfüllt die oberen und die unteren Wesen, und doch sagst du: Mache mir eine Stiftstätte. Gott antwortete: Deine Gedanken sind nicht meine Gedanken: ich will sogar heruntersinken und meine Eschchina zusammenziehen (Ajamem) in (eine Stätte), die nur eine Elle lang und eine breit ist.“ Vgl. auch das alte kabbalistische Werk „Sefer Hachinuch“, Ausgabe Warshaw S. 14: „Gott hat sein Licht zusammengezogen“ (Zimjem). Über „Zimjem“ im kabbalistischen Schrifttum vgl. Frank, Kabbala, S. 135. Gegen ihn S. Joel, Mikraisch Hachshar S. 87; 202. Mit Dr. Joel (über den Einfluß der jüdischen Philosophie auf die christliche Escholasie, S. 81; Verhältnis Albrecht des Großen zu Malmonides, S. 7) halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß der Begriff „Sons trophere“ bei Albertus Magnus aus der Kabbala entnommen ist.

¹⁰ Lanza S. 123 ff.; Lira Dr zu 1. Mo. S. 140 u. 8. Der Mensch wird oft mehr Leid empfinden über den Verlust seines Hauses oder Geldes, als über seinen Hausrat (deshalb steht in den zehn Geboten: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus“ vor dem Gebote: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib“ usw.). So ist es auch möglich, daß Gott mehr Mitleid hat mit der stummen Natur, als mit dem Menschen, „weil ein Wesen desto mehr Mitleid erfordert, je niedriger es ist“. Beer, Schar Hachschilla Kap. 9 Ende. — Weiter wird von der Liebe Gottes gesagt: sie ist so unendlich, daß er sie nur

„Messiasch Selbsterkenntnis“ von Lugato, Kap. 2; Choboth Halachaboth von Nachja (1040) Abt. 2 u. 5.

2 Aus der Gesetzerfüllung wird das selige Leben in der Ewigkeit (im künftigen Weltalter) bereitet: Schar Hachschajim S. 19b. In diesem Werte wird unterschieden zwischen der weltlichen Ruhe in der Gegenwart, in der messianischen und in der nachmessianischen Zeit (im „7. Jahrtausend“); das entspricht den verschiedenen Arten der Gottesruhe. Wenn ein Mensch sich ein Haus baut, hat er seine Ruhe, solange der Bau nicht vollendet ist; ist er aber vollendet, so freut er sich, daß er das Ziel erreicht hat, und genießt der Ruhe von seiner Arbeit. Weil diese Ruhe in Beziehung zur vorausgehenden Arbeit steht, ist sie keine Ruhe an sich; die hat er nur dann, wenn er in sein Haus einzieht und sich da anständig macht. So wird sich der göttliche Baumeister freuen, wenn der Messias kommt; denn der Bau seines Gottesreiches ist dann vollendet, und seine Freude ist groß, daß das Ziel erreicht ist, und er ruht. Diese Ruhe aber ist, weil Ruhe von Arbeit, nicht Ruhe an sich; solche hat Gott erst dann, wenn er in seine Wohnung einzieht und in seinem Reich thronet. Das ist der wahre Gottes Sabbat. Einen Hauch dieses Ewigkeitsrauchs verspürt der Fromme, wenn er Gottes Willen erfüllt, schon in der Gegenwart. Auf diesen „Sabbat der Kinder Gottes“ wird das Wort Jos. 6, 2 bezogen: „Am dritten Tage wird er uns aufrichten, und wir werden vor ihm leben“. Der Schar Hachschajim S. 18—21 u. 5. Über das „Jahr“ und „denn“ in Beziehung auf die Gesetzesbeobachtung vgl. die halachischen talmudischen Stellen, s. B. Schabb. 30a: „Der Mensch soll sich mit der Tora und mit den Geboten beschäftigen, bevor er stirbt; denn sobald er gestorben ist, ist er frei von der Tora und den Geboten“; Aboda Sara 3a: „Roheluth Nacha 9, 6: das bekannte Gleichnis des Rabbi Jehuda I (Paralleles siehe: Schabb. 153a). Vgl. auch Slav. Henoch 24, 5; Philo, De cher. 87 S. 155 und 4. (5) Sara 2, 34; dazu Jeph. 4, 3—12; Jo. 5, 17; vgl. auch das Hochheiligkeitsgesetz Mt. 22, besonders B. 11—14. — Auch im paradiesischen Zustande haben die Frommen keine eigentliche Ruhe; denn sie „steigen von Kraft in Kraft“, von einem Paradies ins andere (es gibt viele Paradiese, viele göttliche Wohnungen; vgl. Jo. 14, 2: „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“; ähnlich Senior Salman in seiner Auslegung der Tora, Sferes). — Die Leiden der Hölle sind dazu da, um die Seele von allem Schmutz zu säubern, wie das Silber im Schmelzofen geläutert wird. Aber „was sind alle Hölleleiden im Vergleich mit dem zukünftigen Schauen der Lieblichsten Gottes?“ Sferes, s. B. Tora Dr. 2. Mo. S. 101.

3 Tora Dr. 2. Mo. S. 105. „Fortanständigkeit“ (S. Mo. 10, 20; 11, 22; Ps. 63, 9) sind die Höhepunkte schöpferischer Frömmigkeit, wie auch der Frömmigkeit Philos. Worte wie „ich bin vereint (wörtlich: vermischt) mit ihm; ... denn der, der dem Unsterblichen anhängt, wird auch unsterblich sein“ (Dd. Sal. 3, 8, 10) oder „redendes Wasser kam an meine Lippen aus der Quelle des Herrn ... und ich ward trunken“ (Dd. Sal. 11, 6—9), oder auch 1. Kor. 6, 17 haben eine schätschige Klang.

Anmerkungen.

60

beschränkt offenbaren kann; sonst würde sie auch die Schalen, die bösen Mächte umfassen (die Gott zuläßt, damit die Frommen durch den Kampf mit dem Bösen auch das Böse selbst umwandeln). In der messianischen Zeit soll aber der Tod für immer verschlungen und der Geist der Unreinheit wegeräumt werden. Gott muß also seine Liebe beschränken und gegen das Böse seinen Zorn offenbaren. Abraham stellt die uneingeschränkte Gottesliebe dar; er sah in seiner Güte alle Menschen als gut an und konnte auch für Simeon beten, obwohl er sein böses Wesen kannte: „Ach, wenn doch auch Simeon vor dir leben sollte!“ (1. Mo. 17, 18). Deswegen wird Gott im Nachgebote als „Schilb Abraham“ (Magen Abraham) angerufen; „denn wie die Schilde (Magen) heißt Schilde und Schilb“ das Schwert schützt, so will Gott die Schilde sein für Abraham“; d. h. er will Abraham's unendlicher Güte eine Schranke setzen, damit das Böse nicht von ihm Augen stehe. Gott selbst heisst in den Psalmen „Sonne und Schilb“; wenn die Sonne seiner Liebe keine Schranke in seiner Gerechtigkeit hätte, müßte das Böse für alle Zeiten von Strafe verschont bleiben. Tora Dr. S. 27, 38 u. 5; f. auch § 10. Andererseits heisst die Seele deshalb aus der Höhe in die Tiefe herunter, damit der Mensch durch seine Hingabe an Gott, sich selbst verleugend, die Schilde entfernt, die die göttliche Immanenz verdirgt. In den Tagen des Messias, der Zeit der Vollendung, wird dies Wunder der menschlichen Selbsterneuerung ganz offenbart werden. Dann wird sich Gott seines Wertes freuen; denn volle Freude kann er nur empfinden, wenn das Wert vollendet, das Gebilde fertig, das Ziel der Schöpfung erreicht ist: Tora Dr. 39.

§ 3. Selbsterkenntnis.

1 Sferes auch im talmudischen Schrifttum; vgl. Ber. 17a, Euf. 52a f., Ned. 30b; f. Schabb. Kap. 14, Hal. 3; Abot Kap. 4, 1; Sota 36; vgl. auch Schar III, 267a; Schar Hachschajim 38 ff. Die Selbsterkenntnis besteht hauptsächlich darin, daß der Mensch in sich geht, einseht, wie tief seine Seele gesunken ist, und Mitleid empfindet mit dem göttlichen Knecht, dem Gottesknecht in ihr; wie Josef, als er seinen Bruder Benjamin sah, den seine Mutter Rachel „Sohn meines Schmerzes“ (Gen. ent. 1. Mo. 35, 18) nannte. Wie Josefs Eingeweide von der Liebe, die ihn zu seinem Bruder trieb, zusammengezogen wurden (1. Mo. 43, 30), so sollen wir von Liebe und Mitleid zu unserer eigenen Seele erquickert werden. Wie Josef in sein Sämmlein ging und im Verborgenen weinte (ebenda), sollen wir es auch machen. Wie er sich nachher mit Brot stärkte (Dd. 31), sollen wir mit geistigem Brote, dem Worte Gottes, uns stärken. Aber das Brot ist nur dann wirkliche Nahrung für uns, wenn es sich unserem Körper assimiliert, wenn es durch den Prozeß der Verdauung zum menschlichen Leibe selbst umgewandelt wird; so kann das göttliche Brot, die Tora, uns nur dann geistlich nähren, wenn wir sie in uns aufnehmen, sie verdauen, damit sie ein Teil unseres Wesens wird. Effume Tora 80 u. 5; vgl. § 8 und 12; dazu

rabbinischen Schrifttums, liegt hier vor; vgl. i. B. Gen. Rabba 12, 5: Alles in der Welt wurde vollkommen (in seiner Gasse) geschaffen; durch die Sünde Adams aber ward alles entartet; die Schöpfung wird vollständig wieder hergestellt erst, wenn der Messias (der Sohn des Peres) kommt; vgl. 38 und Er. Rabba 30, 2. S. auch Abodath Hachodesch (Rabbi Meir ben Gabbai) und Sene Luchosch Hachodesch, Einleitung: durch Adams Fall ward die ganze Natur, auch die oberen Welten, verderbt; wenn der Messias kommt, wird alles wieder hergestellt; vgl. Midr. 8, 19; Ps. 9, 23. Auch auf Gott selbst äbt der Mensch Einfluß aus; vgl. Midr. in Hag. 1, 35: „Wenn Israel den Willen Gottes nicht tut, schwächt es die obere Kraft“; Sohar 1, 35. Man vergleicht eine stillende Mutter, die, je mehr der Säugling trinkt, desto mehr Milch bekommt: je mehr der Mensch durch seine Grämlichkeit von der Milch der Schöpfung genießt, desto mehr göttliches Leben läßt er der Schöpfung zufließen, und umgekehrt: durch die Sünde verursacht der Mensch eine Erstickung im Zustande der göttlichen Nahrung. Schomer Emunim S. 55; Schaar Hachodesch 4a ff.: vgl. auch Likkutei Chora 22.

Die Menschenjenseelen haben, nach rabbinischer Theosophie, ihren Ursprung im zweiten der vier metaphysischen Reiche, im Reiche der Schöpfung, Ideen Gottes; die Engel im dritten: im Reiche der Schöpfungsbildung. Die Engel haben kein anderes Bewußtsein als das ihrer individuellen Mission (vgl. Chag. 14; Gen. Rabba 50, 2; Num. 14 u. d.). Auch hat jeder Engel nur eine bestimmte Eigenschaft. Michael i. B. „der große Hüter“ (Chag. 12b), der zur Rechten des Gottes Thrones steht, der Wertreier Israels (vgl. Likkutei Chag. 137, 7-8), hat Liebe (eigentlich Gnade) zur Eigenschaft. Gabriel verfügt über die Strenge des Richters usw. In dieser Beziehung sind die Engel Tieren und Vögeln gleich. Dreiwegen werden sie in der Schrift oft mit Tiernamen benannt; denn auch unter den Tieren vertritt jedes eine besondere Eigenschaft: der Adler hat die Eigenschaft des Erbarmens mit den Seinen; der Stabe ist grausam (vgl. Erubin 22a; Jerus. 49b). Der Mensch dagegen ist ein Mikrokosmos und Abbild des himmlischen Urmenschen (Adam Kadmon = Enascha Kadmona der Menschheit und Sohar Kadmona der Menschheit, nicht zu verwechseln mit Adam, der stes „der erste Mensch“, Adam Chasid, heißt; vgl. i. B. 15, 45). Der Mensch besitzt also viele entgegengesetzte Eigenschaften, und jede Eigenschaft enthält zugleich auch etwas von der ihr entgegengesetzten. In der menschlichen Liebe i. B. offenbart sich auch Strenge, und umgekehrt, etwa im Verhältnis des Vaters zu seinem Kinde. Dabei sind Körper und Seele des Menschen aus allen Elementen geformt; vgl. Maimonides' Mischnas auslegung, Einl.; Parades Minim. 74, 9; 31, 8; Sene Luchosch 30b, Einl., und besonders Likkutei Chora 74, 81, 89 u. d. — Die Engel „sitzen still“ (mit Bezug auf Chag. 3, 7); die Menschenjenseelen schreiten immer fort; denn die Engel wurden durch Gottes Wort geschaffen (Ps. 33, 6b: „auf seines Mundes Hauch ist ihr, d. h. der Himmel, ganzes Heer geworden“); die Seelen der Israeliten aber wurden durch Gottes Gedanken geschaffen. Nun steht das ausgeprophete

farbe; vgl. i. B. Likkutei Chora zum hohen Liede über Job. 2, 1, 5 „schwarz bin ich, aber lieblich“; dazu die Sohar-Auslegung desselben Verses über Job. 2, 10 „ein Strom ging aus von Eber“. — Solange der Mensch sich in der irdischen Welt findet, erscheint sie ihm real, selbständig. Beim Tode lassen dieser Welt steht er seinen Irrium ein und schämt sich, daß das Diesseits ihn während seines Erdenlebens so verblende. Deswegen soll man Gott immer um die Einsicht bitten, daß er das einzig Wirkliche ist im Himmel und auf Erden. Vgl. i. B. Likkutei Chora 70.

Stets auch im talumidisch-rabbinischen Schrifttume; vgl. i. B. Moth 4, 1; Moth 8, 9b. S. besonders Choboth Hal. Abt. 9 u. d.; Meschiah Tsch. Kap. 1. Im talumidisch-rabbinischen Schrifttume wird aber dieser Kampf in mystisch vertiefter Weise geschildert. Der Gromme soll im Verhältnis zum Gottesgeiste und seinen Einflüssen ein fleischeres, „weiches Herz“ haben, den Versuchungen der Sünde gegenüber aber ein hartes, unempfindliches. Schaar Hachodesch 4a, 6, 8b; Likkutei Chora 41. Der Mensch ist immer im Werden begriffen; nur der, der Gott gegenüber empfindlich, gegen die Sünde unempfindlich ist, hat ein Recht, Mensch genannt zu werden. Schaar Hachodesch 4a, 14ff. „Der Messias aber, von dem es heißt (Jes. 52, 13): Stehe, weislich handeln wird mein Sucht, er wird emporkommen und sich erheben und sehr hoch sein; er wird auch die Sünde „Mensch“ überlegen“ Ch. 17. — Job. 2, 8, 7 wird öfters auf den Kampf des Grommen gegen alle Widerwärtigkeiten und Anläufe dieser Welt angewandt: keine Häufung wideriger Geschehnisse vermag seine Liebe zu Gott zu dämpfen. Ch. 21b; vgl. 4. Esra 7, 127 ff.; 8, 51; 9, 11. S. besonders Lora Dr. S. 20: „Vieles Wasser“, das sind die Sorgen und Widerwärtigkeiten dieser Welt. Doch können sie die Liebe nicht auslöschen, die in der Seele jedes Israeliten verborgen ist. Die „abstrakte Seele“, die vor ihrer Umhüllung mit dem menschlichen Leibe sich in absoluter Einigung mit Gott befand, steigt von Natur nach oben, auch nach ihrer Umhüllung mit dem Körper und mit irdischen Affekten. Sie ist von brennendem Verlangen beherzigt, in ihrem Ursprunge aufzugehen. Gerade mit Hilfe der Umhüllung erreicht sie eine höhere Stufe, als die, auf der sie sich früher befand. Ohne die Läuterung durch das Feuer der Hölle aber kann die Seele nicht wieder ins Paradies eingehen und den Glanz der Schöpfung genießen. Abraham wählte, nach dem Talmud, Verbannung statt Hölle; denn auch durch Verbannung in ein fremdes Land kann man geistlich steigen. Die Verbannung Israels i. B. besteht nicht darin, daß es fremde Könige über sich herrschen läßt und viele Steuern zahlt; als Israel in seinem eigenen Lande wohnte, hatte es auch viel Steuern zu zahlen; aber das Land floß von Milch und Honig in natürlicher Weise, und Israel hatte keine Lebenssorgen; in der Verbannung sind Lebenssorgen da: die Hungernisse, die Israel umhüllen; wenn man aber diese Hungernisse überwindet durch Vertrauen auf Gott und Liebe zu ihm, erlebt die Seele viel Herrlicheres, als sie vor ihrem Heruntersteigen besaß.

Ein Lieblingsgedanke des Chasidismus, aber auch des talumidisch-

Wort an sich still; so auch die Engel; der Gedanke aber ist ein spendender Quell. Auch nach dem Salub siten die Frommen höher als die Engel; vgl. Sanh. 93a; Ned. 32a; Chullin 91b; baba Gen. R. 75; Num. R. 20; j. Schabb. Kap. 6 Ende. — Auch die Präexistenz der Seelen, d. h. ihre Existenz vor diesem Erdenleben, wird im talmudischen Schrifttume vorausgesetzt. Alle Seelen, die bereinst in einen menschlichen Körper eingegeben sollen, wurden am ersten Schabbatungstage erschaffen und befinden sich in einer Kammer (Auf: Gen. R. 8. Diese liegt im siebenten Himmel, Erag. 12b. Der Messias erscheint, wenn sämtliche Seelen die Kammer verlassen: Jekam. 62a; Midra 13b; Ab. Erag. 5a.

⁷ Wenn man diese Welt und ihre Lust liebt, kann man sich doch nicht ungeteilt dem Hergang freuen; denn wer daran denkt, daß er sich mit den schmutzigen Gewandern der Sünde und der unreinen Geister umgibt, muß sich vor sich selbst schämen. Nur der Fromme kann sich des Lebens freuen, weil er an die Sünde nicht gebunden ist; Ekklesiastika 54. Es gibt Dinge, an denen das Auge sich nicht gebunden hat, an denen das Ohr sich ergötzt. Mancher ist entzückt durch Entdeckung einer neuen Wahrheit; aber was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, das hat Gott geoffenbart denen, die auf ihn harren". Ekklesiastika 5. Ekklesiastika Thora S. 2. — Aber die Seele als Tochter Gottes vgl. auch Ekklesiastika II, 194b ff., wo 2. Mo. 21, 7 ff. in echt mythischer Art angedeutet wird. Ekklesiastika S. 195. 295 wird auch der himmlische Liebespalast (sion im alten talmudischen Werke „Miklul" erwähnt, f. o.) beschrieben, wo Gott sich mit den Seelen vereinigt und sie küßt; vgl. besonders des Rabbi Salomo ben Jehuda Ekklesiastika „Königliche Trone".

⁸ Der innere Kampf wird im christlichen Schrifttum oft ebenso geschildert, wie im Neuen Testament; vgl. Santa Kap. 9 (wie zwei sich einander bestehende Könige um eine Stadt kämpfen, so kämpfen Geist und Fleisch miteinander um den Menschen) mit Gal. 5, 16—24. Ein in Ketten Gefesselter kann sich nicht bewegen, es sei denn, daß die Fesseln gesprengt werden; Ekklesiastika Thora 95. So ist es mit unserer Kraft allein nicht getan. Die Heiligung unseres Lebens muß von Gott kommen. Durch Göttererfüllung zieht man zwar in gewisser Weise das unendliche Gotteslicht zu sich herab (vgl. § 8). Es heißt aber: „Ich, der Herr, bin es, der euch heiligt". — Auf der anderen Seite sagt Gott: „Ich will geheiligt werden in der Mitte der Kinder Israels". Wir müssen also das Licht für die Aufnahme des Gottesgeistes bereit halten, d. h. den Mittelspunkt unseres Hergangs, dort, wo der göttliche Funke in uns eine Stätte hat, bewegen, damit er nicht durch die Sünde höher bekommt, durch die die göttliche Beendigung verhindert werden könnte". Zuerst muß man abspinnen lassen, d. h. das Böse meiden; dann erst kann man die Dornen aus dem Weinberge der Seele am Sinai ernten. Zuerst muß man die Dornen aus dem Weinberge der Seele entfernen, Haß, Neid, Lust vertreiben, damit in uns das Gute vom Bösen gesondert wird; dann können wir den Seelenabbat feiern. Ekklesiastika Thora 65 und 81; vgl. Ekklesiastika III, 93a.

§ 4. Gottesfurcht.

¹ Santa S. 113 ff.; vgl. Ekklesiastika Hallebach, Einl., Abt. 10; Ekklesiastika Ekklesiastika. — Dem wahrhaft Frommen ist alles, was auch nur den Schein der Sünde hat, eine Engelwand, die von Gott trennt. Die kleinste Sünde erscheint ihm wie ein Berg. Ekklesiastika Thora 63. — Es gibt zwei Arten Gottesfurcht. Die eine wird mit dem Psalmorte beschrieben: „Fürchtet euch vor dem Herrn". Bei dieser Gottesfurcht geht der Mensch nicht ganz in der Gottheit auf. Er fürchtet sich vor der Sünde, weil er Gottes Heiligkeit erkennt; aber Gott und Mensch bleiben voneinander entfernt. Die andere Furcht wird mit einem zweiten Psalmorte beschrieben: „Fürchtet den Herrn, all ihr Heiligen". Bei dieser Gottesfurcht betrachtet sich der Mensch, als wäre er nichts in Gottes Gegenwart. Erst in der messianischen Zeit werden die Menschen von dieser höheren Gottesfurcht ganz erfüllt sein. Ekklesiastika Thora zu 4. Mo. S. 25; vgl. Ekklesiastika 54; Ekklesiastika 32 u. 3.

² Ekklesiastika; vgl. Ekklesiastika Thora 63 ff.: Da der Mensch ein Mikroskop ist und in seinem Wesen Sünde aus den Elementen aller Wesen enthalten sind, so trägt er in sich etwas von den verschiedenen Charaktereigenschaften der ganzen hierarchia coelestis. Nun gibt es eine Klasse von Wesen, die in ihrem antiphonischen oder hypophonischen Gesang nur einmal „heilig" ausrufen (vgl. Chullin 91b und § 2 Anm. 2), weil sie nur eines wollen: in Gottes überweltliches Wesen eintreten. So leben auch Menschen, deren hervorsteckende Eigenschaft ist, daß sie dies treffliche Feuer in ihrer Seele tragen. — Die „göttliche Seele" ist, wie die „terrestrische" und wie der Körper, aus vier Elementen zusammengesetzt: „aus vier geistlichen Elementen der göttlichen Heiligkeit". Nur ist die Zusammenfügung bei den verschiedenen Menschen qualitativ verschieden: manche Köhlen flammen hell auf, weil das Feuerlement in ihnen stark ist; andere haben nicht so viel Feuer in sich; da muß der Funke erst zur Flamme getrieben werden. So gibt es Menschen, in deren Seele das himmlische Feuer immer brennt, in Kraft und Güte, und andere, die nur einen Funken dieses Feuers in sich tragen, der erst zur Flamme angefaßt werden muß. Aber einen Funken hat ein jeder Israelit, wenn auch nur potentiell.

³ Santa III u. 3. — Ihrem letzten Wesen nach ist Ekklesiastika vor Gott höher als Liebe zu ihm, auch höher, als die Göttererfüllung; Ekklesiastika bedeutet absolute Selbstüberwindung in Gottes Gegenwart. Vollkommene Gottesfurcht und Liebe heißen „die zwei Freundinnen", die sich in der Welt der höchsten Wirklichkeiten nie voneinander trennen: Liebe ist die Sehnsucht, in Gott aufzugehen, und Ekklesiastika ist die Erfüllung dieser Sehnsucht. Nur in der empirischen Welt des Geisteslebens scheinen beide voneinander getrennt, ja sogar Gegenstände. „Hier unten" ist die Furcht eine niedrigere Stufe als die Liebe. Man muß von Stufe zu Stufe steigen, zuerst Furcht vor Gott haben, um dann zur Liebe zu ihm zu kommen, Hunger und Durst nach ihm. Dann erst schenkt Gott dem Frommen die wahre Ekklesiastika vor Gott und eine Liebe, die man mit Menschenungen nicht beschreiben kann, eine Liebe, die nicht die

anm. 1: Seerstoff.

folge unserer Gesetzerfüllung, sondern „ein Ausfluß aus Gott“ ist. Die vier Hauptstadien des Tetragramms vernünftlichen: Ehsufucht, Liebe, Lora, Geseß. Das höchste also ist die Ehsufucht, mit der ihre Freundin, die Liebe, eng verbunden ist. Die Gesetzerfüllung kommt zuletzt! Liffute Lhara zu 4. Mo. S. 102 Ende; vgl. auch Midrasch in Ps. über Ps. 27, 4: „Der Heilige, gebenedeit sei er, sagte zu David: zuerst trittst du um ein Ding, nämlich in Gottes Hause zu wohnen; nachher kommst du mit vielen Bitten! David erwiderte: Ich habe es von dir gelernt: zuerst sagtest du: „Und nun, was verlangt von dir der Herr, dein Gott, außer dem einen, dich vor ihm zu fürchten“; nachher aber sagtest du: „In seinen Wegen zu wandeln und ihm anzuhängen!“ — Übrigens wird die niedrige Art Gottesfurcht „fliehen vor Gott“ genannt, die Liebe zu ihm aber „vor ihm tanzen“ aus Freude. So wird Ps. 114, 3f.: „Das Meer sah es und floß . . . die Berge tanzten wie die Kämmer“ gedeutet: wenn der König erscheinete, freuten sich die ihm naheliegenden Fürsten und tanzten. Sie sind die Berge, die Höhen, und vernünftlichen die Liebe zu Gott. Die Kämmer aber werden von Gerechtigkeit erfüllt und fliehen. Vgl. Ep. R. 21; Num. R. 1; Liffute Lhara 31 ff.

⁴ Lania Kap. 5 (S. 42 ff.); Liffute Lhara zu 4. Mo. S. 5 u. 8.

§ 5. Liebe zu Gott.

¹ Efers: 1. B. Liffute Lhara 39; Sautras Hachischpauluth, Einl.: Lania Kap. 4; auch Schar III, Einl. S. 12 und 63. Ebenso im talmudisch-aramäischen Schrifttum Efers. S. 1. B. Sifre 41; Rab. 62a; Ebooth Hallebach, Abschnitt über die Liebe zu Gott Kap. 2; Mosebach, Einl.

² Loraß Chosim zu 1. Mo. (22); Lania Kap. 41 u. 8.; auch in der Loraß Auslegung des Verfassers häufig, 1. B. Liffute Lhara zu 5. Mo. 50; Lora Dr zu 1. Mo. 9. Ferner wird im Schar oft von diesen zwei Stufen geredet. Liebe und Gerechtigkeit heißen auch „Kinder der Liebe Gottes“; denn sie sind eine Frucht der göttlichen Liebe zu uns, und nur wenn man sich in Gottes Liebe vertieft, kann man wahre Liebe zu ihm und Gerechtigkeit vor ihm haben. Wenn man aber meint, aus sich selbst heraus das zu erreichen, täuscht man sich und bringt nur Phantasiegebilde hervor. Das Wort (vgl. 5. Mo. 7, 14): „Es soll keine Kinderlose (Weisafela, eigentl. eine Frau, die Fehlgeburten hervorbringt) und keine (unfruchtbare) (Alara) in deinem Lande sein“, wird in diesem Sinne gedeutet: Im Himmel gibt es ein Land des Lebens und der Ewigkeit, aus dem geistlichen Leben und himmlische Speise fließt für Gesamtiשראל. Alle wahre Liebe kommt von dort: sonst bringen wir entweder Fehlgeburten hervor oder sind ganz unfruchtbar. Vgl. Lora Dr zu 2. Mo. S. 160 ff. und § 6 Num. 18. S. aber die folgende Anm.

³ Die Worte des Geliebten an Sulamith: „Horch, da ruft mein Lieber: öffne mir, meine Schwester, meine Freundin“ (Hoh. 5, 2) werden in folgender Weise gedeutet: „Meine Schwester“ ist die Gemeinde ישראל; denn sie steht zu Gott, wie eine Schwester zum Bruder; ihre gegenwärtige Liebe ist natürlich (etwa

im Sinne Luthers, der, was Luter „das Gemüt“ oder „den Seelengrund“ nennt, daß nämlich in jeder Seele ein Gotteseiend vorhanden ist, als eine Wirkung des nur im Gläubigen wirkenden heiligen Geistes ansieht; vgl. 5. Böhmer im School. Literaturbl. XXXVIII. Jahrg. Nr. 8 Sp. 139). Nun ist das Herz ישראל nicht immer offen für das Eindringen des Gottesgeistes: Sünde und Selbstgerechtigkeit, Fürcht vor dem Menschen und Selbstliebe verhindern das Heranzutreten des Heiligen und Fortschreitens kommt man zwar zur Erkenntnis der Erhabenheit und Liebe Gottes. Aber das ist nicht die Liebe, die Gott meint. Er will, daß die Schwesterliebe, die natürliche Liebe, ganz in uns offenbar wird. Deshalb klopft er aus Herz: „Öffne!“ Wenn man nur eine kleine Öffnung, wie ein Nadelöhr, ins Herz macht, vergrößert sie Gott in einer Öffnung, so groß wie die Tempelhalle.“ Wenn ישראל nur einen Schritt zu Gott macht, tut Gott hundert Schritte ihm entgegen. Liffute Lhara 79 u. 8.; vgl. Schar II, 1768 u. 8. ⁴ Lora Dr zu 1. Mo. 91 ff. Es gibt zwei Grade in der Liebe zu Gott. Die eine Liebe ist ein Kind der Erkenntnis von Gottes Erhabenheit. Sie ist deshalb eine Reuegeurt. Die andere Liebe heißt „die verborgene Liebe“, die von Natur in der „göttlichen Seele“ jedes Israeliten ist. Auch diese Liebe tritt durch Erkenntnis in die Erscheinung; aber sie ist keine Reuegeurt. Doch ist sie von größter Bedeutung, als die erste Liebe (Schar II, 1668 und 1670). Sie ist eine Gabe Gottes und steht gleichsam jenseits der Seele und des menschlichen Willens. Vermittelt wird diese Liebe durch die göttliche Eigenschaft, die mit dem „oberen Hohepriester Aaron“ bezeichnet wird. Gesamtiשראל heißt nämlich „der Leichter“ (Menora) und besteht aus 60 Myriaden Seelenstufen, die in zusammengefaßt werden in den 70 Seelen aus der Familie Jakobs, die in Ägypten einwanderten. Die Hauptstufen, die als Vertreter Israels gedacht werden, sind „die 7 Hirten, die den Gottesgeist heruntersteigen lassen in Israel, damit sie in Liebe zu ihm leuchten und wie Feuer nach oben steigen“. Aaron, der Hohepriester (b. h. hier das himmlische Urbild Aarons), ist der größte unter ihnen; Lora Dr zu 1. Mo. S. 53 und 67. — Alle Stufen und Reichtümer, die der Mensch sich durch Klugheit erwirkt, sind nichts im Vergleich zu der Liebe, die er zu sich selbst hat, und dem Erhaltungstrieb, von dem er beherzigt wird. So ist alle Gebinnigkeit, die sich im Sammeln von guten Werken und in der Erfüllung der Gebote zeigt, nichts im Vergleich zu der Liebe zu Gott an sich. Der Mensch kann das ganze Gesetz halten; wenn er die Liebe zu Gott an hat, ist es ihm nichts nützlich. Aber, Schar Hachischpauluth S. 220 (im Anschlusse an Hoh. 2, 8, 7); vgl. 1. Kor. 13, 3.

⁵ Vgl. Lora Dr 53: „Es gibt eine Liebe, die es nicht aushalten kann in diesem Körper. Sie möchte ihn sprengen und den Gaden zerreißen. Das Herz ist zu eng für eine solche Liebe.“ — Reicht soll einmal ausgerufen haben: „Die Welt ist voll von wunderbaren Tugenden und Geheimnissen, und der Mensch sieht da mit verschlossenen Augen.“ „Die Sache gleicht einem Mühlstein, der wunderbare Wesen auf seinem Instrumente hervorbrachte. Viele Menschen wurden durch die wunderbare Mühl so bewegt, daß sie vor Entzücken zu tanzen

begannen. Unterdeß kam ein Zauber. Als er diese tanzenden, in Verzückung geratenen Menschen sah, meinte er, sie wären wahnsinnig. Nun, wenn der Zauber kein Dyr hat für Mufft, so soll er doch nicht über die spottten, deren Seele von der Mufft bewegt wird.“ So meinte Desicht: seine Gegner, die in der talmondigen Schussstift die einzige Weisheit finden, haben kein Recht, die zu verpöhlen und zu verfolgen, die die Liebe Gottes in seiner Herablassung zu den Menschen, in der Natur und im eigenen Herzen, in gebotenem Zustand vertritt. Vgl. dazu 1. Kor. 2. Abriß spielt das Singen überhaupt eine große Rolle im Chiasmus, besonders beim Beten. Auch im Schar wird die Bedeutung der Mufft stets betont; vgl. auch Psalm II, 60 und Psalm. Bitte habacht. Nach dem Schar gibt es im Himmel Paläste, die nur durch Mufft geschnitten werden. Die Melodien der berühmten christlichen Führer werden als heilig angesehen. Allerdings gilt: „Die Lieder der Seelen, wenn sie hinaufsteigen, um am Tische des Königs sich zu sättigen, sind Lieder ohne Worte“; Zora Dr zu 1. Mo. Vgl. über den vorzüglichsten Zustand der Seele, den die Liebe zu Gott bewirkt, dasja ihn Psalms, Ebooth Hallebach Kap. 3 S. 358: „Wenn die Seele, im Gedanken an Gottes Allgegenwart und Allwissenheit, alle Handlungen gleichsam unter Gottes Augen vollführt und der Mensch solcher Handlungsweise mit Eifer sich befleißigt . . . , so kann er auf die oberste Stufe der frommen emporsteigen und den höchsten Ehrenplatz der Gerechtigkeit erlangen, ohne Augen sehen, ohne Ohren hören, ohne Sprache sprechen, ohne Sinne sinnlich wahrnehmen, ohne Eklasse zu einer Auffassung gelangen.“ Vgl. D. Kaufmann, Die Theologie des Dasja im Psalms S. 101.

⁶ Ekkate Thora zu 3. Mo. S. 26; zu 4. Mo. S. 36 u. d. Da wird auch Liebe mit Glauben gleichgesetzt und der Glaube als übernatürliches Wissen bezeichnet. — Das Kind, so heißt es im Psalm (Ver. 40a), sagt „Abba, Vater“ erst, wenn es Brot (Korn) zu essen beginnt. So beginnt der Mensch erst dann Gott „Abba, Vater“ zu nennen, wenn er mit dem himmlischen Brote gesättigt wird, nämlich mit Gottes Worte, obwohl er, wie das Kind, noch keine Erkenntnis vom Wesen seines Vaters hat. Ekkate Thora 26.

⁷ Zanja, Kap. 19; Ekkate Thora 39. Im Paradies genießt die Seele den Klang der Schemina. Die Liebe aber, die „die große“ genannt wird (Shaba Nabba), möchte ganz im Gotteslichte aufgehen, wie das Licht der Sonne in einer Fackel. Auch die paradiesische Seligkeit ist eine Quelle des Lebens; es lohnt sich, alle Hölleiden durchzustehen, um in diese Seligkeit einzugehen (einen Anlauf an die Bekehrung Zanders, daß der Mensch aus Liebe zu Gott bereit sein muß, sogar die ewige Verdammnis auf sich zu nehmen (resignatio ad infernum), finde ich freilich im christlichen Schrifttum nicht); doch ist für den wahrhaft Frommen das völlige Aufgehen in Gott Hauptziel des Lebens. Vgl. die Redaction in nihilum der christlichen Mystik.

⁸ Zanja 19 u. d.; Ekkate Thora zu 5. Mo. 172.

⁹ Zanja 18; Zora Dr 167 u. d. Auch den Glanz übernimmt der Israelit als Erbe von seinen Eltern. Er wird in Israels Herzen von Gott eins

gestanzt. Dieser Glaube ist aber verborgen, im Herzen Israhels eben so, wie im Herzen des einzelnen Israeliten. Offenbart wird Glaube nach demselben Verfaßer durch die Erkenntnis Gottes. Infolge der Erkenntnis breiten sich die Glaubensfunken vom Mittelpunkt des Herzens über die ganze menschliche Persönlichkeit aus. Eigentümlicher Weise wird dieser „vererbte“ Gottesglaube Israels als ägyptische Gesangsweise angesehen, als Salust Mikram (aus Bar. Mesar = Bedrängnis). 2. Mo. 3, 7—8 und 17 (Der Herr hat die Bedrängnis seines Volkes gesehen und ist herabgekommen, sie aus der Hand der Ägypter zu retten und in ein gutes und weites Land hinaufzuführen) wird entsprechend gedeutet: Gott wollte Israel aus der Bedrängnis des Erkenntnislosen, „er erlitten“ Glaubens in das gute und weite Land des Glaubens aus Erkenntnis hinaufführen. Denn der „eingestanzte Glaube“ allein liegt nur in einem Punkte des Herzens verborgen; durch die Gotteserkenntnis dehnt sich dieser Glaube aus und verbreitet Licht und Kraft im ganzen Innenleben des Menschen. Vgl. Zora Dr zu 2. Mo.

¹⁰ Zora Dr zu 1. Mo. 21; Ekkate Thora zu 5. Mo. 49: Wieder das „untere“ noch das „obere“ Paradies möchte der Fromme, dessen Seele von Liebe zu Gott entbrannt ist, sich zum Ziele setzen. Er sagt mit dem Psalmisten Ps. 73: „Wenn ich dich nur habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“. Solche Liebe ist grenzenlos. — Alle ästhetischen wie sittlich-religiösen Freuden, die der Fromme hier und in der Ewigkeit zu erleben vermag, sind nichts im Vergleich zu der Freude, die man in Gott selbst hat; Zora Dr 166 u. d.

¹¹ Zanja Kap. 43; vgl. Zora Dr zu 2. Mo. 109 u. d.: „Wortin besteht hauptsächlich die Erkenntnis? Darin, daß Gott die Quelle unseres Lebens ist. Und sieht man Gott aus diesem Grunde, so sieht man in eigentlich sich selbst.“ Abriß wird aus demselben Grunde manchmal das Knechtsverhältnis zu Gott als wesentliches Merkmal der Frommigkeit angesehen. Zwar ist das Kindesverhältnis Ziel der wahren Frommigkeit, und die Erkenntnis der Gedanken Gottes im Geseß, sowie die Freude an der Befolgung des Geseßes sind zum Erreichen des Zieles unentbehrlich; dennoch ist es etwas Großes und Schönes, wenn ein Mensch den Willen Gottes tun will, obwohl er ihn nicht versteht und in das Geheimnis des Geseßes nicht eindringen kann; dann aber gleicht er dem Knecht, der einfach die Befehle seines Meisters erfüllt. Es gehört Selbstverleugnung dazu, blindlings den Willen Gottes zu tun. Ekkate Thora zu 5. Mo. 39; vgl. Schar zu 2. Mo. S. 49a u. d.

¹² Zanja Kap. 46; Chimus Saton daselbst; Scharas Pirusch Hammi loth 128.

¹³ Zora Dr zu 2. Mo. 139; Ekkate Thora öfter. Die Zahlen, Buchstaben und Vokalzeichen wurde besonders von Ibn Ezra, Joseph Chiquilla, Abraham Abulafia und Isaac Ibn Latif ausgebildet (13. Jahrh.). Bei Abulafia nimmt die Mystik einen bestimmten Typus an: er schafft eine profetische Sabbala. Durch Kenntnis dieser Sabbala kann man eine Verbindung des Menschen mit Gott herstellen; vgl. Schara Methiboth (Vestments Ausgabe) S. 18 ff.; Jure

Esoter (Cod. Münch. Nr. 40). In seinem Esoter Eshet Eshet Ham Habba (dem Buche über das Leben des zukünftigen Weltalters), S. 231, schreibt Abulafia die Vorbereitungen zum Ausprechen des Tetragramms, um den Weg zur göttlichen Verklärung zu weisen. Ich übersehe folgende bezeichnende Stelle: „Berichte dich deinem Gotte, o Israel! Berichte dich, dein Herz allein auf Gott zu richten! Reine deine Leib und flehe in eine einsame Stätte, damit kein Mensch deine Stimme vernehme! Offenbare dein Geheimnis deinem Menschen! Du kannst es am Tage in deinem Kämmerlein ausführen; aber am besten ist es, wenn du es in der Nacht vollbringst. Wende all deine Gedanken von der Eitelkeit dieser Welt ab; denn du sollst mit deinem Schöpfer reden, und du wirst, daß er dir seine Kraft fund tue. Umhülle dich mit deinem Lichte! Bringe Zesslin auf dein Haupt und an deine Hand, damit du in Eiferstucht und Zittern geräusch vor der Schöpfung, die mit der Gemeltheit haben soll! Reine deine Kleider, und wenn es möglich ist, umhülle dich ganz mit weißen Kleibern! Dann das alles trägt viel zur Eiferstucht und Liebe bei. Wenn es Nacht ist, so stände viele Lichter an! Nimm Zinte, Feder und Tasse und denke besonders daran, daß du im Beglückte stehst, Gott in Freuden anzubeten! Dann beginne einige Buchstaben zusammenzusetzen und sie wieder auseinanderzunehmen! Und wenn du durch diese Handlung zur Erkenntnis gelangst bist, daß du durch die Schöpfung, die in der Buchstabenverbindungen enthalten sind, wahrheits erfahren kannst, die du durch deine Vernunft nicht erkennen könntest, daß dein Herz und deine Seele warm werden und du bereit bist, die göttliche Offenbarung aufzunehmen, vereinige deine Gedanken auf den Gottesnamen und auf Gottes Engel und stelle dir vor, als ob letztere menschliche Wesen wären, die um dich herumstehen, und höre!... Die Feder und die Tasse werden dann gewiß aus deiner Hand fallen; je stärker der innere Mensch, desto schwächer der äußere; deine Körperglieder werden zu ästern beginnen; du wirst denken, daß deine Seele sich vom Körper trennt; und doch wirst du himmlische Freude erleben; in dem Augenblick wirst du wissen, daß du so weit gekommen bist, daß du den Gottesgeist (Einsatz) aufzunehmen kannst. Dann verdir dein Angesicht und liehe deine Schöße aus und stärke dich mit etwas Essen und Trinken und Niesen und freue dich über dein Los und wisse, daß es die Liebe deines Gottes ist, die dir Erkenntnis mitteilen will! Wenn du dich so einhüllst in diese heiligen Meditationen, wirst du noch herrlicheres erleben“. Vgl. über die Buchstabenmystik auch i. Eshet Kap. 2, 1; b. Men. 20b; Gen. 13, 10; Vgl. Kap. 108 f. und besonders das Tetra-Buch. S. auch den lehrreichen hebräischen Aufsatz Esoter Eshet von A. Epstein: Beiträge zur jüdischen Altertumskunde, 1. Teil, S. 40 ff. — Vollkommene Liebe zu Gott kann man sich nicht erwerben: sie kommt von oben. Eshet Eshet zu 4. Mo. 80. Doch muß der Mensch seinen Geist Gott unterwerfen, damit er solcher Liebe würdig wird. Israel ist zwar Sohn Gottes, aber nur, solange es Gottes Willen in dem Menschen macht und nach dem einen trachtet, „die Gottesnatur“ vollkommen herzustellen. Dann kann Gott von Israel sagen: „Meine Taube, meine vollkommene“ (Johes

lieb). Wenn Israel weislich ist, entzieht eine Trennung zwischen ihm und Gott; wie die Glieder des menschlichen Körpers, wenn sie vom Körper getrennt werden, nicht mehr ihm angehören. Vgl. Eshet zu 1. Mo. 105.

14 Eshet zu 2. Mo. 125; Eshet Eshet zu 5. Mo. 64, 85 u. d. Der Säuber versucht, wie schon bemerkt, durch die Sünde einen Frieden nicht nur an seiner eigenen Seele, sondern auch an der Schöpfung, so daß sie in die „unreinen Eiferst“ hinabstürzt. Vgl. Eshet 1, 182a; 182a; II, 29a u. d.; auch Gen. 11, 16. Durch die Liebe zu Gott erlöst man die Schöpfung aus ihrer Gefangenenschaft. In der salmudischen Hagada wird Abulafia's ausgesprochen. So wird Jes. 43, 14 (um euretwillen sandte ich nach Babylon) erklärt: „Um euretwillen wurde ich (Gott) nach Babel (in die Verbannung) gesandt“; die Stelle wird als Beweis für die Behauptung angeführt, daß überall wo Israel in der Verbannung ging, die Schöpfung mit ihm war. Meg. 29a; i. Eshet I Ende. In einigen Hss. wird Jes. 43, 14 auch „Schuldigkeit“ vorkorrigiert. Delsch führt diese Salmutstellen in seinem Tetra-Kommentar (4. Aufl. S. 445 Anm. 1) an. Vgl. Er. 15, 13: „Die Erlösung gilt für euch und für mich (Gott). Ich wurde gleichsam mit euch erlöst (aus Ägypten)“. Siehe auch § 3 Anm. 5.

15 Eshet Eshet 10. Die Größe des Moses bestand besonders in seiner Demut. Er wollte nichts sein. Deshalb konnte er Degan Gottes werden. Vgl. Ek. 87 und (zu 3. Mo.) 94: Die Liebe und Furcht des Moses waren ein abso-lutes Aufgehen in Gott. Seine Liebe war deshalb so groß, weil seine Seele aus dem Lichte des Vaters selbst stammt (Mischnah Dr Abba Lejano: S. 95). Es gibt einen Friedensfriedhof, der noch höher ist, als „Liebe und Furcht“; das „Aufgehen“. Diesen Grad hatte Moses. Er drückte es mit den Worten aus: „Und wir, was sind wir?“ (Mischnah nach?) Insofern war er größer als die Erbsen; denn Abraham stellt die Liebe dar (Jes. 47, 8). Naht die Furcht (1. Mo. 31, 42). Jakob die Demutigkeit. So öfter; vgl. Eshet Eshet 87. — Es gibt Liebe, die einen Grund hat; i. d. Liebt einer seinen Nächsten, weil er von ihm Gutes empfing. Diese Liebe hat eine Grenze; niemand wird für seinen Nächsten, auch wenn er viel Gutes von ihm erhielt, sein ganzes Vermögen hingeben; wenn er ihn aber in Lebensgefahr trifft, i. d. beim Ertrinken, könnte er alles opfern, sogar das eigene Leben, um ihn zu retten, so daß seine Liebe gar nicht im Verhältnisse steht zu dem Guten, das sein Freund ihm erwies. Woher kommt diese Kraft der Liebe? Im Augenblicke der Gefahr mißt und wägt man die Größe des Opfers nicht genau ab. So sollen wir uns anstrengen, uns für Gott aufzuopfern ohne Grund. Eshet Hammeroth 24 ff.

16 Er heißt dann ein „Sohn Gottes, der würdig ist, die Schöße seines Vaters und alle Geheimnisse seines Herzes zu erkennen, wie der Sohn, dem sein Vater alle Gewalt über seine Schöße übergab“. Eshet Eshet S. 16; vgl. i. d. „Mit wird gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt. 28, 18).

17 Eshet zu 2. Mo. 125 u. d., vgl. Anhang III. Die stoffliche Welt als etwas Geschöntes und Selbständiges ist ein Phantom, eine leere „Schale“, die „Reinheit“ des Göttlichen. Das Kennzeichen der Reife ist das Streben

nach Trennung; die „göttliche Seite“ strebt darnach, Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen. Nun wird die „Gegenseite“ in zweierlei Hinsicht betrachtet: zuerst als vollständige, unbergottliche Seite, die die bösen Gedanken, bösen Gesetze und bösen Taten vertritt, die „die drei unreinen Schalen“ genannt werden und die völlige Finsternis bilden; andererseits als Vermittlerin zwischen göttlichem und Bergottlichem, die „Mittelschale“ (nach Geschie) genannt, die den entsetzten Weltraum hineinschlingt. Aus der Schale im ersten Sinne strömt alle Sünde, alles Übel, aller Sündendienst; die Schale im zweiten Sinne ist Vertreterin des göttlichen Willens, in dem Gutes und Böses durch einandergeht; vgl. Tanja nach Vitalis Schaar Hoffendich; Zsarnach Par nach S. 58.

¹⁸ Zora Dr zu 2. Mo. 124: Es gibt eine Liebe, die dem Wasser gleicht, und eine Liebe, die wie das Feuer ist. Wie das Wasser eines Flusses ruhig dahinfließt, so ist auch die Liebe eines Vaters zu seinem Kinde innerlich maßig. Das Feuer dagegen flammt auf und ab. Die beiden Arten Liebe stehen in enger Verbindung mit der Erkenntnis der doppelten Liebe Gottes zu uns. Der eine Mensch vertieft sich in Gottes Vaterliebe, der andere in seine herauslassende Liebe, die sich sogar zur Stätte der Sünde niederbeugt, um Finsternis in Licht zu wandeln (auch Gottes Herablassung in die äusseren Gebote der Tora gehört hierher). Die letztere Liebe Gottes ist übernatürlich, geht auf und ab, wagt auch nicht in Gottes Vernunft, sondern in seinem Willen und ist doch tiefste Weisheit. Wenn man sich hinein vertieft, wird unsere Liebe zu Gott auch etwas Bewegtes. Solche Liebe ist dann auch nicht im Intellekt, sondern im Willen begründet. Ekklesiastische Tora zu 5. Mo. 96.

¹⁹ So heißt Moses nach 4. Mo. 27, 17. Naia Wehenna wendet sogar Jes. 53 auf ihn an. Seit seinem Begräbnisse im fremden Lande leidet er fortwährend für Israels Sünde. Ekklesiastische Tora II, 1136; III, 280a, 282b ff.; vgl. auch Dalman, Jesaja 53; S. 4. — Moses und Aaron heißen „Freunde des Bräutigams und der Braut“ (vgl. Jo. 3, 29); „denn wie der Freund des Bräutigams ihn zum Aufschaltstische der Braut führt, so jagt Moses das unendliche Gotteslicht nach unten, daß es sich in der Menschenseele offenbare“. Hier. Ekklesiastische Tora zu 4. Mo. 4. Aaron ist der Freund der Braut, d. h. Gesamtheit Israels, weil er die Seelen nach oben führt; es heißt von ihm (4. Mo. 8, 2), daß er die Lichter (= Seelen) nach oben brachte; d. h. er bereitere die Braut, die Gemeinde Israels, für ihren Bräutigam, damit ihre Seele nach ihm schmecke. Er mußte Israel zuerst zu einer dastehenden, schmeckenden Masse machen, daß Moses es in einen Einat und eine Stilleschüttel verwandle. Ekklesiastische Tora zu 4. Mo. 4 ff.; zu 5. Mo. 87.

²⁰ Gleich Aaron in Ekklesiastische Tora. (Tanja).

²¹ Auch der göttliche Fromme erlebt manches Mal eine Liebe zu Gott, auf die er sich nicht vorbereitete. Sie beruht nicht auf menschlicher Anstrengung, sondern ist eine Gnadengabe Gottes. Ekklesiastische Tora 3. Die höchste Art der Liebe

aber ist die, die Gott in den Tagen des Messias den Menschen mitteilen wird. Von dieser Liebe heißt es im hohen Lied (2, 6): „Seine rechte Hand umfaßt mich“. Von ihr redet auch der Prophet im Namen Gottes (Jes. 54, 10): „Berge mögen weichen ... aber meine Gnade soll nicht von dir weichen“. Ekklesiastische Tora Dr 21. Ekklesiastische Tora 80.

²² Schaar Hattischpilla 547, 55a ff.; vgl. Zora Dr 17, 50 u. 8. Obes „Ausgehen“ und „Angehen“ kommt der Messias der Oben Salomos nahe (vgl. Ob. Sal. 7, 6; 13, 21; 15, 8; 20, 7 u. 8). Es erinnert aber auch an die paulinische Ausdrucksweise, 1. B. Eph. 4, 22. Ubrigens muß die verbreitete Anschauung eingeschränkt werden, daß, wo wir im Judentume Gedanken wie 2. Pt. 1, 4 finden (man hat durch Vereinigung mit Gott wirklichen Anteil an seinem Wesen), „spirituelle“ Einsätze vorliegen (vgl. 1. B. Harnack zu den Oben Sal. S. 103 Anm. 2 und Windisch zu 2. Pt. 1, 3—5); in christlichen Schriften wird oft gesagt, daß die Seele in die Gottheit selbst verwandelt werden kann.

²³ Ekklesiastische Tora zu 3. Mo. 52. Als Moses die vergehende Liebe Gottes zu Israel herabziehen wollte, stellte er sich auf einen Felsen (2. Mo. 17, 6; 33, 21). Nun ist im Felsen das Feuer potentiell enthalten: er versinnbildlicht die überjahre Seite Gottes, d. h. den Teil der Gottheit, der über seiner schöpferischen Kraft ist. Deswegen heißt ja Gott „der Fels“. Wenn ein Ständer Feuer tut, steht er, weil das göttliche Licht in ihm ausgelöst ist und er weder Zora, noch gute Werte besitzt, durch die Neue das verborgene göttliche Feuer herunter, das über Zeit und Raum ist. — Wenn der Sohn immer im Hause des Vaters weilt, wird seine Liebe zum Vater nicht ganz geoffenbart; denn sie geht in der Freude auf, und er ist sich der Liebe nicht klar bewußt. Wenn er sich aber vom Vater entfernt, wird seine Liebe offenbar und zeigt sich in der Sehnsucht zum Vater. So ist es mit einem Ständer, der Feuer tut. Seine Liebe zu Gott offenbart sich gerade „in der Ferne“. Nach kann der Sohn im Hause des Vaters sein, und doch verdirbt der Vater, aus Liebe zum Sohne, sein Licht vor ihm, damit nachher seine Liebe besonders stark geoffenbart wird, wenn der Sohn das Wohlgefallen des Vaters sucht und ausrufen: „Alles, Alles!“ (vgl. Ob. S. 83 und § 12. — Die Liebe, die aus Gotteserkenntnis und Gefühlsbeobachtung kommt, stammt aus der „Außenwelt des Herzens“; die Liebe des bekehrten Sünders aber, die jenseits der Tora und des Gesetzes ist, aus dem „Inneren des Herzens“. Ob. S. 89 u. 8.

²⁴ Schaar Hattischpilla 57; Ekklesiastische Tora zu 5. Mo. 23 u. 8; vgl. S. 38: Auch wenn Versuchungen über einen solchen Menschen kommen und Gott sein Angeht vor ihm verdirbt, verzweifelt er nicht. Vgl. auch Ekklesiastische Tora III, 20a f. ²⁵ Schaar Hattischpilla 57a, 563 ff. Ekklesiastische Tora 5 ff. (zur Symbolik der Stilleschüttel): Es gibt eine Überwindung des Bösen und eine Umwandlung des Bösen in Gutes. Die eine Stufe führt zur anderen, wenn man sich in die Tora versenkt und das Gesetz erfüllt in Gedanken, Worten und Taten. Denn in der Tora verkörpert sich das unendliche Licht Gottes, und wenn der Mensch

zur lebendigen Zora wird, wird er auch zum Gefäße, zum Tempel Gottes, ja zum übernatürlichen Wesen. S. Littere Ramal S. 4. Vgl. auch Lomer Des bora, eine Auslegung des rabbinischen Wertes Hyluth, Kap. 5, wo die Liebe zu Gott beschrieben wird nach Analogie der Menschlichkeit: Wir sollen Gott über alles lieben, auch Leiden in Liebe von ihm empfangen. Wir sollen ihn wenigstens so behandeln, wie wir verpflichtet sind, unsere Nebenmenschen zu behandeln, i. B.: wie wir verpflichtet sind, die Armen zu speisen, sollen wir gleichsam Gott Kraft verleihen durch unser Leben und durch Erfüllung seines Willens, daß er Gnade für Recht wollen lasse. Wie wir verpflichtet sind, Kranke zu besuchen und sie zu heilen, sollen wir die Eschquina, die „Liebestraße“ ist durch die Gebühre nach Verehrung mit den Menschen (Soh. 2, 2, 5, 8), heilen und tröstigen dadurch, daß wir uns in die Geheimnisse des Schicksals vertiefen und die Sünde meiden. Denn von der Eschquina heißt es (Yef. 53, 5): „Er ist durchbohrt wegen unserer Missetaten; er ist geschlagen wegen unserer Sünden“. Und das Heilmittel liegt in unserer Hand. Wie wir verpflichtet sind, arme Wanderer in unser Haus aufzunehmen, sollen wir die wandernde Eschquina, die in Folge der menschlichen Sünde in der Gefangenschaft ist, in unser Herz aufnehmen. Wie wir verpflichtet sind, einem Toten Ehre zu erweisen und ihn, bevor er ins Grab gelegt wird, zu waschen und mit weißen Kleidern zu umhüllen, sollen wir durch unser Leben die Flecken abzuwaschen suchen, die wir bei der Eschquina durch die Sünde verurursachen, damit alles weiß wird; sollen wir der Eschquina helfen, aus der Tiefe in die Höhe zu steigen. Wie es eine gute Tat ist, daß man die Braut zum Hochzeitbaldachne führt, sollen wir durch unsere Herzensgebete versuchen, daß der Brautstag (Gott) und die Braut (Israel) sich vereinigen usw.

§ 6. Demut.

¹ Hiers auch im salubrisch-rabbinischen Schrifttume. Jeder Mensch ist eine Welt für sich und besitzt Eigenschaften, die der andere nicht hat. Weil Israel „eine Sator“ ist und eine Einheit bildet, müssen sich alle Individuen in Israel gegenseitig ergänzen. S. B.: obwohl das Haupt an sich von größerer Bedeutung ist, als der Fuß, haben die Füße einen gewissen Vorzug über das Haupt, da sie Träger des ganzen Leibes und auch des Hauptes sind. Hat jemand Kopfschmerzen, so läßt man ihn an den Füßen zur Ader. So soll der Mensch, der weiser, stärker oder reicher ist, als sein Nächster, sich nicht überheben, sich nicht als „Haupt“ betrachten; denn auch er ist auf den Nächsten angewiesen, damit dieser ergänze, was ihm fehlt. Und wenn wir demütig auch den Menschen gegenüber sind, tragen wir dazu bei, daß Gott in uns einzieht und uns mit seinem Geiste erfüllt. Wollen wir aber etwas für uns sein im Gegenlage zu anderen, so gehören wir der „Welt der Trennung“ an. Littere Thora zu 5. Mo. 87. — Gottes Demut wird öfters als Vorbild für unsere Demut betrachtet. (So auch im rabbinischen Schrifttume, i. B. Er. A. 20:9: Gott behandelte Israel nicht, wie Menschen ihre Sklaven behandeln. Wenn einer sich Sklaven erwirbt,

§ 6. Demut.

so tut er es, daß sie ihn waschen, salben, anziehen, tragen und vor ihm mit der Kanne gehen. Gott behandelte Israel nicht so: er wusch die Israeliten (2. Mo. 15), salbe sie mit Öl, kleidete sie (Ex. 16, 9 f.), trug sie (2. Mo. 19), leuchtete ihnen.) Vgl. auch Lomer Debera Kap. 2: Wie Gott absolut demütig ist und nichts ihn hindert, Eures zu tun auch an den Sündern und Nichtswürdigen, so soll der Mensch gegen alle demütig sein und Liebe ausströmen lassen vor allen Wesen und niemanden verachten.

² Hiers. Die Magjoch verunbildlichen die Demut, weil sie nach sind und das „Brot des Lebens“ genannt werden. Deswegen soll man sie auch ohne Salz baden; denn Salz ist das Sinnbild der Erkenntnis des Toragesetzes (vgl. § 8 Nam. 1). Wir müssen aber unter Leben mit Gott in Demut beginnen; unsere ganze Grömmigkeit muß auf Glauben beruhen (der Glaube ist auch ein Merkmal der Demut, Littere Thora 26). Im Verhältnis zu Gott müssen wir alle, auch die Grömmigen, uns als Tiere ohne Erkenntnis betrachten. Wir müssen arm im Geiste sein; erst dann kann uns Gott wahre Erkenntnis schenken. Littere Thora S. 12; vgl. Sohar I, 177a u. 8; Mt. 5, 3. — Auch ein reines Herz ist Gottes Gabe. Littere Thora zu 5. Mo. 87; Mt. 5, 8. Aus uns selbst erkennen wir weder unser Elend, noch die Güte Gottes. Mitwiderstehen nur dem göttlichen Einflusse. Nur wenn Gott seinen Geist über uns ausgießt, daß wir aus der Tiefe unseres Herzens zu Gott aufsteigen, können wir sein Heil erleben: „Nur wenn die grenzenlose Erweckung von oben kommt, kann auch die Erweckung von unten beginnen“. Littere Thora zu 5. Mo. S. 49. — Der Knecht geht hinter dem Herrn; denn er betrachtet sich selbst als Nichts; seine Demut ist unbegrenzt; sie ist Demut an sich. Er stellt keine Vergleiche auf. Der Schüler aber geht mit dem Lehrer; er ist ihm nahe; er ist in Gegenwart des Lehrers demütig; aber das ist keine Demut an sich. Im Verhältnis zu Gott sollen wir Knechte sein; deswegen heißt es (5. Mo. 12, 5): „Folget hinter eurem Herrn“. — Überhaupt gehört die Demut nach physischer Anschauung zu den Hauptmerkmalen wahrer Grömmigkeit. „Wenn jemand auf seine Lorakentnis und Grömmigkeit pocht, ist er von Gott fern und gleicht einem Gädendener.“ Dieser Satz wird öfters wiederholt. Vgl. i. B. Zora Dr 17. Das Gleichnis vom Samenorn, das zuerst sterben muß, um viele Früchte hervorzubringen, wird bei der Behandlung der Demut verschiedentlich angeführt. Vgl. i. B. Sohar Hammo, roth S. 10. Wenn die Grundlage eines Gebäudes schwach ist, soll Weisheit haben, fällt das ganze Gebäude ein. Die Menschen können die höchsten Erkenntnis, wenn sie nicht von Selbstgerechtigkeit beherrscht wären. Wenn einer meint, er sei Gott nahe, dann ist er von ihm gerade am weitesten entfernt. Weiß er aber, daß er fern von ihm ist, dann ist er ihm nahe. Nur wer die Demut erbt, der hat die Sache gleicht einem Könige, der seiner Seligkeit gewiß sein wollte. Er hatte aber niemanden, der ihm den Weg zeigte konnte. Eines Tages kam ein heiliger Mann zu ihm und sagte: „Werde demütig; dann wirst du ewiges Leben haben“. Nun begann der König demütig zu werden. Aber worin bestand seine Demut? Anstatt sich in seinem königlichen

Wagen sehen zu lassen, befaßt er, daß ihm der Wagen vorausfahre, und er ging zu Fuß. Da sagte ihm der heilige Mann: „Güte Demut beschützt nicht darin, daß man äußerlich demüthig ist; du kannst im Wagen sitzen und fahren; aber im Herzen sollst du demüthig sein. Doch solche Demut ist viel schwerer zu erreichen.“ — Die Demut soll nicht das wahre Selbstbewußtsein in sich haben; sie soll immer dessen eingedenk sein, daß wir ein Theil Gottes und für ihn bestehen. — Gott und Mensch können sich nicht in Wahrheit vereinigen, solange etwas zwischen ihnen steht, nämlich das eigene Ich. Man kann sich viel mit der Tora beschäftigen und viel beten; ohne wahre Demut ist die Grömmigkeit wie „ein Körper ohne Seele“. Es gibt zwei Arten von Menschen. Der eine handelt mit Bewußtsein. Dem anderen aber schlägt die Sünde die Augen zu, und er betrübt sich selbst und andere damit, daß er und sie meinen, er sei fromm. Wenn er auch ein Schriftgelehrter ist und viel betet und sich kasteit, so hat er doch keine wahre Gemeinlichkeit mit Gott und keinen wahren Glauben. Es gibt mehr Hoffnung für den groben Sünder, daß er sich einmal von ganzem Herzen zu Gott bekenne und ihn bitte, ihm den Weg des Lichtes und des Lebens zu zeigen, als für den selbstgerechten Frommen. — Der Werth: „Aus der Ferne zeigte sich mir der Herr“ wird ausgelegt: „Als ich ferne von Gott war, da gerade hat sich mit Gott offenbart.“ Ekklesiastika Thora zu 5. Mo. 130; vgl. Jer. 31,2.

³ Vgl. Targum Jonathan zu Mi. 5. — Warum hat sich Gott auf dem Sinai, und nicht auf dem Sabor oder Hermon, geoffenbart? Weil diese hohe Berge sind; der Hochmuth aber ist die Wurzel aller Sünde, und der Sator der Tora ist doch Demut und Selbstverleugnung. Aber warum dann überhaupt auf einem Berge? Um anzuzeigen, daß der Mensch doch etwas Selbstbewußtsein haben muß; sonst hätte er überhaupt keinen Mut, nach Gottesgemeinlichkeit zu trachten, sondern würde sagen: „Wer bin ich denn, und welchen Werth hat meine Grömmigkeit?“ Gewiß soll man sich, wegen des Leibes und der tierischen Seele, verachten; wegen der geistlichen Seele aber und wegen des geistlichen Funkens, der in ihr verborgen ist, soll man sich immer aufs Neue in eine gehobene Stimmung zu versetzen suchen. Ekklesiastika Thora zu 4. Mo. 30. — Der beste Wein kommt von den Trauben, die dem Boden am nächsten sind. So ist die rechte Grömmigkeit dort zu finden, wo der Mensch seine Niedrigkeit erkennt. Es gibt Wein, der erheitert, und Wein, der betrübt macht. So ist der Fromme manchmal himmelhoch jauchzend wegen der Liebe Gottes zu ihm, manchmal zu Lode betrübt wegen seiner Sündhaftigkeit und Gottesferne. Beide Erfahrungen sind notwendige Bestandtheile wahrer Grömmigkeit. Tora Dr 95 ff.; vgl. auch § 7. — Ziel der ganzen Schöpfung ist das „Hineinsetzen“ in Gott, das Aufsteigen des Himmels (Himmelfahrt). Jede Welt vollzieht diese Aufgabe nach ihrer eigenen Art und gemäß ihrem Range. Dieses „Hineinsetzen in Gott“ hat ein „Ausersehen“ aus ihm zur Folge; denn es ist ein absolutes Einswerden mit ihm. Wie der Körper eins wird mit der Seele und die Körperglieder folgen ihren Willen aufgeben, um sich vom Willen der Seele leiten zu lassen. Nun findet sich im empirischen Leben des Menschen solch absol.

lutes Aufgeben des eigenen Lebens selten; anders in der Tierwelt. Das kommt daher, daß in metaphysischer Hinsicht die Tierseele ursprünglich höherer Abstammung war als die Menschenseele; nur ist die Tierseele (vor der Schöpfung) tiefer gesunken; denn „je höher ein Wesen, desto tiefer kann es sinken“. Der Grundgedanke des Dypses besteht darin, daß der Dypser das geistige Element des Tieres seinem Ursprunge zurückgibt, damit es in Gottes unendlichem Lichte wieder aufsteigt. Die ständige Kraft des Dypses kommt erst an zweiter Stelle in Betracht. Deshalb wurden alle blutigen Dypser aus reinen Hausieren und Geflügel dargebracht, aus „Kümbich und Kleinvieh“ (3. Mo. 1, 2), aus den jähnen, nicht aus den wilden Tieren. Besonders wurde das Lamm als Dypfer verwendet, weil es von stiller Ergebenheit erfüllt ist; seine Seele nahm ursprünglich eine hohe Rangstufe ein, die der Barmerigkeit (deshalb die Mithild weckende Stimme des Lammes). Ekklesiastika Thora 73 u. 3.

⁴ Dypfer im sakralistisch-schifflichen Schrifttum. Vgl. i. B. Tomer Debora Kap. 2: Er soll auch die Sünder lieben und mit Moses sagen können: „Als wenn doch das ganze Volk aus Profeten Gottes bestände!“ Er soll nur an das Gute in ihnen denken und nicht an das Schlechte. Er soll sich sagen, daß der Sünder in den Augen Gottes ebenso angesehen ist, wie er selbst. Wie kann man den hassen, den Gott liebt?

⁵ Denn wenn er sie ehrt, ehrt er Gott, dessen Weisheit sich in ihnen offenbart. Wenn man ein Kunstwerk verachtet, verursacht man dem Künstler viel Leid. Ebb. u. 3.

⁶ Ekklesiastika Ramal 9 unten; Tomer Debora Kap. 3 u. 3. (auch im sakralistisch-schifflichen Schrifttum).

⁷ Der Fromme heißt deshalb ein „Wesenverbinder“. Vgl. Sohar II, 60b und Ekklesiastika Thora zu 5. Mo. 48 oben. Er allein ist imstande, durch sein Gebet die Gnade aus dem Herzen Gottes herunterzuholen. Ebb. zu 4. Mo. 31. Vgl. Sohar (Ydra) S. 138a. — Der vollkommene Fromme zieht durch seine Gottesgemeinlichkeit die Gnade Gottes herüber zu denen, die ihrer nicht würdig sind, i. B. zu den Sündern und Nichtjuden. Deswegen muß er sich bestreben, sie zu bekehren. Ekklesiastika Ramal 16 unten.

⁸ Tora Dr 8 u. 3. Es sei hier auf Ex. 20, 16 hingewiesen, wo Gott als Hirt geschildert wird: ein Hirt, der seine Schafe weidet und schützt, wie Wölfe über die Schafe fallen, schlägt (umgibt) die Schafe, daß sie keinen Schaden leiden; so war es, als Israel aus Ägypten zog. Die Fürsten Ebnas, Moabs usw. suchten Israel zu überfallen. Was tat der heilige, gebenedeit sei er? Er umgab Israel und schützte es vor Schanden. So wird es auch in der messianischen Zeit sein. — Aber das selbstverleugende Leben der Gerechten im sakralistisch-schifflichen und besonders im sakralistisch-schifflichen Schrifttum mußte man eine besondere Abhandlung schreiben. Die Abhandlung von Salomon über Jer. 52 ist zwar sehr anregend, aber nicht erschöpfend. Ich weise hier auf einige Stellen hin: Moab 3. 28a; i. Tora 38a; Tora 42a; 2. T. 20 (der Tod der Gerechten wirkt süßend); Reg. 2, 1 (R. Iffmael sagt: Die Kinder

* Zora Dr 96. Im Salmond heißt es allerdings, daß „logar die Sänder in Israel voll von Tugenden sind, wie ein Granatapfel voll von Körnern ist“; doch stehen nur die geistlichen Leben herunter, die den Willen Gottes in Frieden erfüllen. — Wein und Öl verknüpfen die Freude. Es wird unterschieden zwischen der Freude, die man durch besondere geistliche Anregung, i. B. beim Beten, erlebt, und der Freude, von der der wahrhaft fromme immer erfüllt ist. Wein bezeichnet die erste Freude, Öl die letzte; denn Ps. 104, 15 heißt es: „Wein erfreut des Menschen Herz, damit das Angesicht vom Öl glänze.“ Die eine Gabe soll also zur anderen führen: dadurch, daß wir durch geistliche Anregung Freude empfangen, sollen wir mit der Zeit Menschen werden, die innerlich vom Lichte Gottes durchdrungen sind, deren Anblick leuchtet.

¹⁰ Sanja Kap. 28 u. 5. Je mehr Schmerzen man über die Sündhaftigkeit seit empfindet, desto mehr Freude verspürt man nachher, wenn der Gottesgeist in uns eintrifft und uns tröstet. *Stimme Thora* zu 5: Mo. 1.

¹¹ In den tiefsten Tiefen unseres Herzens können Furcht und Liebe zusammen wohnen; sie offenbaren sich in der Freude. *Stimme Thora* 15. Deswegen heißt es in Ps. 2, 11: „Jauchzt im Gittern“ (Freude und Furcht zugleich). Die Freude kommt aus Liebe und Gottesehre, die Furcht aus der Erkenntnis des Gegenstandes zwischen menschlicher Sündhaftigkeit und Gottes Heiligkeit; die beiden können in einem Herzen wohnen: „Abraham“ und „Isaac“ können in einer Menschenbrust ihre Wohnstätte aufschlagen (denn, wie bemerkt, bedeutet Abraham die Liebe, Isaac die Furcht Gottes). Die Freude eines Königs freuen sich seiner Nähe und sind sich doch des Abstandes bewußt, der sie vom Könige trennt. *Schar Hachschalla* 22 ff.

¹² *Stimme Thora* zu 4. Mo. 123 u. 5.; vgl. auch *Sohar* an vielen Stellen, i. B. I, 25b; II, 68b, 148b, 229a. (Auch im Salmond öfters; vgl. i. Noth's *Sohar* 3 Ende, Ber. 54a, Ein. B. 31.) Überhaupt wird über die Freude im christlichen Schrifttum sehr verschieden geredet. Reichlich für die Kenntnis der verschiedenen Arten Freude (auch echter und unechter Veräufung) ist die Schrift von Beer: „*Kuntres Chochmalut*“, die leider weder von jüdischer noch von christlicher Seite bislang religionsgeschichtlich verwertet wurde; weil die Schrift ein geschlossenes Ganzes bildet, ist es nicht möglich, Beispiele anzuführen.

§ 8. Das Gesetz.

¹ Das Etwas der Zora wird mit Salz verglichen: wenn man den Geist der Zora nicht kennt, hat sie keinen Geschmack. *Stimme Thora* 10. Das Salz verursacht auch Durst: so beginnt die Seele nach Gott zu dürsten, wenn sie sich in den Geist der Zora vertieft. Wie der Prophet Elia durch Salz das vertrocknete Wasser gesund machte (2. K. 2, 19—22), so heißt der Geist der Zora das vertrocknete Herz, wandelt das Salz in uns zu Gutem und schafft Frieden in unserm Innern (ebd. u. 5.; vgl. Mt. 9, 50). — Der Messias, von dem es heißt (Jes. 52, 13): „Siehe, mein Knecht wird weislich handeln“ usw., wird das Innere der Zora offenbaren und das Schauen Gottes, nach dem Moses sich

§ 8. Das Gesetz.

sehen, zustande bringen (ebd. 33 u. 5.; vgl. *Sohar* III, 260b u. 5.). Man soll nicht das Unwesentliche zum Wesentlichen machen. Man soll nicht auf die äußeren Gewänder der Zora allein achten, sondern sich in ihre innere Gerechtigkeit vertiefen. Dann wird am Frommen das Platanwort (126, 5) in Erfüllung gehen: „Die in Tränen saßen, werden in Freuden ernten“; d. h. obwohl er während der Beschäftigung mit den Buchstaben der Zora keine Freude empfand, wird er zuletzt doch Freude erleben. Wie das irdische Brot sich dem Körper assimilieren muß, so muß das geistliche Brot in der Seele aufgehen, wenn es Nahrung für sie schaffen soll. Wie das Brot gut gedankt werden muß, wenn es dem Leibe nützen soll, muß die Zora gleichsam „gedankt“ werden. Das geschieht, wenn man sie mit dem Liebesfeuer, das im Herzen jedes Israeliten verborgen ist, in sich aufnimmt mit flammender Sehnsucht nach Gotteseigenschaft. Diese Sehnsucht soll man sich aber nicht als Verdienst anrechnen: „Sie ist nicht menschlichen Ursprungs; sondern der Gott der Wahrheit schenkt dem Menschen die Sehnsucht nach Wahrheit. Nur die Sünde ist des Menschen eigenes Werk; Sehnsucht nach Wahrheit.“ Dar die Sünde ist des Menschen eigenes Werk; die Flamme der Sehnsucht geht von Gott aus“ (ebd. 80; 96 u. 8.). Über die „geistliche Zora“ in der messianischen Zeit vgl. u. a. auch den *Midrasch* *Maabba* zum hohen Liede. *Mabbi Jehuda* sagt: „Zu der Zeit, da die Israeliten diese Worte hörten: „Ich bin der Herr, dein Gott“ (2. Mo. 20, 2), wurde ihnen aufgegeben, die Zora zu lernen, daß sie sie lernen und nicht wieder vergessen. Sie kamen zu Moses und sagten: „Moses, unser Meister, sei du Mittler zwischen uns und Gott, wie es heißt: „Wehe du mit uns, so wollen wir gehorchen, ... daß wir nicht sterben“ (2. Mo. 20, 19). Sie singen wieder an, die Zora zu lernen, aber vergaßen doch alles. Da fragten sie endlich: „Wer ist Moses? Gleich und Blut (= Mensch) ist er, das aufhört; seine Zora muß auch aufhören!“ Sogleich gingen sie wieder zu ihm hin und sagten: „Moses, unser Meister, o wenn ich wollte mit dem Kusse seines Mundes! O, daß doch seine Zora in unser Herz eingepreßt würde, wie es sonst war!“ Mose antwortete: „Das kann jetzt nicht geschehen; aber im künftigen Weltalter wird es geschehen, wie es heißt: „Ich will meine Zora in ihr Inneres senken, und auf ihr Herz will ich es schreiben, daß sie mein Volk werden und ich ihr Gott“ (Jer. 31, 33). Vgl. *Sohar* III, 149b und *Abulafia*, *Elina* I, Kap. 16.

² *Midrasch* *Pinechas* S. 11; *Soleboth* *Yatob Josef*; vgl. *Hassane* S. 2; 12. — Auch wenn der Mensch sich Tag und Nacht mit der Zora beschäftigt und ein großer Schriftgelehrter ist, ist es ihm nichts nütze, solange er nicht fähig ist, Gott so zu lieben, daß er sein Leben für ihn lassen könnte. Denn Liebe zum Zora: Studium ist an sich kein Beweis der geistlichen Gesinnung, sondern kann Naturveranlagung sein. Die alten heidnischen Philosophen konnten ihre Bequemlichkeit der Liebe zur Philosophie und den Wissenschaften opfern. Sie taten es aber nicht aus Glauben, weil sie doch Heiden waren, sondern aus Freude und Dürst. So kann man sich mit der salmondigen Kabbala beschäftigen, nicht aus Liebe zu Gott, sondern um in der Kabbala etwas zu leisten. *Zora Dr* 71 ff.

anm. 1: Beertst.

^a Die Lora bildet gleichsam die inneren Glieder Gottes; die Gebote bilden die äußeren. Die Lora ist das Gehirn des Geistes; vgl. *Exodus* 1. — Im Anschluß an *Exod.* 66, 1 („der Himmel ist mein Thron“) wird ausgesprochen, daß die Lora Sinnbild der Abstraktion Gottes ist (die Lora wird dem Himmel gleichgesetzt; so öfters auch im salomonischen Schrifttum). Die Worte „der Himmel ist mein Thron“ bedeuten in der hebräischen Sprache: „Ich lasse mich in die Lora hinunter“. Beim Eigen ist der Mensch dem Boden näher, als beim Stehen; so läßt sich Gott in äußeren Geboten (vtr. *Dysfer* usw.) zu den Menschen hinunter; das Göttliche wird in ihnen gleichsam verkörpert. Vgl. *Lora* Dr zu 1. Mo. 5. — *Talmud*, *Geleß* und *Israël* werden mit „Erde“ bezeichnet. Sie können allein durch Gottes Geist leben empfangen. Was den einzelnen Menschen betrifft, so kann Gott nur auf einen solchen seinen Willen richten, der „stark und gereinigten Geistes“ ist, d. h. nicht auf eigene Gerechtigkeit vertraut, der sich bewußt ist, daß er weder die Lora gründlich kennt, noch das Geleß im Geiste erfüllt (*ebd.* 6). — Die Wolke, in der sich Moses 40 Tage und 40 Nächte befand, emanante aus Gott selbst und verklärte sich zu einem dünnen Schleier, damit Moses Gott schauen konnte. Diese Wolke war auch seine geistliche Speise. So verklärte sich das Gotteswesen in der Lora, *Lora* Dr 38.

^a *Ebd.* 17. Andererseits heißen die, die in den Geist der Lora eindringen, „Freunde und Brüder Gottes“. *Exodus* 1. *Lora* 36.

^b Sogar die Sagen, die man verstandesmäßig nicht erklären kann, die „Schäffim“ (4. B. die Verordnung über die rote Kuh), haben hohen Ursprung; in ihnen offenbart sich der Gotteswille, der höher ist als alle Vernunft. Deshalb heißt es *Ps.* 119, 54: „Lieder sind mir deine Sagen“ (Chasidim); denn wie man ein schönes Lied hundert Mal anstimmen kann, so ist dem Frommen jedes Gottesgebot lieb und süßlich. Dann ist aber der Wille Gottes „die niedrigste und äußerste Stufe seiner Offenbarung im Geleß“. Darauf wird 2. Mo. 33, 23 angewendet: „Du sollst meine Rückseite sehen, aber nicht mein Angesicht“. Das Verhältnis des Gotteswillens zur Gottesfreude ist das der Wirkung zur Ursache. In jedem Gebote ist göttliche Freude verborgen, die sich im Willen offenbart. Die Freude selbst bleibt verborgen, wie es ja auch beim Menschen ist; sein Wille ist seine Offenbarung an andere Menschen; die innere Freude, die vom Willen umhüllt ist, ist ihm allein bekannt. Das innere Wesen des Menschen kommt in seinem Geiste zur Erscheinung; der Anblick seines Rückens stellt nur ein unvollkommenes, äußerliches Bild von ihm dar. An der Vorderseite des menschlichen Körpers ist alles individuell gestaltet, und jedes Glied hat eine besondere Bestimmung; die Rückseite hat keine Gliederanordnung und ist ganz von der Haut bedeckt. So ist der Unterschied zwischen dem Gotteswillen, der im ganzen Geleße offenbart ist, und der göttlichen Freude, die in jedem einzelnen Gebote verborgen liegt. Der göttliche Wille ist ungeteilt, wie die Rückseite des menschlichen Körpers. Der Grund dieses Willens aber, die Freude, weist individuelle Züge auf. Freude ist das Innere des Geleßes. Ähnlich gibt es im Verhältnisse des Menschen zu Gott zwei Eufen. Der eine Mensch möchte

seinen Willen, der vom Körper und von der tierischen Seele umhüllt ist, aufgeben und sich Gott anhängen; doch ist das nur „die Rückseite“ seines Wesens. Ein anderer Mensch sieht sich selbst nach völliger Gemeinshaft mit Gott. *Exodus* 1. *Lora* zu 4. Mo. 5. 35ff.; andererseits zum *Psalm*: *Sota* 35a.

^a *Tanja* öfters; vgl. *Exodus* 1. *Lora* 50ff. Wenn es heißt: „Gott ist ein vergebendes Feuer“, so soll man daran denken, daß, wie das Feuer an etwas andachts muß, um zu leuchten, so das Feuer der göttlichen Heiligkeit und Liebe ein Objekt braucht, um leuchten zu können: unsere Gedanken, Worte und Taten (Gebete, *Tora*-Studium und Gesetzerfüllung, besonders Liebesgütigkeit). Je größer das Objekt, desto größer und stärker das Licht. Die Güte des Menschen tragen seinen ganzen Körper und arbeiten in gewisser Weise mehr als der Kopf, von dem doch andererseits die ganze Wirksamkeit des Körpers abhängt: alle Körperteile sind eben aufeinander angewiesen. So braucht die Grämigkeit das keine Licht der Gedanken und der Gesinnung, aber auch das „grobe“ Licht der äußeren Gesetzerfüllung. Die Hauptsache freilich ist, daß man ein zum Brennen fähiges Wesen ist; d. h. daß man demütig ist; sonst kann das göttliche Feuer an uns nicht brennen und durch uns nicht leuchten. — Vgl. *Philos.* über das Tun des Geleßes; *Mora* 1. Mo. 113 (*Kap.* 54); *Abulafia*: „Das bedeutungsvolle Halten der Gebote ist wie Milch für Säuglinge“. Andererseits f. *Kusari* 1. 98; *Exodus* *hagim* zu 2. Mo. u. 3.

^b *Tanja* *Kap.* 38; *Lora* Dr 19, 37 u. 38. Der Sachausdruck dafür ist: „Die Vollendung des Wertes war zuerst in Gottes Gedanken“. Der aristotelische Satz, daß die Vollendung das Erste im Plane sei, steht in der tatsächlichen mittelalterlichen Religionsphilosophie häufig wieder und bekommt im salomonischen Schrifttum vertiefte religiöse Bedeutung. — „In die Lora, die Gott uns schenkte, legte er seinen Willen und seine Weisheit hinein, die doch eins mit ihm sind; und so ist es, als ob er sich selbst uns gegeben hätte.“ *Tanja* *Kap.* 47. — Der Gottes Wort in sein Gedächtnis und sein Herz aufnimmt, in dem wohnt Gott auch dann, wenn er sich mit weltlichen Dingen befaßt; das göttliche ist in ihm dann wie eine verborgene Welt. Deswegen soll man sich, nach dem *Talmud*, vor einem echten Schriftgelehrten erheben, auch dann, wenn er sich nicht mit der Lora beschäftigt; er ist auch dann Träger der Gottheit. *Tanja* *Kap.* 46; *Lora* Dr 21 ff. u. 3. — Wie die Seele nur dann ihre Lebenskraft offenbart, wenn sie in den Körper eingeht; wie der Weise nur dann sich kundgibt, wenn er seine Weisheit anderen (oder wenigstens sich selbst) während des Denkens) mitteilt; wie die Gerechtigkeit nur bei offenem Auge bemerkbar wird; so steht es auch mit den Gedanken Gottes. *Lora* Dr 31. — Wenn man sich in Gottes Wort vertieft, entfaltet eine weltliche Vereinigung der Seele mit diesem Gottesworte und dadurch mit Gott selbst; denn Gott verkörpert sich in ihm. *Ebd.* 35.

^c Eine Krone wird auf des Königs Haupt gesetzt als höchstes Sinnbild seiner Macht, obwohl sie an sich nur aus Steinen besteht; aber weil es glänzende Steine sind, bezeichnen sie königliche Majestät. So ist es mit den äußeren Geboten: obwohl sie an sich weniger bedeuten, als die unmittelbare Vereinigung

teit“ zu bringen. Deswegen wurde die Lora Israel erst nach der Befreiung aus Ägypten gegeben, nicht schon den Erpötern; diese waren der Thronwagen (Mer- kaba) Gottes, gaben sich ihm ganz hin und brauchten keine Lora, um die Offen- barung nach unten zu leiten. Ebd. 97.

¹³ Loma 285; Siddur in 32a.

¹⁴ „Die Jeremialesage sind nur für Menschen, die nicht geistlich genug sind.“ Dieser Gedanke kommt oft in christlichen Schriften vor; vgl. Lora Dr 1. Mo. S. 50. — Rabbi Nachman aus Breslau fürchtete auf seiner Reise nach dem heiligen Lande, die Wodammedaner würden ihn nach einem Dreieck führen, wo kein Jude wohnte, so daß er nicht imstande wäre, alle Gesegesätze zu vollziehen. Er kam aber zuletzt zu der Überzeugung, daß man Gott anbeten kann ohne diese Übungen, wie die Erpöten (Schibboleth) haben (Schn. 23, Ausg. Bamberg 1901 S. 16). — Joh. 2, 8, 7 „Müßige Wasser vermögen nicht die Liebe zu dämpfen und die Ströme sie nicht zu überfluten“ wird gedeutet: die Lora wird mit Wasser verglichen. Nun fließt manches Wasser aus verborgenen unterirdischen Quellen. Das sind die Geheimnisse der Lora, ist ihr verborgener Sinn, den Gott in diesem Wasser auch den Frommen nicht ganz offenbaren kann. Die „Ströme“ aber verunstalteten die Offenbarung dieser Geheimnisse im Paradiese schon in vorweltlicher Zeit, wie sie Gott einzelnen Frommen gibt. Aber auch die Offenbarungen im Paradiese können den Durst der Seele nach Gott nicht stillen und die Liebe der Frommen zu Gott nicht dämpfen. Nur in der messianischen Zeit, besonders nach der Totenauferstehung, werden sie ihren Durst ganz löschen. Lora Dr 38.

¹⁵ Es gibt zweierlei Seelen: die Seelen der ganz Frommen, die aus Liebe zu Gott zur Erfüllung des Gesetzes gelangen (sie gehen von oben nach unten), und die Seelen der gewöhnlichen Frommen (sie steigen von unten nach oben; denn sie haben keine Kraft in sich, unmittelbar zu Gottes Liebe zu gelangen; durch die Gesetzesbeobachtung aber kommen sie zur Liebe). Lora Dr 50. — Es gibt zwei Grade unter den Seelen, wie unter den Engeln. Manche Seelen sind Vögeln gleich und werden durch einen Fuß gehoben. ... Ihre Schwung ist groß und ihr Flug leicht. Sie sind ihrem Wesen nach höher als die Lora, und ihre Liebe ist eine höhere als die, die man durch Gesetzesbeobachtung erreichen kann. Manche Seelen aber sind schwerfällig. Sie werden mit Löwen und Dämonen verglichen, wie manche Engel in der Schrift. Sie müssen sich mühsam durcharbeiten und die Liebe zu Gott erkämpfen durch äußere Beobachtung des Gesetzes. Ekklesiastika Lora 36–38; vgl. Ekklesiastika I, 122a; II, 166b.

§ 9. Das Gebet.

¹ Ekklesiastika Lora zu 4. Mo. 52 u. d.; vgl. Ekklesiastika über den Priesterlegen I, 248; III, 147a u. d.; Ekklesiastika Lora zu 1. Mo.: „Wenn Adam gebetet hätte, könnte er alle Welten auf eine höhere Stufe bringen“; Lura, Ekklesiastika

Musch, Samonath Hattishefilla öfter: „Der Hauptzweck ist ... die Tugenden der Heiligkeit zu sammeln“.

² Ekklesiastika Lora 80 u. d.; vgl. Lania Kap. 30; Siddur des R. Senior Salman S. 34; Dibre Lora, Ende; vgl. Ekklesiastika Hattishefilla, Einleitung. (Auch im Lament öfter, vgl. Ekklesiastika 30a.) — Der alttestamentliche Ausdruck „die Seele vor Gott ausgießen“ wird öfter zur Beschreibung des Wesens des Gebetes ausgeführt. Gebet wird schriftlich in „Seelen“ genannt; vgl. Ekklesiastika Lora 131 und Ekklesiastika II, 262a.

³ Ekklesiastika; vgl. Ekklesiastika Lora zu 3. Mo. S. 3 ff.: Es gibt zwei Klassen von Betenden. Der eine Mensch muß sich während des Betens besonders anstrengen, muß seelisch und leiblich durch Vertiefung in Gottes Weisheit und Liebe zur Gottesgemeinschaft gelangen. Der andere braucht das nicht. Er wird, ohne Anstrengung seinerseits, in ganz unerwarteter Weise beim Gebete eingenommen für Gott und seine Liebe. Im ersten Falle tritt die Einwirkung Gottes spät ein; im zweiten beginnt Gott, durch seinen Geist in der Seele des Betenden zu wirken. Das Wort im hohen Liede (1, 4) „Liebe mich, dann wollen wir kaufen“ wird gedeutet: „Liebe mich, Gott, zuerst zu dir, dann werde ich das selbst Gott hingeben; sonst hat sein Beten keinen Wert.“

⁴ Ebd. u. d.; vgl. Ekklesiastika Hattishefilla (über Gottesdienst Kap. 8); Darle Ekklesiastika Kap. 1; besonders Ekklesiastika Hattishefilla Kap. 32f. „Betet heißt die Seele nach oben tragen“ (nach Ps. 55, 1: „Du dir, Herr, trage ich meine Seele“); Ekklesiastika Lora 3.

⁵ Der Fromme, der im Gebete Gott anhängt, wird sogar zu einem übernatürlichen Wesen; vgl. Ekklesiastika Lora zu 5. Mo. 73; 185.

⁶ Ebd. 10 u. d.; vgl. Ekklesiastika Lora zu 5. Mo. 73; 185.

⁷ Über diese abschließende Vorstellung vgl. oben § 5 Anm. 13; Ekklesiastika: „Der Mensch konnte“; vgl. besonders das Psalmbuch.

⁸ Samonath Hattishefilla 25 u. d. — Für die Bedeutung des Gebetes gibt Ekklesiastika folgendes Gleichnis. Ein König ließ einmal verständigen, daß der ihm irgend etwas fehle, zu ihm komme: er würde ihm das Fehlende geben. Nun melbten sich viele Leute beim König mit allerlei Bitten. Der eine bat um Geld, der andere um fällige Person usw. Dann kam ein armer Mann und bat nur um die Erlaubnis, jeden Tag persönlich mit dem König zu reden. So ist es mit dem Menschen, der nur ein persönliches mit dem König auszusprechen kann, wie der arme Mensch, der jeden Tag mit dem König persönlich spricht und ihm seine Not schildert. Man muß mit aller Kraft beten. Auch der Körper muß beim Beten in Bewegung gebracht werden (deswegen die beweglichen Bewegungen der Ekklesiastika in ihren Gebetsbüchern). Der Betende gleicht einem Ertrinkenden, der allerlei Bewegungen macht, um sich zu retten. Die Leute, die ihn sehen, spotten seiner gewiß nicht wegen seiner eigenartigen

Bewegungen. So soll der Betende, der sich während des Gebetes vor den fremden, bösen, ungöttlichen Gedanken retten möchte, das äußerlich ausdrücken.

⁹ Obere Thora Ende.

¹⁰ Zora Dr zu 2. Mo. S. 22; Siddur (derselben Verfassers) S. 34. — Selbst wenn der Mensch das Gefühl hätte, ist er sündig; nur daß die Sünde potentiell in ihm ist und nicht immer in Erscheinung tritt. Seine Seligste Frömmigkeit ist auch nicht ganz rein von selbstlichen Bewegungen. Durch echtes Beten, durch die Vertiefung in Gottes heilige Liebe erkennt er, wie fern er, trotz seiner Frömmigkeit, von Gott ist. Er entdeckt seinen wahren Zustand, und es entsteht in ihm eine Sondernung zwischen Gutem und Bösem. Siddur Thora zu 4. Mo. S. 6.

¹¹ Siddur Thora 80ff.

¹² Siddur, Abschnitt über das Gebet (auch sonst öfters im talmudischen rabbinischen wie im rabbinischen Schrifttum). — Lehrreich ist, was über die feste Gebetsordnung gesagt wird (S. Zora Dr 12): Zur Zeit des ersten Tempels gab es höhere Seelen (Propheten) in Israel; deswegen brauchte man keine feste Gebetsordnung; denn ihre Verbindung mit Gott war unmittelbar; ihr Glaube war innig. Öfters wird die Frage aufgeworfen, warum man sich im Judentum nach der Wiedereinführung des Opferwesens in der messianischen Zeit nicht. Ist nicht die Reinigung der Seele mit Gott im Gebete von höherer Bedeutung als alle Tieropfer? Warum betet man, besonders an Sabbat, und Festtagen, daß Gott den Messias sende und Israel in sein Land heimkehre, damit man dort die Opfer nach dem Willen Gottes dbringen kann? Die Antwort: der Zweck der Frömmigkeit in unserem Zeitalter besteht darin, daß die Seele immer höher steigt und sich mit Gott verbindet; der Messias bringt die Erfüllung, die Vollendung, der Wiedereinführung aller Dinge, das Hinansteigen aller Wesen, auch der Tiere, nach oben. Jetzt sind unsere Seelen von unten gebunden, und wir sind noch keine wahren Menschen. In den Tagen des Messias aber werden die Menschen sich auf einer hohen Stufe befinden; dann werden sie imstande sein, alle göttlichen Gaben, auch die in den Tieren, in die Höhe zu führen. Denn „Mensch“ wird man erst durch den Messias, der „der Mensch“ an sich ist; von ihm heißt es (Yef. 52, 13): „Steh, mein Knecht wird weislich handeln, wird erhöht, erhaben und gar sehr hoch sein“ (übrigens wird auch das Wort „sehr“, meod, in talmudischer Weise gedeutet; es besteht aus denselben Buchstaben wie Adam, Mensch. Auch ist Adam Abkunft von Adam + David + Messias. So deutet alles darauf, daß der Messias der wahre Adam ist; denn durch den Sündenfall hat der Mensch sein Menschsein eingebüßt; er vertrieb den Menschen aus dem Garten Eden). Weil wir ohne den Messias unvollendete Menschen sind, kann das wahre Beten uns zwar der Erlösung nahe bringen; aber wir können nicht die göttlichen Gaben vollkommen erlösen. Deshalb die Sehnsucht nach dem Messias, damit Israel in sein heiliges Land zurückkehren und dort Tieropfer bringen kann, d. h. die gött-

§ 10. Liebe zu den Menschen. — § 11. Der Zweifelsentkampf. 89
lichen Telle, die auch in den Tieren verborgen sind, zu befreien vermag. Zora Dr 96 u. d. Vgl. auch § 13. Teilweise vgl. Nbn. 5, 12—21.

§ 10. Liebe zu den Menschen.

¹ Zogerech Hattobesch (Zania); Rabbi Nachman aus Breslaw; ziti. Eosch (Abschnitt über Menschenliebe) S. 35: „Wer von Natur barmherzig ist, erfüllt eigentlich nicht das Gebot der Menschenliebe, das doch darin besteht, daß man seine eigene Unmenschlichkeit und Grausamkeit in Liebe umwandelt“.

² Vgl. 1. Siddur 4, 1; Sanhedrin 6, 7; Zeb. 79a; Zania Kap. 37; Zogerech Hattobesch a. a. D.; Siddur, Schar Hattoschilla; u. d.; auch Schabb. 139a; 1. Schel. 5; D. B. 102; Gittin 74; u. d.; auch Schar I, 153. — Zora Dr 96: „Die Hauptsache ist, daß der Mensch gegen seine harte Natur mit Liebe zu Gott und Gerecht vor ihm anknüpft. Wenn man nur von Natur gutmütig ist, ist man eben ein Naturmensch“.

³ Hier; vgl. Siddur (Schar Hattoschilla).

⁴ Siddur Thora zu 5. Mo.

⁵ Zania Kap. 23; Zogerech Hattobesch a. a. D. u. d.

⁶ Ebd. 48, 49; Zogerech Hattobesch Kap. 4 u. d.

⁷ Der eigentümliche Gedanke, daß gerade die vollkommenen Menschen ihre Liebe etwas eingeschränkt müssen, wird öfters damit begründet, daß durch die unbegrenzte Liebe der vollkommenen Frommen auch dem Bösen und den bösen Mächten Gutes zustößen würde, was ihnen und anderen durch sie schadet. Als Beispiel wird Abraham angeführt, dessen Liebe auch Himmel gegenüber kein Maß hatte. — Im Allgemeinen finde ich wenig wesentlichen Unterschied zwischen der vertieften christlichen Güte und der des Neuen Testaments. Die Feindesliebe wird von den Christen immer aufs Neue betont, und zwar wird sie abgeleitet, ganz im Sinne Jesu, aus der Liebe Gottes zu uns. Vgl. § 6 und die Auslegung zu dem talmudischen Werte Aklus: Zomer Dehora S. 30ff. (Vgl. Meschita: Wie er barmherzig ist, sei auch du barmherzig usw.; und die Parallelen im palästinischen wie babylonischen Talmud; Sota 14a; Mischna; Philo, De virtut. § 168, II S. 404.) — Die Liebe gibt sich selbst, gibt nicht aus ihrem Überflusse. Siddur Thora zu Mo. S. 34. Als sachliche Parallele zum Überflusse der Liebe betrachte ich auch die Stelle in Lev. 24. über den Traum des Priesters.

§ 11. Der Zweifelsentkampf im Menschen.

¹ Vgl. besonders Schar Hattoschilla S. 47; Zania Kap. 1 und 2 u. d.; Siddur, Schar Hattoschilla; Siddur Thora zu 5. Mo. 70ff. (nach Vital, Schar Hattoschilla Teil I; vgl. Anfang). S. auch Schar zu 2. Mo. 14b u. d.; Zora Dr 96 u. d. Vgl. Nbn. 5, 12—21.

² Zania Kap. 9 und 10; in der Zoraauslegung derselben Verfassers öfters; besonders Zora, Schar Hattoschilla 47a und Schar, Einl. S. 4 und II, 128. — Der Mensch trägt die Freude in sich als eine verborgene Welt;

zwischen ihnen und Gott, durch ein gedrohenes Herz verbunden.“ — Zwei Menschen können sich räumlich nahe sein und doch innerlich fern; so bewirkt die Einsamkeit, daß Gott sein Angeklopft von uns wendet und uns innerlich fern ist. Soll Gott sein Angeklopft leuchten lassen, so müssen wir die Sünde aufgeben. Ekklesiastika 13, 35 u. 8. Andererseits wird gern betont, daß die Verheißung Gottes Wort ist und über alles menschliche Begreifen geht. Ekklesiastika 13, 35 u. 8. Über die Vergeltung, die Gott dem reuigen Sünder zu Teil werden läßt, wird viel Schönes im christlichen Schrifttum gesagt, Worte von evangelischer Klangfarbe. Das Gleichnis vom verlorenen Sohne erscheint im christlichen Glauben nicht als etwas Neues: in christlichen Schriften finden sich unzählige solche und auch formale Parallelen. Deshabes H. Haller, Schöne Worte, Abschnitt über Buße, bringt eine große Anzahl entsprechender Gleichnisse. Eines folge hier: „Ein König hat zwei Söhne. Der eine ist mit ihm innig verbunden, der andere aber ein Luftkinder und fern vom Knie des königlichen Angeklöpfts. Aber die Freude des Königs über den verlorenen Sohn, wenn dieser zurückkehrt und seine Sünde bereut, wird viel größer sein, als die Freude über den Sohn, der nie von ihm abfiel“. Das Gleichnis wird auch eschatologisch verwendet: „In der messianischen Zeit, wenn auch das Böse erlöst werden wird, wird die göttliche Freude unendlich sein; denn es wird all das hinauffeigen, was sich unien im Schmutz befand“ (S. 8). — Es gibt eine Darnherigkeit, die vernunftgemäß ist; aber die Darnherigkeit Gottes mit dem Sünder, der sich bewußt gegen ihn auflehnt, ist über unsere Vernunft. Anders sieht es, wenn jemand nur aus Schwäche Sünde begeht; dann läßt sich die vergeltende Liebe Gottes eher erklären. Ebd. S. 11 u. 8.

² Sogeneth Huthschesauba (in den meisten Sanja-Ausgaben) Kap. 1; 7; auch in der Kora-Auslegung desselben Verfassers; vgl. Ezzure Kama! oftesz. — — — Das talnubische Wort (i. Eibuchsin Ende), der Mensch werde Nechschasch ablegen über alles Erlaubte, das er in dieser Welt genießen konnte und doch nicht genug, wird in hassibischen Schriften oft in diesem Zusammenhang angeführt. — Jes. 48, 7 „Und vor deinem eigenen Fleische, d. h. vor deinem Nebenmenschen, verding dich nicht“ wird in hassibischen Seelen buchstäblich verstanden: „Vor deinem eigenen Leibe sollst du dich nicht zurückhalten; d. h.: sei kein Afsatz“. Vgl. übrigens Rabbi Abraham Ben Chijja (12. Jahrh.) in seinem Hekyon Hamusafsch, Kap. 15. — Kora Dr 34: Durchs Essen soll man nicht nur Geist und Herz stärken zur Aenderung Gottes, sondern die gefälligen Leizgen, die im Stoffe verstreut sind, vor den großen, diesseitigen sondern. Vgl. Dr. 55a: „So lange der Tempel stand, pflegte der Altar (das Opfer) Stiel zu verthnen. Jetzt aber verthnt der Stiel des Menschen (die Speise, die er genießt) Israel“. Hassibisch wird das erklärt: Die Seele des Menschen steigt infolge der Lösung vom Körper beim Tode nach oben und hurrt im Paradiese ihres Leibes, der bei der Auferstehung in der massifischen Zeit verflärt werden wird, am sich mit ihm wieder zu vereinigen; so wartet „die Seele“ der Speise auf die Wiedervereinigung mit ihrem Leibe (mit dem Stofflichen der Speise).

Die Seele der Speise ist das Wort Gottes, durch das die betreffende Speise geschaffen ward. Dadurch, daß der Fromme einen Segen über der Speise spricht und beim Verzehren an die Mitherevereinigung der Getreuten denkt, überfließt er das Stoffliche der Speise, so daß ihre „Seele“, nämlich das Gotteswort, sich mit ihm wieder vereinigen kann. Ekklesiä Thora 76 u. d. Diese Worte, welche die Speise zu Gott führen, sind die heiligsten Worte des Judentums. — Aber die Speisung erinnert an die essenzielle und mannigfaltige Aufzählung. — Über die essenzielle Frömmigkeit der Saddaischen vgl. Mothak, Abschnitt über die Buße, Buchstabe 29; Schar Schudim, Kap. 5 u. d.; Sefer Chafschidim, Abschn. 19; Chofot Hallelbachoth, Abschnitt 5, Kap. 6, 7, 9 und Vor Mer vorbach II, S. 13—15. — Einige Fromme, die ihr Leben in labdailifcher Weise mit Fasten und Selbstkasteien zubrachten, kamen zu Weichheit mit der Frage: „Wie sollen wir mit Gott anbeten? Was sollen wir tun, um ewiges Leben zu haben?“ In alten Zeiten gab es Fromme, die fasteten von Sabbat zu Sabbat. Deine Jünger aber sagen, es sei eine Sünde, sich selbst zu kasteien. Was sagst du dazu?“ (Wie erinnert diese Frage an die Fragen der Jünger Jesu an ihren Meister?) Da antwortete Weichheit: „Ich bin in diese Welt gekommen, um meinem jüdischen Volke einen neuen Weg zu zeigen, wie man nämlich Gott, Israel und die Tora lieben soll in Freude und ohne Selbstkasteiung.“ „Denn das Licht des neuen Weges erglänzt“, fährt ein Chafschid, „pflegen die Frommen, besonders im Monate Elul, sich in ihre Kammern einzuschließen und streng zu fasten. Nun, obwohl Gott auf das Herz schaut und alles, was man um Gottes willen von Herzen tut, Gott wohl gefällt: dieses Fasten und fortwährende Trauern über die Sünden ist nichts Wesentliches in der Frömmigkeit; sondern das wahre geistliche Leben muß darin bestehen, daß man die Menschen liebt, sich mit den Frommen vereinigt und besonders sich den Zaddikim nähert, um von ihnen zu lernen.“

a Roma 860: „Groß ist die Buße; denn sie bringt die Erlösung“. — Es gibt zwei Arten Befehlgebungen. Die eine ist eine Herzensbefehlgebung Israels zu Gott, ohne die die messianische Erlösung verfehrt wird; die andere Befehlgebungen wird Gott selbst an Israel vollziehen nach dem Kommen des Messias. Tora Dr 29 unten.

Dr. 29 unten.

und Quelle zurückschöpfen. Die Seele war ursprünglich mit dem Wande des Lebens, mit Gott selbst, verbunden, stieg dann von ihrem Ehrenplatze herunter, in sich in dieser fasslichen Welt mit einem sinnlichen Leibe umhüllen zu lassen, um ihrer geistlichen Erkenntniſſe beraubt (und durch Zeit und Raum. Wenn jemanden diese Enge drückt, daß er aus Ägypten (Meyneim) umherzogen auf Aegypten (Enge) befreit werden möchte und von Gefangen (Enge) entlassen wird, seine Seele dem unendlichen Gotteseichte anzuverwandeln, so tut er wahrhaftig Buße. — Israel wird in der Heiligen Geistes sters mit einem Aeltern (Enge) verglichen. Der Weinstock verunbildlich nach haßlicher Anweisung stode verglichen. Die einzelnen Trauben sind die individuellen Seelen; die Seelen Gesamtheit. Die einzelnen Seelenpunkte enthält etwas von dem, was der Wein verunbildlich, nämlich die Freude, die aus der vorerwähnten Liebe kommt, wie sie im Aeltern (Enge) enthalten ist.

herjen jedes Israeliten enthalten ist. Der Wein ist in der Traube, diese Rebe in der Seele verborgen. Der Wein tritt erst dann in die Erscheinung, wenn die Trauben gepresst und von ihren Schalen befreit werden; so kann die Liebe zu Gott erst dann offenbart werden, wenn man sich pressen läßt, d. h. wenn man demütig geworden ist, wenn die Schale (die Hülle des Herzens) entfernt ist; denn wenn man sich auch nicht durch tadelhafte Tugenden verunreinigt hat, ist man doch unbefruchteter Herzens, so lange eine Scheidewand zwischen uns und der vollen Offenbarung Gottes an unsere Seele steht. Zora Dr 65; vgl. ebd. 44: „Ein Beförderer kann auch ein Mensch sein, der nicht eigentliche Sünden beging, sondern über seine Gottesfurcht in Verwirrung geriet“.

⁸ Jggereth Hachischschuba (Zania) Kap. 7; Zora Dr 39; 51; Ziffute Zhora 52 u. d.

⁹ Ebd. zu 5. Mo. 122; Naja Meschma (Sohar II) 227b.

¹⁰ Zania Kap. 25: „So wie Menschen lachen und sich freuen, wenn sie über einen Sünder, der Buße tut, so lacht und freut man sich oben im Himmel über einen Sünder, der Buße tut; denn man sieht darin das Zustandekommen eines außergewöhnlichen Ereignisses; nämlich daß das Böse in Gutes, das Stille in Eises, das Ungütige in Gütiges umgewandelt wird. Aber die volle Freude im Himmel über diese Umwandlung kommt erst in den Tagen des Messias. Zora Dr 46. Darüber, daß die Heiden sich in den Tagen des Messias bekehren werden, wird man sich aus demselben Grunde im Himmel freuen; denn das ist der Hauptzweck des Kommens des Messias, daß man sich oben und unten freue über die Überwindung des Satans und die Umwandlung der Finsternis in Licht. Deshalb heißt im Talmud, daß man im künftigen Weltalter nicht zu Abraham, sondern zu Isaac sagen wird: „Du bist unser Vater!“ Denn der Zweck des Heruntersteigens der Seele in den Körper, wie auch der Verdammung Israels, ja aller Not und aller Leiden ist, daß man die Tassufte (Isaac von ischak „lachen“) des Lachens und der Freude erreiche. Zora Dr 48. — Der Sünder, in dessen Seele das Licht des göttlichen Geistes erloschen ist, weil es an Dacht und Hah seht (Zora = Dacht, gute Werte = Hah; vgl. 8 8), ist größer als der Gerechte, wenn er Buße tut. Er erhöht sich nämlich über Zeit und Raum, weil er in sich selbst nichts besitzt, was geistliches Leben in ihm erwecken könnte. Deshalb schlägt er an den ewigen Geist (der Geis verflucht die Unbarmherzigkeit Gottes, vgl. oben); d. h. er wirft sich ganz in die Arme Gottes. Man betet ja an den Wüstagen, daß Gott ein „neues Licht“ über Israel leuchten lasse, d. h. ein Licht aus dem Urlicht; vgl. Ziffute Zora 52; Ziffute Zhora zu 4. Mo. 28; Sohars I, 129b. An der letzten Stelle wird der Grund angegeben, warum es im Talmud heißt, daß dort, wo die bekehrten Sünder stehen, sogar die vollkommenen Gerechten nicht stehen können: sie stehen nämlich „mit mehr Herzensliebe und mit mächtiger Kraft die Gottesliebe herunter“. — Epinoja sagt im Tractatus theologico-politicus S. 164: Qui autem hoc firmiter credit, videlicet: Deum ex misericordia et gratia, qua omnia dirigit, hominum peccata condonare, et hac de causa in dei amore;

magis incenditur...“, so braucht nicht angenommen zu werden, daß er dies aus dem Neuen Testament lernte; höchstwahrscheinlich hat er es aus Erescas' Werk Dr Abonaj (S. 64d). Schon M. Josi (Beiträge zur Geschichte der Philosophie) hat das Verhältnis Epinojas zu Erescas nachgewiesen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß nicht nur das grundlegende Werk Epinojas, die Ziffute, von Erescas abhängig ist (obwohl es seinen Namen nur einmal nennt). Ich gebe die Stelle bei Erescas in Übersetzung wieder: „Es ist nach der heiligen Schrift, wie nach der Überlieferung, eine Gnade Gottes, daß er sich des Sünders annimmt... Der Grund ist, daß die Kraft, die im Menschen wirkt, um seinen Willen Gott untertänig zu machen, stärker sein muß in einem gegen die Sünde kämpfenden Menschen, als in einem, der diesen Kampf nicht zu bestehen hat; der erstere, der diese Kraft am meisten verspürt, hat folglich mehr Abhängigkeit an Gott und mehr Liebe zu ihm, als der zweite“. Vgl. dazu das Wort des Herrn über die Sünderin Mt. 7, 47.

¹¹ Jggereth Hachischschuba Kap. 7; Zania 31 u. d.

¹² Ziffute Zhora zu 4. Mo. 145—149 u. d. — Vor jeder Gesegensübung soll man zuerst daran denken, wie ferne man Gott ist infolge Weltverunreinlichkeit. Zora Dr 43. Die Buße besteht wesentlich in der Sehnsucht darnach, daß Gott sein Ansehen über uns leuchten lasse, d. h. daß sein Verhältnis zu uns das Verhältnis einer Persönlichkeit zur anderen sei, aus dem Innern seines Willens komme; nicht so, wie wenn jemand seinem Feinde, den er haßt und nicht ansehn möchte, eine Gabe hinter seinem Rücken zuwirft, weil er es nicht mit Freuden tun kann. In der Buße sehen wir uns darnach, daß Gott aus der Tiefe seines Personenlebens uns erkenne, erfasse und beeinflusse. Ziffute Zhora zu 3. Mo. 52 u. d.

¹³ Über die jüdische Gebetsordnung vgl. besonders das schöne Werk von Schozen, Der jüdische Gottesdienst, 1913.

¹⁴ „Hineinstreten in Gott und aufsteigen aus ihm“ ist ein Gedanke, der nicht nur bei den deutschen Mystikern häufig begegnet, sondern auch bei den jüdischen in unentlegenen Variationen wiederholt wird. Vgl. Paulus (4. B. Kap. 6, 4) und den Mystikerglauben an sterbende und auferstehende -Götter; dazu oben § 6.

¹⁵ Vgl. besonders Schoar Hachischschuba (Ber.) Einleitung. — Der höhere priester mußte am Versöhnungstage das Allerheiligste in weißer Kleidung gewandern betreten. Chassidisch wird das gedeutet. Die weiße Farbe unterstreicht sich von allen anderen Farben dadurch, daß sie eine substantielle Farbe ist (1). Es soll die Vergabung Gottes darstellen, die unabhängig ist von des Menschen Tugend und Verdienst. Aus keinen sollen die Kleider deshalb sein, weil das keinen aus einer Pflanzenartung stammt, deren Samenform nur einen Samen hervorbringt (vgl. Ezech. 18a; Sohars I, 277a; II, 239a). Wenn dann der Hohepriester im Allerheiligsten ist, an der Stätte der Einheit Gottes, soll er die Vergabung Gottes als eine vorzeitliche, von den Menschen und ihren Werken unabhängige, fälschlich darstellende darstellen. Ziffute Zhora 55—57; vgl. auch 43

und 118: Die sündervergebende Liebe Gottes fließt aus dem „Willen aller Willen“ Gottes, d. h. aus der innersten Sphäre des Gottesherzens, die über dem Willen Gottes steht, der sich im Gesche offenbart. Dieser „Wille aller Willen“ (denn betont Darwin) wird sich besonders in der messianischen Zeit offenbaren.

¹⁵ Vgl. besonders Schaar Hachschschaba, Einl. S. 1.

¹⁶ Ebd. S. 2.

¹⁷ Ebd.: S. 2. — Lehrreich ist, was ein Chasid (Kistute Khamal 11b) über das prophetische Wort „Ich, ich bin es, der keine Missetaten ausübt um weinzuwillen“ sagt: Wenn ein Würdenträger mit seinen Erben den königlichen Palast betritt, vertritt er da gleichsam den König. So ist es auch mit dem Sünder, der Buße tut: auch er trägt einen Erben, nämlich das Gottesbild in sich, und es ist Gott selbst in ihm, der ihn zur Buße treibt. Dennoch steht es Gott in seiner Liebe so an, als ob sich der Mensch aus sich selbst heraus zur Buße bewegen fühle. Vgl. auch Schaar Hachschschaba S. 6 ff. und das paulinische Wort über das Wollen und Vollbringen Phil. 2, 12f.

¹⁸ Hieres. Vgl. besonders Schaar Hachschschaba S. 1. — Sora Dr 44: „Wie die Sonne am Mittag die Helligkeit der Erde an sich zieht, so werden auch, im geistlichen Sinne, alle verstreuten Funken von der geistlichen Sonne nach oben gezogen. Diese Sonne stellt ein übernatürlich großes Licht dar“. Vgl. Mt. 12, 30: „Wer nicht mit mir sammelt, der gestreut“.

¹⁹ Man denkt bei diesem oft wiederkehrenden Gedanken an die „Majestät“, an die im Universum verstreuten, der Erschöpfung harrenden Lichtteile unwillkürlich an den „Jesus patibilis“ der Manichäer.

²⁰ S. 2. S. 31: 32.

²¹ Schabb. 152b: „Die Seelen der Gerechten sind verborgen unter dem Thron der Herrlichkeit, und die Seelen der Gottlosen treten herum und haben keine Ruhe“.

²² Rab Hijašafar S. 17 (Ausgabe Milano). Überhaupt ist der Zaddik für den Menschen, was die Seele für den Körper ist. Der Zaddik ist auch der Knecht Gottes. Er befreit die heiligen Funken; er ist die lebendige Sora. (Vgl. den Diogenesbrief 6, 1: Was die Seele im Körper ist, sind die Christen in der Welt.) — Im Zusammenhänge damit berührt sich die Frage, welchen Eindruck die evangelische Schilderung des Lebens Jesu auf einen chasidischen Juden machen würde, für den der Zaddik wirklich Vermittler ist zwischen Gott und seiner Seele. Nun, was hat eigentlich Petrus getrieben zu seinem Bekenntnis bei Escharea Philippi? Unter den vielen lebendigen Ursachen steht eine über allen: es war der Götzeindruck, den Jesus auf ihn machte; die Seite der Person Jesu, die jeden frommen Juden zu allen Zeiten anziehen mußte, nämlich die hohe spirituelle geistliche Predigt von Reiche Gottes, die herrlichen Gedanken über Gott, Welt und Menschenfeste; die Harmonie der Gedanken mit den Taten. Die tätige Verknüpfung mit dem Meister brachte in Petrus Liebe zu Jesus hervor und ein Vertrauen, das ihn weiter führte: auch wenn der Meister ihn in unbekannter

Gegenden führen würde, könnte er sich ihm unbedingt anvertrauen. Derselbe Glaube, der Petrus sagen ließ „Wenn du es bist, laß mich aber das Wasser zu dir kommen“ (Mt. 14, 28), machte seinen Geist auch für den Zeit der Lehe Jesu empfänglich, der für den Juden ein Stein des Anstoßes ist: für seine Aussagen über sein Verhältnis zu Gott. Ohne Zweifel war hier zuerst auch ein großer Anstoß für Petrus; aber er entschloß sich doch endlich zu seinem Bekenntnis. Ein chasidischer Leser des Neuen Testaments würde sicherlich fühlen, daß Christus von Anfang an darauf hinarbeitete, daß er deswegen selbst verstanden worden ist für die Folgen, die daraus für das apostolische Zeitalter entsanden. Wenn man Jesus als Messias annahm, ward er sofort Objekt der frommen Verehrung. Gewiss bedeutete der Messias für die ersten Jünger noch nicht das „fleischgewordene Wort“, aber die Apostel fühlten schon sein Werden.

²³ Rab Hijašafar S. 18.

²⁴ Ebd.: vgl. Schar Hijašafar.

²⁵ Vgl. auch Sora S. 92b.

¹ Kistute Amorit S. 20; 55: Deswegen wird der Hochmut mit Eöhnen dienst verglichen (vgl. § 6); denn das Wesen des Eöhnenbleibes besteht im Farsichtswollen, und dadurch trennt man sich von Gott und seiner Heiligkeit; Gott kann ja nur da wohnen, wo „Eitmal Heiligkeit“ ist, d. h. wo man sich als Reines und Gott als Alles ansetzt. Im Schar heißen die hochmütigen „Berge der Trennung“; vgl. Sora Dr zu 1. Mo. S. 7. — Auch in der Engelwelt gibt es ein Wissen vom Hören; deshalb der Ausdruck 1. Mo. 3, 22 „siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns, und weiß das Gute und das Böse“. Für die himmlischen Wesen aber ist das Böse vom Guten getrennt, und da ihr Wissen kein weltliches Erkennen ist (Sora wird an dieser Stelle nicht mit Erkennen, sondern mit Wissen übersetzt), gibt es für sie keine Gefahr, daß sie sich etwa vom Hören beherrschten lassen. Der Mensch dagegen, dessen Wissen um eine Sache zum Erkennen der Sache führt, ist in Gefahr, daß er das Böse in sich aufnimmt (vgl. § 1). Deswegen sollte er vom Raume der Erkenntnis nicht genießen, damit er überhaupt vom Dasein des Hören nichts erfahre und in den gefährlichen Kampf mit dem Hören nicht eintritt brauche. Nach seinem Falle aber, da er sich einmal zum Genusse der verbotenen Frucht verführen ließ, wollte Gott wenigstens lieblos verurteilen, daß der abgefallene Mensch vom Raume des Lebens geniesse; dann würde das Böse in ihm verewigt worden sein. Gott setzte somit der Sünde und dem Tode eine Schranke, so daß beide durch den Messias einmal besiegt werden. Hätte Adam nicht gesündigt, so wären die in der Welt verstreuten göstlichen Funken ohne menschlichen Kampf, nur durch die Güte des göstlichen Lichtes im Menschen, von ihm wie von einem Magneten angezogen und gesammelt worden. Der Leib des Menschen wäre dann nicht, wie jetzt, ein Sammelpunkt der trennenden Elemente, sondern ein Gefäß der Gottähnlichkeit. Sora Dr 15–17 u. 8, 1. vgl. Schar Hamaeroth 7ff.

anhang. 1: Revertit.

• Lora Dr 11 u. d. Es gibt zweierlei Wasser: unteres und oberes. Das obere legere verflüchtigt das Himmelswasser des Gottesgeistes, der geistlichen Freude; das untere Wasser benutzt die Sclaffen des Fleisches, die Freude, die der Mensch an den Dingen dieser Welt hat. „Das untere Wasser weinet“ bedeutet also, daß die creatürliche Freude nur eine Schreite der göttlichen ist, und die Seele allein beständige Freude in Gott hin; 1. B. die Affluente Thora zu 5. Mo. S. 21 f. Wenn es vom ewiglichen Tempel heißt, so wird das Wasser vom Hause Gottes ausgeht und alles heilt (Eg. 47. 1—13), so wird dies so verstanden: auch das niedere, creatürliche Wasser wird in der messias müssigen Zeit vom Geiste Gottes berührt und geheiligt werden; ebd. S. 22. Über das „untere Wasser“ sgl. auch Gen. II. 5: 3: Als Gott das obere Wasser vom unteren trennte, wurde letzteres „weinetendes Wasser“ genannt; denn es weint wegen seiner Erniedrigung. Im christlichen Egoistismus wird diese Stelle auf die Seele bezogen: sie weint darüber, daß sie aus der Höhe in die Tiefe steigen mußte: „Ich möchte doch vor meinem Südtge sein!“ Besonders an den zehn Zehnagen (von Neujahr bis zum Versöhnungstage) soll der Mensch über seine Sünde und Gotteszorn weinen und Mitleid mit seiner Seele empfinden. Er muß streben, nach oben zu steigen, damit Gott am Versöhnungstage sich zu ihm herabläßt in sündenergebender Gnade. Wenn ein Mensch, der im Talle steht, mit seinem Freunde auf dem Berge zusammenkommen möchte, muß der eine hinauf, der andere hinuntersteigen: so muß der Mensch hungern und lechzen nach der Nähe Gottes; dann fließt sein Geist den Geist Gottes herunter, und die Vereinigung kommt zustande. Das Trompetenblasen an den Zehnagen deutet auf das Weinen der Seele. Affluente Thora zu 5. Mo. 110 (Hymnen über das Neuthe).

3. *Speisg.* — „Wie bei der Diene die genossene Speise zu Honig wird, so wird im Leben des Frommen alles Stoffliche und Sinnliche (zu Honig im geistlichen Sinne). . . Der Fromme kann so heilig werden, daß die Speise, die er isst, zum Lichte der Seelsuche wird, aus dem die Engel sich nähren.“ Vgl. Dr. Kacourus, anesicht von Hl. Jellin: Sachaltbuch 21.

Wie bemerkt, ist *Kelisa* „Schale“ im tabbalistischo-gemisslichen Schritte tume Gewandestück für „Sünde“. Die Schalen verbergen die heiligen Funken. Eschbacher Zebi wurde durch diese Auffassung zu dem Glauben verleitet, er (der Eschbacher) müsse sich, um die Erlösung zustande zu bringen, mit den Schalen vereinigeln, um die göttlichen Funken zu befreien. — Sogar die reinen Seelen sind von Schalen umhüllt, die die messianische Erlösung aufhalten. Der Messias kommt erst dann, wenn das Heilige vom Unheiligen, die göttlichen Funken von den Schalen getrennt werden. So müssen die Frommen in die Stätten der Sünde heruntersteigen, das Gute vom Bösen scheiden und die göttlichen Funken in ihrem Ursprung anerkennen. *Sava Dr* zu 1. Mo.; *Sefinath* Pamech zu 2. Mo. 6. 21; vgl. *Tanai* öfter; *Eschare* Aboda, Abschnitt 5 (18er Buße), Kap. 1. 3. — In diesem Sinne wird auch *Jesl. 43.24* verstanden: „Du hast mich abgemacht mit deinen Stunden, mich geplagt mit deinen Affektiven.“ Du hast

^a Hirtens: v. Schware Rhoda, Abschnitt 4, Kap. 29. S. § 1.
^e Rechenoneth Plaffim S. 8. — Es gibt Seelen, die aus sich nichts aus-
 sitzen lassen, die ihr Leben nach außen hin nicht ausbreiten können, die zwar
 im Leben in Gott führen, aber keinen Einfluß auf andere ausüben. Diese
 Seelen helfen im Aufgange an 1. Mo. 30, 42 „die Schwachen aber dem Laban“,
 „die Schwachen“. Es gibt aber auch Seelen, die Leben und Licht aus sich aus-
 strahlen: sie heißen, nach demselben Verse, „die Gebundenen“ (= die Starken).
 Das Wesen Abraham's i. B. war missionarische Wirksamkeit: er zog das Licht
 Gottes von oben nach unten, so daß auch die Heiden die Majestät Gottes
 erkennen konnten (Abraham als Verkündiger des einen lebendigen Gottes
 unter den Heiden öfters im salomonisch-rabbinischen Schrifttume). Nach der
 gegen war ein „Brunnenengraber“; er brachte, was unten in der Erde verborgen
 war, an die Oberfläche. — *Seele der Hirtens* (Heer) 60—66.

Ende: *Sphaeranthus* (Nron halbes) Abschnitt 3 Kap. 5. — Über die altnormanländische Anschauung vgl. besonders *Waldsch's Geschichte* (ed. Epstein in *Waldsch's Geschichte*, Teil I, Wien 1887; dazu *Waldsch's Geschichte*, Das 1. Buch, Wien 1887, 1. Aufl.).

Alle Leſament im Eigie des aut. Druks, 3. Imp.
8 Bfers; f. D. Schaar Huthora Behammigwoth in Schaare Aboda
Kup. 29—39.

cap. 29—39. Dieses Gleichnis vom Samenkorne wird in verschiedenen Fassungen von den Vätern mitgeteilt, oft auch als Bild für die Verkörperung des Gotteswortes in den äußeren Gehobten der Tora; obwohl das Korn stirbt, bringt das Licht des Wortes Gottes Früchte hervor. Vgl. Zora Dr zu I. Mo. 2. 10; Effraim Zora öfter (hier manchmal das Korn als Bild Israels; Israel muß sterben durch Leiden und Verbannung, um zu neuem Leben in der messianischen Zeit aufzuerstehen; vgl. Eschiel 37). S. auch Simeon Sammarovitch S. 10; Zora Dr zu 2. Mo. 125ff.; wie der Meißel den Samen ausstreut, daß er sich vermehre, so streut Gott Israel aus, daß dadurch Gottes Herrlichkeit vermehrt werde, aber zuerst muß der Same sterben, wenn Gott Freude an Israel haben soll. Vgl. auch Rabbi Jehuda Halevi. — Als „Sein“ kann kein neues „Sein“ entstehen, aus einem niedrigen Paradiese kein höheres; es sei denn, daß das Sein zuerst zum Nichtsein umgewandelt worden ist, wie das Samen „Sein“ entstehen, aus einem niedrigen Paradiese oder einer Engel eine Substanz. So steht es auch, wenn eine Menschenseele oder ein Engel eine

höhere Stufe der Gotteserkenntnis erreichen mochten, ¹⁰ *Echgar* *haurheffilla* (Weis) & 70. Wie bemerkt, wird auch die *Lora* öfters mit einem Samenforne verglichen. Im Samenforne wird die geistige Pflankkraft der Erde individualisirt und verfürpirt. Wenn man es in die Erde legt und darin versenken läßt, stirbt sein „Körper“; seine „Seele“ aber, die Pflankkraft, die in ihm emporsteigt, läßt sich in die allgemeine Pflankkraft der Erde auf und bringt viele Früchte hervor. So verfürpirt sich im Buchstaben der *Lora* die Weisheit Gottes und stirbt darin. Wenn die *Lora* aber von der

menschligen Seele aufgenommen wird und in ihr aufsteigt, bringt sie veredelte, fähigste geistliche Leben hervor. *Effute Thora* 79 und § 8 Anm. 1.

¹¹ *Schaar Hachschefilla* 71 ff. Der salubrielle Spruch von Noth und Jeder findet sich öfter; s. B. *Sanath* 208; Ab. di R. Nathan Kap. 47.

¹² *Schaar Hachschefilla* a. a. D.

¹³ *Schaar Aboda* (M. Hallen) *Abdign.* 4 Kap. 31—35; vgl. auch § 6.

¹⁴ öfter; vgl. *Lora De 27*; *Schaar Hachschefilla* S. 71 und Gen. R. Kap. 11.

¹⁵ *Schaar Hachschefilla* a. a. D. 36, „damit eine Menschenschöpfung zustande kommt“.

¹⁶ *Effute Thora* zu 5. Mo. S. 19; vgl. den ähnlichen Gedanken Kol. 1, 24.

¹⁷ öfter; vgl. *Effute Thora* zu 5. Mo. S. 14, 27, 75. — *Effute Thora* zum hohen Liede S. 8: „Das Licht der Profeten ist nichts im Vergleich mit der Offenbarung des Gotteslichtes in der messianischen Zeit“.

¹⁸ öfter. *Schaar Hachschefilla* a. a. D.; vgl. *Lora De* zu 1. Mo. S. 8:

In der messianischen Zeit, wenn Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft und die Erde nicht mehr als Scheidewand zwischen uns und Gott steht, wird es auch keinen Kampf gegen dunkle Mächte mehr geben; sondern alles wird ohne Hindernis von unten und ohne Kampf von oben herunterströmen.

¹⁹ *Schaar Hachschefilla* 57 ff. Ähnlich *De. Gal.* 26, 13: „Es genügt, zu erkennen und in Ruhe zu sein; denn die Säger (d. h. die, die Gottesgemeinschaft haben) stehen in Ruhe“. — Der folgende Gedanke findet sich im christlichen Schrifttum öfter. Vgl. *Schaar Aboda* (Nigun Hannechamoth) Kap. 32. —

Das jüdische Gebetbuch, wie überhaupt die ganze mittelalterliche Dichtung der Synagoge, spricht öfter die religiöse Wahrheit aus, daß wir uns die wahre Erlösung nicht durch eigene Gerechtigkeit erwerben können. Hier nur ein paar kleine Beispiele. „Von Liebe trank nach dir, Erlöser-Freund, ich mit das Herz. Nach dir allein schaut mein Auge aus; helle meinen Schmerz!“ (*Schaar Chafson*; vgl. *Sachs*, S. 106). Oder: „Wie soll ich meinem Schöpfer dienen, so lange ich noch ein Sünderknecht, ein Sklave meiner Lust bin? ... Entbist und nädend bin ich, ohne wahre Frömmigkeit (wörtlich: Laten); nur deine Gerechtigkeit ist mein Heil“ (*Schaar Chafson* Halle, *Diwan* II, 92). Oder: „Hilft du mit, wer kann mich zu Falle bringen? Hälst du mich gefesselt, wer läßt mich wieder?“ (derselbe im *Maasor Writ* eb. S. D. *Luzatto*). — Zur „Ernte“ in messianischer Zeit vgl. *De. 9, 37* und *Jo. 4, 35* ff. Vom christlichen Standpunkte aus würden derartige Worte im Munde Jesu die messianische Erfüllung andeuten.

II. Teil. Die Gedankenwelt eines chassidischen Niedergeborenen.

¹ *Wittkaja Radda* „das große Streitspiel“ ist der Titel des kurzen hebräischen Berichtes. Er stammt aus der Kältezeit des Chassidismus. Wenn der amerikanische Philosoph des Pragmatismus, Prof. James, mit dem Inhalt des Berichtes bekannt gewesen wäre, das den Leser bis zum letzten Augenblicke in Spannung hält, so hätte er ihm gewiß in seinem Buche „Varieties of

II. Die Gedankenwelt eines chassidischen Niedergeborenen. 101

religious experiences“ einen hervorragenden Platz geschenkt. Nun aber wird die Schrift meines Wissens nur von Grätz (Geschichte der Juden, Band IX, Anm. 2) erwähnt, obwohl sie doch mehr als irgend ein spekulatives oder legendäres Zeugnis chassidisch-chassidischer Nüchternheit den religiösen Schwärmern des Judentums zeigt. Denn das Werkchen enthält wenig Spekulation, auch nichts legendäres, sondern echtes religiöses Erleben. Das Streitspiel sprach fand 1785/86 statt. — Die Schrift wimmelt, wie die meisten chassidischen Arbeiten, von Druckfehlern; die Fülle von Abkürzungen, das Fehlen von Stellenangaben erschwert das Verständnis. — *Raddi Etsa* aus *Witna* lebte 1720—1797. Er ward durch den Titel „*Saon*“ von seinen Zeitgenossen geehrt und wird bis auf diesen Tag höchst in „der *Witna* *Saon*“ genannt. Unter seinen jüdischen Schülern (Zerstüht in beiden Talmuden, *Kosetia*, *Wschila*, *Etsa*, *Etsa*; Ausgabe des *Saon*; Erklärungen zu fast allen Büchern des Alten Testaments; hebräische Grammatik; topographische Beschreibung Palästinas) findet sich auch eine über Trigonometrie und Algebra. Obwohl selbst Anhänger der *Sabbala*, trat er den Chassidim gegenüber wie ein „*Saulus*“ auf. — *Raddi Etsa* ist aus Verdickung ist der Verfasser des chassidischen Werkes „*Schischah* *Levi*“.

² *De. 2, 17*.

³ *Jo. 9, 41*.

⁴ Jeder *Raddi* hat sein eigenes Verhältniß, wo die Chassidim sich besonders am Sabbat und an den hohen Festtagen zu versammeln pflegen. Der *Raddi* selbst sieht man dabei freilich nicht. Er befindet sich in seinem eigenen „*Strich*“. Über das Gemeinseinsleben der Chassidim vgl. die dichterischen Erklärungen von *Peres* (auch in deutscher Übersetzung, Leipzig, Insel-Verlag), die schönen Szenenansammlungen von *Martin Duber* und die Darstellung S. A. *Horodetzky* in *Dubers* Zeitschrift „*Der Jude*“ 1. und 2. Jahrgang.

⁵ An Sabbaten und Festtagen nehmen die Chassidim die „heilige Mahlzeit“ am Tische des *Raddi* ein. Während des Essens herrscht Schweigen. Zuweilen „sagt“ der *Raddi* „*Tora*“; d. h. er erklärt Bibelfstellen, die dem Tage entsprechen. Der *Raddi* kostet wenig von jedem Gange. Die „*Schewillim*“ (Feste) werden unter die Gäste verteilt. Den Tisch des *Raddi* nennen die Chassidim „*Altar Gottes*“, das Mahl „*Opfer Gottes*“. Indem der *Raddi* von den Speisen genießt, ist er der Hohepriester, der Gott das Opfer darbringt. Nach dem Mahle versammeln sich die Chassidim und verweilen in Gesprächen über ihren *Raddi*. Sie wägen jedes Wort, deuten jeden Witz, jeden Augenblick, den sie bemerken, und suchen den ganzen geheimnisvollen Inhalt ihrer Reden nachzutragen zu ergreifen. Während dieser Aussprache sitzen alle dicht beieinander; einer spricht, die anderen lauschen. Jeder unterscheidet zwischen Groß und Klein, Arm und Reich ist ungeschicklich. Auch die Chassidim, die allein oder in Begleitung ihres Mannes zum *Raddi* gewaltsam ist, darf in angemessener Entfernung sitzen und den heiligen Erklärungen lauschen. *Horodetzky* a. a. D. *Jo. 1, 39*; 13, 1 ff.

- ¹ Anspielung auf Jes. 44, 16.
² Anspielung auf 5. Mo. 4, 33.
³ Jesajim 50b; Psal. 23b; j. Sfarim 1, 5 u. 6.
⁴ Die nordfranzösischen Glossatoren des Salmons im 12. bis 14. Jahrhundert.
⁵ Esra 3, 3. Mo. 26, 3; Jer. 17b.
⁶ Bgl. Maimonides zu Sanhedrin 11.
⁷ Sarama = Intention; vgl. Jer. 31a. — Bgl. Aron Kallisch, Schaar Mada Mischna 4 Kap. 34: Wer sich mit der Lora beschäftigt, entwerdet um Götzen zu haben, oder nur wegen seines Berufs, zieht die Götzen herunter in die Finsternis und in den Todesgärten und umgibt sie mit eisernen Mauern, so daß er ihr nicht nahe kommen kann. Er gleicht einem Könige, der seinem Diener befiehlt, ihm eine köstliche Perle zu bringen; dieser umgibt sie mit einer Mauer, statt den Befehl auszuführen. Ein solcher Mensch kann nur durch innere Reue oder durch einen großen Gerechten gerettet werden.
⁸ Lev. 24, 2; Sotah 10a, 7.
⁹ Kol. 3, 3: Euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott.
¹⁰ Neharim 32b.
¹¹ Bgl. § 3; vgl. St. 14, 31—33; Eph. 6, 10—18.
¹² Bgl. § 7; dazu Jer. 31a; Sfarim 30a u. 6; auch Psal. 4, 4.
¹³ Tanya Kap. 26 und 27; St. 5, 4; St. 6, 21; 2. Kor. 7, 10.
¹⁴ Nach Lurja (1534—1572) aus Jerusalem war einer der Hauptbegründer der neuen Kabbala. In einem einsamen Hause in Ägypten am Nilufer lebend, soll er in nächtlichen Gesichten den Propheten Elias, der ihm die tiefsten Geheimnisse offenbarte, öfters gesicht haben. Er ging dann nach Safed in Obergaliläa, der Stadt der „Heiligen und Männer der Tat“, wo „die ganze Lust von unflüchtigen Gedanken getränkt“ war. Ein zweiähriger Aufenthalt dort genügte, ihn zum Mittelpunkt des berühmten Kabbalistentums zu machen. Er verarbeitete die jeharischen Gedankenkreise in ein System. Besonders betonte er, neben der Seelenwanderung, die „Seelenwanderung“: mit der Seele eines lebenden Menschen können eine oder zwei andere Seelen zu einer einzigen zusammenwachsen. „Von hier aus“ sagt Primas mit Recht (in seiner lehrreichen Studie über die jüdischen Messiasse nach Jesus Christus, Leipzig 1914), „begriffe man, wie Lurja und viele andere nach ihm glauben konnten, die Seele des Messias zu besitzen“ (S. 31 Anm. 4).
¹⁵ Bgl. Salomon Waimons Lebensgeschichte, 1792, 1, 222: „Es war lustig anzusehen, wie sie (die Chassidim) oft ihre Beinen durch allerhand seltsame Töne und posterielle Bewegungen (die als Drohungen und Schwärze gegen ihren Gegner, den Satan, der ihre Abnachts zu hören sich bemühte, anzusehen waren) unterwarfen, und wie sie sich dadurch so abarbeiteten, daß sie gemeinlich bei Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederfielen“. Bgl. Tanya Kap. 28.
¹⁶ Bgl. oben S. 72 Anm. 17.

- ²⁰ Jer. 9b; 25b; 26a.
²¹ Bgl. Jer. 32b.
²² Nirgend wird auch zwischen Gottes „Haus“ und „Palast“ unterschieden: den Palast bewohnt der König selbst; im Hause wohnen die Fürsten, die er manchmal besucht. Im Palaste ist die wesentliche Offenbarung der königlichen Größe und Majestät; niemand kann diese Größe betreten. Im Hause offenbart sich der König Fürsten und Dienern. So erkennen manche Menschen Gott, seine Größe und Majestät, nach seiner Offenbarung im „Hause“, d. h. im Weltall. Vertreter solcher Menschen ist Abraham. Andere erkennen Gott nach seiner Größe im „Palaste“, d. h. wie sie an sich ist, jenseits der Schöpfung. Isaac vergegenwärtigt diese Art Menschen. Es gibt aber auch eine kleine Anzahl Menschen, die ganz in Gottes Wesen aufgehen, unabhängig von seiner Größe und Majestät. Jakob ist der Vertreter dieser. Schaar Mada Mischna 3 Kap. 5; vgl. Sfarim über Ps. 5, 8: „Durch die Größe deiner Gnade will ich dein Haus betreten, will niederfallen in deinem heiligen Tempel“ usw.

Anhang.

I. Schriftliche Urteile über das Christentum.

Eine genaue Untersuchung der Polemik zwischen Juden und Christen von der nachapostolischen Zeit bis zur Gegenwart ist meines Erachtens für die theologische Wissenschaft sehr zu wünschen. Ich bringe nur einen Auschnitt. Alles in allem kann man das Urteil des überlieferungstreuen Chasidismus, wie nichtchassidischen Judentums über Jesus in die Worte des Salomons (Sfarim 43a) zusammenfassen: „Jesus hat Zauberei getrieben, hat Israel verführt und irre geleitet“ (vgl. St. 3, 22; Justus des Märtyrers Gespräch mit dem Juden Eryphon 69: „einen Zauberer nennen die Juden meinen Herrn“; Hieronymus, Ep. 45 an Icella, 1, 196 bei Vallart).

Dies Urteil ist veranlaßt durch Mangel an geschichtlichem Sinne und völlige Unkenntnis des neuwissenschaftlichen Christentums. Trotzdem kann man von vornherein annehmen, daß gerade für einen chassidischen Juden, nicht nur Bergpredigt oder Jakobusbrief, sondern auch jehannäische Schriften, wie Hebräerbrieft, verwandte Stellen erwarten, daß er, bewege man ihn nur, die Evangelien zu lesen, einen gewaltigen Eindruck von ihnen bekomme. Er würde erkennen, daß die Evangelien, um mit Hermann von Zeigel (Christentum und Kreuz, Eisenacher Vortrag, Berlin 1912) zu reden, allerdings „nicht Zeigeln“ (wie es auch bei den chassidischen Lebensbeschreibungen der großen Zaddikim meistens der Fall ist: der Griffel scheint beim Versuch, den fähigen Zug zu führen, abgebrochen; der Mangel der Darstellung wird durch die Unreife

barkeit des Darzustellenden ebenso hervorzuheben, wie die Unvergleichbarkeit durch den Mangel). Aber der Christ würde auch bemerken, daß Echtheit ein Erweis der Wahrheit ist und die Wahrheit ein Siegel der Echtheit. Daß Christus nicht der Schaffener eines Begriffs ist, noch die Darstellung seines Lebens in den Evangelien ein armseliger Versuch, Gedanken in einer Person zu sammeln. Daß hier vor uns steht, „was wir gehört, was wir gesehen mit unseren Augen, was wir gesamt und was unsere Hände betastet haben“: so wenig es auch war, weil das Ihr sein Wort nicht ganz erfüllen, das Auge nicht ganz die Erscheinung in sich schließen, die Hand nur stützend an das Geheimnis rühren konnte, an das Wort des Lebens, das zugleich selbst Leben ist.

Was die Urteile moderner Köpfe über das Christentum betrifft, so weisen sie mannigfaltige Schattierungen auf. So stimmt i. B. der hebräische Schriftsteller Ben-Sira (vgl. meine Ausgabe in „Satz auf Hoffnung“, 50. bis 55. Jahrg.: „Judentum und Christentum in der neuzeitlichen Literatur, Beiträge zur neueren Geschichte des Judentums“) nicht mit Ebnoljo überein, der in seinem „politisch-theologischen Traktat“ das neutestamentliche Christentum als einen wesentlichen Bestandteil der heiligen Schrift Israels betrachtet, also Jesus, Paulus und die anderen Apostel zusammen mit Moses und den Propheten erwähnt. Ben-Sira meint, man könne wohl das Neue Testament zum jüdischen Christentum, nicht aber zu Israels Bibel rechnen.

Er stellt sich selbst oft die Frage, worin eigentlich der große, tiefe Unterschied zwischen dem größten Teile des Alten Testaments, besonders des profetischen Christentums und des Evangeliums, auf der einen und den neutestamentlichen Büchern auf der anderen Seite bestehe. Daß ein Unterschied da ist, unterliege keinem Zweifel: wenn man von den Propheten zu den Evangelien übergehe, fühle man, daß man eine Welt verlassen habe und in eine andere eintrete. Doch sei zu spüren, daß dieser Unterschied nicht in diesem oder jenem Gedanken, sondern in dem allgemeinen Geiste bestehe, vor dem die beiden beherrscht sind. Die Stellung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriftsteller zur Außenwelt sei eine verschiedenartige; deshalb, wenn sie auch Gleiches aussprechen, bekomme es bei ihnen verschiedenartige Färbung.

Als ein wesentlicher Merkmal des Neuen Testaments bezeichnet Ben-Sira den „träumerischen Geist, der über ihm schwebt, und das mystische Dunkel, das über ihm lagert“. Aus dem Alten Testamente vernehmen wir die Stimme eines mächtigen, elementaren Geistes, aus dem Neuen die Stimme eines gedemüthigten Geistes, eine Stimme, die eigenartige Tiefe vernahmen läßt. Die Schriftsteller des Alten Testaments sind Männer, die aufrecht, mit weit geöffneten, nach oben gerichteten Augen daherschreiten; die Schriftsteller des Neuen Testaments blicken mit gebeugtem Haupte und halbgeschlossenen, nach innen gerichteten Augen; aber ihr Herz erhebt sich gen Himmel. Beim Lesen des Neuen Testaments bekommt man den Eindruck, als ob die Verfasser mit wachenden und träumenden Augen zugleich die Welt

betrachteten. Die graufame Wirklichkeit, die sie umgibt, ist für sie ein böser, betrübender Traum, der bald vergehen soll; der „große Traum“, der „Traum vom Reiche Gottes“, von dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, der Traum, den sie alle in ihrem Herzen tragen, ist für sie Wirklichkeit; nur Blinde sehen das nicht; nur Taube hören nicht diesen lauten Klageschlag. „Das Ende der Tage“, das die Propheten weissagen und in weiter Zukunft, in wolkenbedeckter Ferne sehen, ist für die Apostel gekommen, ist ganz in ihrer Nähe, daß man es mit Händen greifen kann. In den Tiefen ihrer Seele fühlen sie, daß „das Ende allen Geistes“ gekommen ist, daß Gott bald eine neue Welt mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde schaffen wird. Dies profetische, mystische Schauen ist all ihren Gedanken und Empfindungen, all ihrem Wirken und Hoffen aufgeprägt. Aus diesem Grunde, bekümpft Ben-Sira, kann man das Neue Testament dem Alten nicht gleichstellen.

Andererseits, meint er, unterliegt es keinem Zweifel, daß das neutestamentliche Christentum einen wesentlichen Bestandteil des jüdischen bildet und in diesem Sinne „ein Produkt jüdischen Geistes“ ist. Wir können mit genügender Klarheit den Übergang vom Alten Testament zum Neuen erkennen. Schon im zweiten Jesaja finden wir Worte, die ebenso gut in den Evangelien stehen könnten; ja, es scheint manchmal, als ob hier ihr eigentlicher Platz sei. Das gilt von Jes. 53, jenem wunderbaren Kapitel, das die Christen auf Jesus von Nazareth, die Juden auf den jüdischen Messias oder das ganze Volk Israel beziehen. Wie nahe ist der Geist dieses Kapitels mit dem Geiste des Evangeliums verwandt! Wie geschloß ist hier das Leben verfertigt: für die Heiligkeit des Ideals, der „Welterlösung“, leidet in harten Schmerzen der ausverwählte Einzelne, der verachtet und von Menschen verworfen ist, ein Mann der Schmerzen und mit Krankheit verkannt, der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird und wie ein Schaf, das vor seinem Scherer verstummt und seinen Mund nicht aufstut; er ist aber um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünden willen erschlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Welche Ausdrücke, welche Wortbilder, welche Farben braucht der Prophet, um seine Gedanken und Empfindungen auszudrücken! Ähnliches gilt vom Buche Daniel, dieser wunderbaren Schrift mit ihren geheimnisvollen, verlegenen Stellen, mit ihren Rätseln und dunklen Aussprüchen über „den Menschensohn, der in den Wolken des Himmels kommt“, und über das Reich der Zukunft, „das für alle Ewigkeiten bestehen wird“. Solche und ähnliche Stellen tugen zur Entwicklung christlicher Gedanken unter den Juden bei. Mit ihnen eine Reihe apokrypher Schriften, in denen wir deutlich die gerade Linie verfolgen, die vom Alten zum Neuen Testamente führt: da entwickeln sich geschichtlich und psychologisch die verschiedenen Begriffe und Anschauungen, die im Laufe der Zeit neu gestaltet und verändert wurden, bis sie die evangelische Gestalt bekamen. Aus diesem Grunde muß man das Neue Testament als einen Teil des Christentums Israels, als ein Ereignis jüdischen Geistes beurteilen. Es ist

leicht, mit manchen jüdischen Schriftstellern dogmatisch zu behaupten: das Christentum und ähnliche Erscheinungen in der jüdischen Geschichte seien die Folge einer inneren Krankheit im Organismus des Volkes. Aber eine solche Aussage enthält und erklärt nichts. Es gibt auch zwischen der salomonischen Haggada (und besonders zwischen dem arabisch-spanischen jüdischen Schriftstume) einerseits und dem alten Testament andererseits einen tiefen Unterschied; doch wird niemand behaupten, daß die Haggada nicht zum jüdischen Christentum gehöre: „Daß wir tatsächlich sehen, wie das Evangelium mit Gewalt aus unserem Christentum entfernt ward und uns fremdartig erscheint, hat jedenfalls seinen Grund nicht, wie manche Juden meinen, darin, daß der jüdische Volksorganismus diese innere Krankheit überwand“.

Den inneren Unterschied zwischen Judentum und Christentum sieht Ben-Zionel darin, daß „das geschichtliche Judentum die Religion des Gesetzes (tätiger: der Gesetze), dagegen das Urchristentum die Religion des idealen Imperativs ist“. Für Ben-Zionel ist dieser Unterschied so handgreiflich, daß er es nicht versteht, warum man ihn jüdischerseits nicht einsehen will. Trotz allem Schine der Wissenschaftlichkeit sei es den Apologeten des Judentums nicht gelungen, die Bezeichnung des Judentums als einer Gesetzesreligion zu überlegen. Was ist der Unterschied zwischen Gesetz und „idealem Imperativ“? Das Gesetz ist nicht etwas, was unserem inneren Streben ohne weiteres entspricht; sondern es kommt an uns heran und fordert Erfüllung, ohne auf unsere innere Verfassung Rücksicht zu nehmen. Anders der ideale Imperativ. Er ist ein regulativer Grundsatze, ein Wegweiser in der Wüste des Lebens, ein Leuchturm, nach dem der Mensch in der Verandung des Lebens sehnsüchtig blickt. In seiner mangellosen Vollkommenheit ist er nur für eine ausserwählte Minderheit bestimmt. Der Unterschied von Gesetz und Ideal ist nun zugleich der Unterschied von Judentum und Christentum. Was man Lora „Gesetz“ oder „Lehre“ übertragen, der Unterschied ist nicht groß (jedoch falls nicht so groß, wie i. B. der kürzlich veröffentlichte Philosoph und Apologet des Judentums, Prof. Hermann Cohen in Marburg, meint). Den Mittelpunkt des Judentums bildet das Gesetz. Alles wird ihm angepaßt. Was sich nicht anpassen läßt, wird zurückgeschoben. Notwendig folgt daraus die Betonung der äußeren Seite der Religion. Wenn man nicht auf halbem Wege stehen bleiben will, muß aus dem Gesetze des Moses ein Schulgesetz (Gesetzesförmigkeit) entstehen. Das geschichtliche Judentum konnte somit keine absoluten Ideale aufstellen. Das Gesetz mußte Mittelpunkt werden, zumal da das Judentum eine Verbindung religiöser und weltlicher Bestandteile ist. Anders ist es mit dem Christentum. Es ist die Religion der unendlichen idealen Forderung. Dabei sind die idealen Forderungen des Christentums keine Gesetze; wären sie Gesetze, so müßten sie zur Abfurbität führen. Als ideale Forderung habe i. B. die christliche Feindesliebe unendlich hohen, erzieherischen Wert gegenüber der angebotenen Selbstsucht. Ja, in der christlichen Ethik ist die einzige Möglichkeit gegeben, die Selbstsucht zu be-

kämpfen (so urteilt Ben-Zionel im Gegensatz zu Achad Ha'am, der meint, durch die christliche Ethik würde die absolute Gerechtigkeit vernichtet; Ben-Zionel macht dagegen geltend, daß der Verlust der Selbsterhaltung vor jener Folge bewahre).

Mit Epinoja ist sich Ben-Zionel übrigens dessen gewiß, daß „Gott Israel wieder erwachen wird, wenn es sich innerlich wird erneuern lassen“. Anders Achad Ha'am, der Führer der sog. geistigen Zionisten. Er kann nicht begreifen, daß man in der jüdischen Welt (soviel Antisemitismus für das Christentum bezeugt, daß ein selbstbewußter Jude sich für das Christentum begeistern kann) so trübe eine Zeit (sogar gegen Ben-Zionel, Horowitz, Brenner, Glucke, Montefiore auf, die das Christentum ernst nehmen; mittelbar auch gegen meine hebräische Schriftstellerische Tätigkeit). Er ist gegen alle Versuche, die das Christentum mit dem Judentum zu verbinden, wie es kam, daß das Judentum abseits von der großen Welt geboren wurde, abseits gedieh und sich entwickelte, von der Welt nicht verstanden und darum auch nicht geliebt. Der Geschichts-wissenschaft gelang es noch nicht, begrifflich zu machen, wie es kam, daß innerhalb eines kleinen Volkes in einem Winkel von Westasien eine eigenartige religiöse und sittliche Weltanschauung geboren wurde, die auf die ganze Welt einen tiefgehenden, ungeschwächten Einfluß ausübte: ohne die Welt zu be-zwingen, aber auch ohne von ihr bezwungen zu werden. Allen Erklärungen zum Trotz bleibt diese Erscheinung noch immer ein großes Rätsel. Doch, meint Achad Ha'am, hat jeder echte Jude das lebendige Bewußtsein, daß im Geiste des jüdischen Volkes ein Etwas verborgen ist, das man nicht in bestimmten Verträgen, demzufolge jedoch das jüdische Volk in die Höhe gebracht wurde: dadurch wurde das Judentum auf jenen Grundlagen aufgebaut, um dertwillen beide, Juden und Judentum, bis auf den heutigen Tag „ab-seits“ stehen, ohne sich aufzugeben umstände und willens zu sein.

Der Grundzug des Judentums, der es von allen anderen Religionen unterscheidet, ist nach Achad Ha'am seine ensichene Neigung, die religiöse und sittliche Erkenntnis über alle sinnlich wahrnehmbare, begrenzte Gestalt zu erheben und sie unmittelbar an ein abstraktes Ideal anzuschließen, das in keinem Maße anschaulich ist. Das Judentum hängt an seiner Persönlichkeit, soll der Mensch sich stets vor Augen halten. Ein Erdensohn, sei er noch so voll-kommen, ist nicht frei von Mängeln und Sünden und kann vor dem frommen Bewußtsein, das zur Urquelle der Vollkommenheit strebt, nicht als Ideal bestehen. Moses fand seiner Sünden wegen, wie jeder Mensch; er war der Sendbote Gottes, dessen Lora er übermittelte; aber seine Persönlichkeit wurde nicht mit dem Kern der Religion verschmolzen. Darum fanden es die Nach-kommen (Gen. 21b). Von den anderen Propheten braucht nicht erst gesagt zu werden, daß ihre individuellen Gestalten nicht mit dem Wesen des Judentums

tums verknüpft sind. Von den größten unter ihnen, Amos, Hosea, Jesaja, wissen wir nicht einmal genau, wer und was sie waren. Ihre persönlichen Gesalten sind verschwunden wie Schatten; nur ihre Worte sind bewahrt worden von Geschlecht zu Geschlecht, weil es nicht ihre Worte waren, sondern Worte Gottes. Und die Bedeutung der in fernster Zukunft erwarteten messianischen Zeit beschärfte die Gedanken der Weisen Israels mehr, als der Messias selbst. Diese Grundeigenschaft des Judentums war nach Akhad Haam vielleicht das Haupthindernis, das seiner Verbreitung über die Welt im Wege stand. Es fällt der menschlichen Natur im allgemeinen schwer, an einem abstrakten Ideale, das den Sinnen unfaßbar ist, Genüge zu finden; das Herz anhängt sich leichter, wenn es sich einem Menschen zuwendet. Vor dem Siege des Christentums beschuldigten die Griechen und Römer die Juden der Gottlosigkeit; denn ein Gott, den man nicht in Menschengestalt anschauen konnte, galt ihnen nicht als Gott. Als aber die Zeit kam, da der Gott Israels der Gott aller Völker wurde, konnten diese gleichfalls seine Herrschaft nicht auf sich nehmen, ohne ihm ein Ideal in Menschengestalt hinzuzufügen, um einem tiefen Bedürfnisse des Menschenherzens Befriedigung zu gewähren.

Deshalb meint Akhad Haam: solange das jüdische Volk sich in seinem inneren Wesen nicht wandelt und nicht ein ganz anderes wird, ist ihm unmöglich, von einem Dunge wie dem Neuen Testament sich religiös leiten zu lassen, einem Dunge, das zum Gegenstande religiöser Hingabe und ständiger Nachfolge nicht „die abstrakte Gottheit“ allein erhebt, sondern in erster Reihe „einen sterblichen Menschen“, einen Weisgeborenen, einerlei, ob er als Gottes Sohn, Messias oder Prophet bezeichnet wird. Das jüdische Volk kann nicht Worte eines Menschen, „der in seinem eigenen Namen spricht“, mit frommer Verehrung als Wort Gottes entgegen nehmen. Es heißt im Neuen Testament nicht: „Also spricht Gott“, sondern: „Ich aber sage euch!“ Dieses „Ich“ allein genügt, die Juden für alle Zeiten vom Evangelium fern zu halten. Wenn ein Jude wie Montefiore (vgl. über ihn meinen Aufsatz im Jahrbuch der jüdischen Missionskonferenz für das Jahr 1913) mit großem Schwunge von der religiösen Erhebung spricht, die aus der Hingabe an Jesus folgt, wenn man es seinen Worten anmerkt, daß er das ganze jüdische Volk aus diesem Duelle trinten lassen will, so beschuldigt Akhad Haam ihn und seine Gefinnungsgenossen der Entfremdung vom wahren Judentume. „Heilig sollt ihr sein; denn heilig bin ich, der Herr, euer Gott“; das ist Judentum; aber: „heilig sollt ihr sein; denn heilig ist der Messias oder Prophet“, das mag vielleicht anderen Vätern die Herzen erheben, aber nicht den Juden. Nicht umsonst legten die Rabbinen Gott das Bede Wort „der Heilige, gebenedeiet sei er“ zu; denn das Judentum hat keinen anderen absoluten Heiligen, als den einzigen Gott.

Diese Grundneigung des Judentums, sich in Grömmigkeit und Glühbarkeit über jede sinnlich greifbare Gestalt zu erheben, offenbart sich nach Akhad Haam nicht nur in betreff des Ideals, sondern auch im Hinblick auf das stiftliche religiöse Ziel. Das Judentum erblickt nämlich sein Ziel nicht in der Erschöpfung

des Einzelmenschen, sondern in dem Heil und der Vollkommenheit der Völkergesamtheit, am Ende der gesamten Menschheit. Gewiß steht das persönliche Seelenheil dem Herzen der meisten Menschen näher, ist eher geeignet, ihre Phantasie zu entflammen und ihren Willen anspornen, daß man der Völkertommenheit nachstrebt. Wenn das Judentum, im Gegensatz zu anderen Religionen, der allgemeinen Erschöpfung vor der persönlichen den Vorrang gibt, so nur deshalb, weil auch hierin die Neigung zur Abstraktion, zum Gemäßen, jedes sinnlich greifbaren Bildes sich offenbart, die Religion, die eine Grund-eigenschaft der jüdischen Seele ausmacht. Solange das jüdische Volk nicht sein Wesen einbüßt, kann es keine besondere Liebe zum Evangelium empfinden, da dieses „auf dem Streben nach persönlichem Seelenheile und individueller Erschöpfung allein (!) sich aufbaut“.

Akhad Haam behauptet darin stimmt er mit Montefiore überein, daß eine jüdische Auslegung des Neuen Testaments in unserer Zeit eine Notwendigkeit sei. Stärker als je werden die Juden gegenwärtig von der allgemeinen Kultur beeinflusst, und es ist daher mehr als je für sie wichtig, die in ihr enthaltenen christlichen Elemente herauszuerkennen und zu ihnen Stellung zu nehmen.

Voltaire läßt in seinem „Dialogue du Douteur et de l'Adorateur“ (Dialogues Satiriques et Philosophiques, XI) den aufgestellten „Berehrer“ der Religion harte Worte gegen die Juden sprechen, die nach ihm die ungeschicktesten Affekten sind. Er bezeichnet ihre geistlichen Überlieferungen als allzu löbliche und abergläubisch. Der Zweifler erwidert: „Ich gebe zu, daß die jüdische Religion von Übergläubigen voll ist; aber Jesus, den du siehst, war doch auch Jude, hielt sich zur jüdischen Religion und beobachtete all ihre Satzungen.“ Darauf der „Berehrer“: „Ja, das ist auch das Eigentümliche dabei, daß er ein Jude war und daß seine Nachfolger keine sind...“ Voltaire zeichnet mit diesen Worten die allgemeinen Striche eines schweren und verwiderten Problems. Dieses Problem sucht z. B. Klausner in seinem gedrängte geschriebenen „Leben Jesu“ zu lösen (Jesus aus Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Heft I und II).

Jesus ward geboren, lebte und starb unter dem Volke Israel. Das ist unbestreitbare Tatsache. Doch ist das jüdische Volk als solches das einzige unter den Völkern, das vom Christentume selbst nichts wissen will. „Er kam in sein Eigentum; aber sein Eigentum nahm ihn nicht an.“ Was ist der Grund? Viele Juden und Christen wollen den Grund darin finden, daß das Christentum seit Paulus Christlich-Heidenisches aufnahm; dadurch wurde das jüdische, das im Christentume war, beinahe erstickt. Jedoch, meint Klausner, „wie der Baum, so sind auch seine Früchte“; von den Nachfolgern eines Meisters kann man gewisse Gesetze auf ihn selbst ziehen. Wenn also in den religiösen Grundanschauungen Jesu nichts enthalten wäre, was dem israelitischen Wesen widerspricht, wäre es unmöglich, daß aus ihnen etwas Neues entsteht, das dem Geiste des Judentums so fremd ist. Jesus war nicht absichtlich dem Juden,

time seiner Zeit entgegen; doch waren in ihm wohl schon seine verborgen, aus denen sich mit der Zeit eine nichtjüdische, ja widerständliche Weltanschauung entwickelte.

Durch die Eglisierung der Zeitgeschichte einerseits, die Beschreibung seines Lebens und seiner Lehre andererseits möchte Klausner den Lesern klar machen, was an Jesus jüdisch, was unjüdisch war. Dabei will er nicht zeigen, wodurch das Christentum besser ist als das Judentum oder umgekehrt, sondern eine unbesangene Darstellung geben. Die Tatsache, daß das Judentum die Mutter des Christentums ist, beweist, daß das Judentum dem ersten in vieler Beziehung ähnlich ist. Aber die Tatsache, daß das Judentum nicht zum Christentum wurde, sondern eine selbständige Entwicklung durchmachte, spricht dafür, daß das Judentum sich in vieler Beziehung vom Christentum unterscheidet. Klausner will nur deutlich machen, wie weit beide miteinander verwandt sind. Er will dem hebräischen Leser dienen, da im hebräischen Christentum kein Buch über Jesus als Juden vorhanden ist, das nicht entweder eine christliche Tendenz verfolgt (damit meint Klausner hauptsächlich, wie er es auch an einer anderen Stelle bemerkt, mein hebräisches Werk: „Der Menschensohn — Das Leben Jesu Christi“, London 1905, 2. Aufl. 1908) oder eine jüdische.

Klausner plante, sein Buch in Abschnitte zu teilen, deren jeder für sich eine selbständige Monographie bilden sollte (als jetzt ist meines Wissens nur der erste Abschnitt erschienen): 1. die Quellen zur Geschichte Jesu; 2. das politische, wirtschaftliche und geistige Leben seiner Zeit; 3. Leben und Lehre Jesu. Als Quellen behandelte Klausner zuerst die jüdischen (darunter zuletzt die kanonischen Evangelien); dann die griechischen und römischen Zeugnisse; kritisch die paulinischen Briefe; viertens die ältesten Kirchenväter; fünftens die apokryphen Evangelien. Es ist wohl angedacht, an dieser Stelle in kurzem Umriß wiederzugeben, was Klausner über die jüdischen Quellen sagt. Er besetzt sich vor allem mit den bekannten Stellen in Talmud und Midrasch. (Die in den meisten Talmudausgaben fehlenden angelegten Stücke über Jesus finden sich bei Heinrich Laible, Jesus Christus im Talmud, 1891, anastatische Neudruck 1900. Englische Übersetzung mit Zusätzen von Gustaf Dalman und A. M. Strömme: Jesus Christ and the Talmud, Cambridge 1903. Ferner bei Herford, Christianity in Talmud and Midrasch, London 1903, und bei Strack, Jesus, die Hareketten und die Christen, Leipzig, Übersetzung und Erläuterungen, 1910. Strack macht auch den Versuch, die jüdischen Äußerungen über Jesus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern zu sammeln. D. Ewaldsohn, Das letzte Passamahl und der Tag seines Todes, Petersburg 1892, enthält S. 85—125 manches wichtige über das Thema; ebenso Samuel Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902, S. 181—194.) Man sollte erwarten, daß die ältesten Berichte über Jesus und seine Lehre sich im Talmud finden, da die Wissenschaft Jesu in eine Zeit fällt, da der Grundstein zu diesem großen Gebäude des rabbinischen Judentums gelegt wurde. Dem ist nicht so. Es finden sich nur wenige Stellen über Jesus im

Talmud; auch diese wenigen haben keinen besonderen Geschichtswert, weil sie mehr polemisch gegen den Grund einer geschäftigen Sekte, als unbefangene geschäftliche Aufzeichnungen darstellen. Überhaupt bieten die Schriftgelehrten wenig Geschichtswertes über die Zeit des zweiten Tempels. Wenn sie etwas erwähnen, so nur deshalb, weil es in Beziehung zu irgendeiner Halacha oder Sagaba steht. Was wissen wir z. B., wenn wir nur auf den Talmud ausgemessen wären, von den Massabertreuen? Nicht einmal der Name Judas Massabäus findet sich! Auch erschien Jesus in einer periode politischer Gärung, so daß die Zeitgenossen seine Worte hatten, sich mit der ihnen zuerst unbedeutend scheinenden Wissenschaft Jesu zu befassen. Als dann die Weisen Israels der Partei heranwuchsen und Einfluß ausübten, waren die Christen zur großen Zeit Jesu schon zu weit entfernt: sie kannten nicht mehr die geschäftigen Ereignisse, sondern nur die Ausfagen, die Juden und Heiden gegen ihn und sein Leben überlieferten (vieler dieser Ausfagen waren auch dem Gellius bekannt; das beweist, daß sie allgemeine Verbreitung fanden). Diese Ausfagen wurden aber im Munde der Juden und Heiden, der Feinde des Christentums, zu Karikaturen: all das Schöne, das die Jünger an Jesus fanden, wandelten die Juden in Häßliches; all die Wunder, die man in Jüngertreuen von ihm erzählt, wurden zu wunderlichen Lagen eines Zaubers. Zu verächtlichen ist, daß die ältesten dieser Ausfagen in eine Zeit führen, in der die letzten unserer Evangelien noch gar nicht veröffentlicht waren; dennoch scheinen die tal-mudischen Entstellungen vorgenommen zu sein, um die Lagen Jesu, von denen man in den Evangelien liest, abzulugnen. In den Evangelien ist von der jungfräulichen Geburt Marias die Rede; im Talmud heißt es, Jesus sei nicht vom heiligen Geiste erzeugt, sondern sei ein Kind der Liebe. Nach den Evangelien tat Jesus Zeichen und Wunder kraft des heiligen Geistes; so sagt der Talmud, daß er wohl Zeichen und Wunder tat, aber als Zauberei. In den Evangelien wird Jesu Auftreten gegen angelernie Menschenfagen und äußere Schwermut gepriesen; der Talmud schildert ihn als Leger, als einen, der „über die Worte der Weisen spottete“. Dies beweist, daß, noch bevor unsere letzten Evangelien aufgeschrieben wurden, unter den ersten Christen vieles über das Leben Jesu und seine Lehre mündlich oder schriftlich überliefert wurde; daraus schöpften dann unsere Evangelien. Folglich (so schließt Klausner mit Recht) stammen die synoptischen Evangelien nicht aus später Zeit; sie haben im allgemeinen eine geschäftliche Unterlage. Das ist die besondere kritische Bedeutung, die die ältesten tal-mudischen Berichte über Jesus haben. Aber noch ein anderes ist wichtig: aus diesen Berichten kann man erkennen, wie die Gelehrten Israels ungefähr sechs Jahre nach der Kreuzigung Jesu über seine Abstammung, Wirksamkeit und Lehre dachten.

Kann man in den tal-mudischen Ausfagen über Jesus auch geschäftliche Wahrheit suchen? d. h.: kann man in ihnen Tatsachen finden, die die Evangelien weglassen oder absichtlich, aus religiösen Gründen, ändern?

Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir zuerst unterscheiden zwischen

den Verächten, die von Tannaiten (Mädchen der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte) überliefert wurden (in Mischna, Baraitoth und alten Midrasim) enthalten), und denen, die durch Amoraer (spätere Rabbinen) mitgeteilt sind (in der Gemara und in späteren Midrasim). Während die letzteren keinen objektiven Geschichtswert haben, weil man zur Zeit der Amoraer gewiß keine klare Erinnerung an das Leben Jesu mehr hatte, können die Verächte aus der Zeit der Tannaiten einen gewissen Wert haben (selbstverständlich nur soweit sie keine offensibare Polemik gegen christliche Gedanken und evangelische Aussagen enthalten).

Aber nicht nur die späteren amoraitischen Städte im Talmud müssen in einer wissenschaftlichen Arbeit über „Jesus in Talmud und Midrasim“ ausfallen, sondern auch all das, was wir beseht über den Staba lesen, den die Amoraer (besonders Rab Chisda, 217–309) als mit den Pantera und Jesus identisch ansahen (vgl. Schabb. 104b; Sanh. 67a). Denn es läßt sich nicht erweisen, daß auch die Tannaiten unter den Staba Jesus verstanden (vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire... de la Palestine S. 468, und Joel, Hade in die Religionsgeschichte 1880, II, 55; Eshkol, Den Staba, in der hebräischen Zeitschrift „Dagoren“ von Horodest, 1880, 4. S. 33–37; Harnack, Christianity in Talmud S. 345). Unter den tannaitischen Verächten aber den Staba findet sich im Talmud Folgendes.

1. „Es wurde überliefert: Rabbi Eliezer sagte zu den Weisen: Hat denn nicht den Staba durch Einschneiden an seinem Leibe zubereiten aus Agapfen gebracht? Sie antworteten ihm: Er ist ein Nichtsnutiger (ein Narr) gewesen, und von einem Nichtsnutigen holt man keinen Beweis her“ (Schabb. 104b; Tosf. Schabb. 11, 15; i. Schabb. 13d). Straß a. a. D. S. 29*.

2. „Gegen die des Todes Schuldigen, die in der Zora vorfommen, legt man keinen Hinterhalt, außer bei dem, der verflucht (nämlich zum Tode verurteilt). Wie behandelt man ihn? Man bringt zwei Gelehrtenhüter in das innere Haus, während er im äußeren Hause sitzt, und kündigt für ihn das Licht an, so daß sie ihn sehen und seine Stimme hören. So ist man mit den Staba in Syddas verfahren. Zwei Gelehrtenhüter lagen gegen ihn im Hinterhalte, und man steckte ihn“ (Tosf. Sanh. 10, 11; i. Sanh. 52d; etwas weitausf. Sanh. 67a). Straß ebenda.

Es läßt sich schwer denken, daß sich das auf Jesus bezieht. Ihn hielten die Schriftgelehrten nicht für einen Nichtsnutigen (Narren), sondern für einen gefährlichen Verführer, der große Massen nach sich zog. Auch konnten sie nicht von ihm berichten, daß er durch das jüdische Gerichtshaus gesteuert wurde, da ihn doch die Römer freilassen (an der Zofestafelle heißt es: „Man steckte ihn“; nur im b. Talmud a. a. D., wo man die Identifikation den Stabas mit Jesus bereits voraussetzte, heißt es: „Man hängte ihn am Nistage des Passas“). Von Jesus könnte es auch nicht heißen, daß er in Syddas getötet wurde, da man ihn doch in Jerusalem freiließ. Diese Schwierigkeiten hören auf, sobald wir annehmen, daß den Staba nicht Jesus ist, sondern

der ägyptische falsche Prophet, den Iosefus (Antiq. 20, 8) erwähnt (vgl. Ant. 21, 38); dieser behauptet sich wie ein Jesumitiger, als er einer großen Volksmenge versprach, auf seinen Befehl würden die Mauern Jerusalems einstürzen. Er versuchte auch das Volk, in der Wüste (an der Zofestafelle findet sich nicht das Zweigelpaß des Ziegen mit dem Versführer: „Wie können wir unsern Gott, der im Himmel ist, verlassen und Götzenidol anbeten?“ Das steht erst Sanh. 67a). Als er sich vor Gely getretet hatte, kann er sich einige Zeit in Syddas bei Jerusalems aufhalten haben und dort vom jüdischen Gerichtshofe gesteuert worden sein, gemäß dem Verächte der Zofestafelle. Das geschah kurz vor der Zerstörung Jerusalems; denn die Statthalterhaft des Gely ging etwa 60 nach Chr. zu Ende. Deshalb ist es möglich, daß Rabbi Eliezer, der noch den Tempel sah (Gittin 56a; Sutta 27a; Ber. 2, 42; Ab. di R. Marhan 6), ihn kannte. Auch weiß Herford mit Recht darauf hin, daß wir im Talmud zwar neben den Namen den Pantera oder den Pantera auch Jesus den Pantera finden, aber nirgends die Bezeichnung Jesus den Staba (Christianity in Talmud S. 345).

Wie wenig man sich auf die Amoraer verlassen kann, ist auch daraus zu ersehen, daß sie Pappos den Zehuda mit Jesu Vater verwechselten und Mirjam, die Frauenhaarschneiderin, mit seiner Mutter; zuletzt wurde der Name Staba für sie zum Spottnamen Marias (Schabb. 104b; Sanh. 67a). Über Pappos den Zehuda lesen wir in der Baraita (Tosf. Sota 5, 9): „Rabbi Eliezer pflegte zu sagen: Wie es Geschmacksrichtungen in Bezug auf das Essen gibt, so auch in Bezug auf die Frau. Es gibt manchen, der, wenn in seinen Becher eine Fülle fällt, sie herausschüttet und nicht davon trinkt; das ist die Geschmacksrichtung des Pappos den Zehuda, der die Eir vor seinem Weibe zu verschließen pflegte und hinausging“ (vgl. Gittin 90a). Dieser Pappos, der im talmudischen Christentum öfters als Zeitgenosse des Rabbi Eliezer angedeutet wird (vgl. Tosf. Ber. 14, 29; Ber. 61b; Bacher, Agaba der Tannaiten 1, 2. Aufl., S. 317–320; Derenbourg, Essay S. 470, vermutete ohne Grund, daß er Zehuda den Pappos wäre, der im jer. Talmud ein paar mal erwähnt wird), war wohl auf seine Frau eifersüchtig und ließ sie nicht aus dem Hause. Rabbi Eliezer, der Jünger Rabbi Eliezer, der das wußte, beschränkte es. Aber zur Zeit der Amoraer, als unter den Juden die Sage vom der Abstammung Jesu verbreitet war, die auch Iosefus (um 178) aus dem Munde eines Juden hörte (vgl. Drigenes gegen Iosefus 1, 33. 69 u. d), verwechselte man die Erklärung über Pappos den Zehuda mit der Geschmacksrichtung des Vaters Jesu. Und Mirjam, die Frauenhaarschneiderin, die ausgenommen Pappos' Frau war, und deren Name (Mirjam Megaddela) an Maria Magdalen im Neuen Testament erinnert, verwechselte man mit Maria, der Mutter Jesu. Doch weder Pappos den Zehuda, noch Mirjam, die Frauenhaarschneiderin, stehen in irgendeiner Beziehung zu Jesus.

Anderes verhält es sich mit dem Namen den Pantera oder den Pantera. In den Stellen, wo von den Staba die Rede ist, wird der Name den Pantera

nur von Amoraern erwähnt; aber er kommt auch an manchen tannaitischen Stellen vor; die aus dem Anfange des 2. Jahrhunderts stammen. Diese Benennung Jesu ist alt; denn Drigenes berichtet, daß Jesus aus dem Munde eines Juden hätte: „vom Manne versessen und ehrlos herumtrottend gehet sie dann in der Dummheit von einem gewissen Soldaten Panthera her Jesus“ (nach Seim, *Celsus* 2. Abdruck 1873, S. 12). Epiphanius (78, 7) sagt, daß Jakob, der Vater Josephs, Panthera hieß; damit wollte Epiphanius wohl erklären, warum die Juden Jesus den Panthera oder den Pantera nannten. Jedenfalls handelt es sich um einen alten Spottnamen Jesu. Die ganze Erzählung über die Abstammung Jesu von einem römischen Soldaten ist nur eine Sage, die ihre Entstehung dem Glauben der Christen (wie er nach Klausner seit Paulus vorhanden war) verdankt, dem Glauben, Jesus habe keinen menschlichen Vater. So können wir natürlich nicht annehmen, daß es wirklich einen römischen Soldaten namens Panthera oder Pantera gab, der in Beziehung zur Mutter Jesu stand. Von allen Deutungen dieses Namens betrachtet Klausner die folgende als die wahrscheinlichste: Pantera sei eine Verballhornung von parthenos „Jungfrau“. Die Juden hörten oft, wie die Christen Jesus den „Jungfrauensohn“ nannten; deswegen nannten sie ihn spöttisch „Sohn der Panthera“; allmählich vergaß man, daß man unter diesem Namen die Mutter Jesu verstand; so wurde der Name Pantera dem Vater Jesu beigelegt (vgl. Nöldeke, Über eine Reihe talmudischer und patristischer Zeugnisse, in welche sich an den unverständlichen Spottnamen der Panthera geknüpft, in den Theol. Studien und Kritiken 1840, S. 115–120). Weil der Name Pantera nicht jüdisch ist, entstand die Sage, daß der Vater Jesu ein Heide war, und zwar römischer Soldat (!: dazu Gustaf Dalman in *Laudes Scripti*, Anm. zu S. 21, und Kraus a. a. D. S. 206/7 Anm. 13).

Wenn wir bei den talmudischen Berichten über Jesus von dem absehen, was die Amoraer über ihn auszusagen, ebenso von dem, was von den Stada, Pappos den Zehuda und Mirjam, der Haarflechterin, berichtet wird, brauchen nur die folgenden tannaitischen Stellen über Jesus und seine Lehre betrachtet zu werden. (Stracks Übersetzungen sind dankbar benutzt.)

Zunächst Sanh. 107b (vgl. Sota 47a; f. Chagiga 77d). „Unsere Rabbim lehren: Stets soll (nur) die Linke weggestoßen und die Rechte (wieder) herangezogen. Nicht (soll man handeln) wie Elisa, der den Gehazi mit beiden Händen fortstieß; nicht wie Rabbi Josua ben Perachja, der Jeschu (Jesus) mit beiden Händen fortstieß.“ (Man folgt aramäisch ein Bericht über das Verhältnis des Josua ben Perachja zu Jesus.) „Als der König Jannai (Jannai) des Josua ben Perachja (zu Jesus): „Als die Rabbinen törete, ging panther Jannai, vgl. Josephus a. l. c. 13, 12 ff.) die Rabbinen törete, ging Rabbi Josua ben Perachja mit Jeschu nach Alexandrien in Ägypten. Als Friede zwischen Jannai und den Pharisiern war, schickte Simeon ben Schatach ihm (Jannai) nach Jerusalem, der heiligen Stadt, an dich, Alexandrien in Ägypten, meine Schwester. Mein Mann weilt bei dir, und ich sitze einsam.“ Da magte er sich auf (nämlich Josua ben Perachja mit Jesus) und kam zu

fällig an eine Herberge. Man erwiebs ihm große Ehre. Da sagte er (Rabbi Josua): Wie schon ist diese Bewirtung (Kenia, bedeutet auch Gastwirtin). Er (Jesus) erwiderte: Meister, ihre Augen sind juckend. Er (Rabbi Josua) sprach zu ihm: Du Greuel, mit so etwas beschaffst du dich? Er brachte 400 Pfund Silber hervor und tat ihn in den Saun (der Saun pflegte sonst einfach ausgedrückt zu werden). Er (Jesus) kam mehrmals vor ihn und sagte: Nimm mich (wieder) an! Aber er achtete seiner nicht. Eines Tages, als er (Josua) das „Höre Israel“ aufsprach, kam er wieder vor ihn. Da dachte er (Josua) nach und gab ihm ein Zeichen mit der Hand (daß er warten möge, bis er das Bekenntnis zu Ende ausgesagt hätte). Er (Jesus) dachte: er solle ihn gänglich fort. So ging er fort, richtete einen Ziegelfein auf und betete ihn an. Da sprach er zu ihm (Josua zu Jesus): Zieh dich! Zener erwiderte: So habe ich von dir (als Überlieferung) empfangen: Wer sündigt und viele zum Sündigen bringt, dem gibt man nicht die Möglichkeit, Buße zu tun. Und ein Lehrer hat (in Bezug darauf) gesagt: Jeschu hat Zauberei getrieben und Israel verführt und irre geleitet.“

Klausner bemerkt dazu mit Recht, daß das ganze aramäische Stück nicht zu der Paratisha gehört, sondern eine Zutat aus Amoraertum ist; so steht auch in der Parallelstelle Sota 47a der letzte Satz: Ein Lehrer hat gesagt usw.; an der jersalemitischen Stelle wird Jesus überhaupt nicht erwähnt. Die Stelle lautet da wie folgt: „Die Bewohner von Jerusalem wollten den Zehuda ben Sabai zum Mast in Jerusalem einlegen. Er aber floh nach Alexandrien. Da schrieben die Bewohner von Jerusalem: „Von Jerusalem, der Großen, an Alexandrien, die Kleine. Bis wann wohnt mein Verlobter bei euch, während ich seinerwegen betrübt dahe? Er ging fort, um sich in ein Schiff zu begeben. Da sagte er: Geschiehe der Debora etwas, der Hauswirtin, die uns aufnahm? Einer seiner Jünger antwortete ihm: Rabbi, ihr Auge war trübe. Da sagte er: Zweierlei (Unrecht ruht) auf dir: erstens, daß du mich in Verdacht gehabt hast (daß ich ihre Echtheit betrachte hätte); zweitens, daß du auf sie geschaut hast. Habe ich etwa nach ihrem schönen Aussehen gefragt? Ich habe ja nur von ihrem Tun gesprochen. Und er küßte ihn und ging von dannen.“ (richtiger: und er verließ; vgl. Strack a. a. D. S. 31* Anm. 3). Hierfür meint deshalb, der jersalemitische Bericht sei der ursprüngliche, und die beiden babilonischen Parallelstellen seien nur Erweiterungen, die durch die Namen Elisa und Gehazi entstanden. Klausner vermutet, daß eine Verwechslung der Namen eintrat, weil erstens die Zeitpanne zwischen Zehuda ben Sabai und Josua ben Perachja nicht groß war; da Zehuda ben Sabai ein Genosse des Simeon ben Schatach war (Josephus 1, 5–9), wird an den babilonischen Stellen der letztere erwähnt. Dazu kommt zweitens, daß der Name Jeschu = Jesus derselbe ist, wie der Name Josua (ben Perachja). Drittens seien in dieser Erzählung manche Berührungspunkte vorhanden mit christlichen Überlieferungen, wie sie sich in den Evangelien finden: Jesus flieht mit seinen Eltern Ägypten vor Herodes (hier steht Jesus mit seinem Meister vor Jannai nach Ägypten); Jesus

nimmt sich der Frauen an, unter denen er viele Anhängerinnen findet (hier scheint er ein Weib an; siehe Kap. a. a. D., S. 42). Das erklärt, wie der Name Jesus in die jenseitige Erklärung später hineinkam und sich dadurch der Verzicht über Jehuda ben Sabai allmählich ausbreitete. Ich nehme mit Klausner an, daß die Erklärung nach der babylonischen Fassung ungeschichtlich ist; wenn Kraus a. a. D. S. 246/57 die Stelle als geschichtlich betrachtet, so rührt das daher, daß er Jesus mit ben Staba gleichsetzt. Überhaupt gibt es nichts Seltsames, als Jesus zum Ziegelschneider zu machen. Jesus ist auch kein Jünger des Josua ben Perachja, sein Zeitgenosse des Simon ben Schatach und des Königs Alexander Jannai (103–76 v. Chr.), der ungefähr 88 v. Chr. die Pharisäer besiegte, die gegen ihn sechs Jahre lang kämpften und von denen er 800 Mann tötete und 8000 zwang, Judäa zu verlassen (was auch die Worte: „als der König Jannai die Rabbinen tötete“ andeutet). Der Widerspruch der salmudischen Berichte mit den evangelischen liegt wohl in einem pseudonymen Schriftsteller die Vermutung aufkommen, daß Jesus zwar zur Zeit des Jannai und Josua ben Perachja lebte, daß die Evangelien ihn aber mit einem falschen Prositen verwechselten, der einen Aufstand erregte und zur Zeit des Pontius Pilatus getötet wurde! (Albert Schweitzer, Von Jesus und seiner Rede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906, S. 326). Klausner ist sogar geneigt, anzunehmen, daß auch das Ende der Baraita: „Nicht soll man handeln wie Elia . . . und nicht wie Rabbi Josua ben Perachja, der Jesus mit beiden Händen forstieß“ eine spätere Zutat sei; daß also die Stelle ursprünglich nur so lautete: „Eretz soll nur die Linken wegstoßen und die Rechte wieder heranziehen“. Diese Worte sind gewiß alt und stammen, wie es scheint, von Rabbi Eliezer dem Großen; vgl. Mech. zu 2. Mo. 18, 6.

Höher schätzt Klausner den Gesichtswert folgender Baraita: „Es ist überliefert: Am Rüsttage des Passas hat man Jesus von Nazareth gehängt. Ein Ausrufer ging vierzig Tage vor ihm her (und rief aus): Er soll gesteinigt werden, weil er Zauberei trieb und Israel verführte und irre leitete. Jeder, der für ihn eine Rechtfertigung weiß, komme und bringe sie für ihn vor! Aber man fand für ihn keine Rechtfertigung. So hängte man ihn am Rüsttage des Passas“ (in der Floridiner Hs. heißt es: „Am Rüsttage des Sabbats und am Rüsttage des Passas“, was die Behauptung Schwollons a. a. D. S. 11–55 bestätigt, daß die Kreuzigung Jesu am Rüsttage des Sabbats stattfand, der auf einen Rüsttag des Passas fiel). Es folgt: „Alle sagten: Weinst du denn, daß er es wert war, daß man für ihn Rechtfertigung zu finden suchte? Er war ein Verführer, und Gott hat gesagt (5. Mo. 13, 9): Du sollst dich nicht erhornen (über einen Verführer) und seine Schuld nicht bedecken“. Diese Fortsetzung ist wohl eine spätere amorritische Ergänzung. Alle letzte Ende des 3. Jahrhunderts nach Chr. (Sanh. 43a).

Besonders sind die Worte, daß Jesus Zauberei trieb und Israel verführte und irre leitete, zu beachten. Die Salmudlehrer leugneten nicht, daß

Jesus Wunder tat. Nur betrachteten sie diese Wunder als Zauberei (vgl. dazu Sanh., Das salmudische Zauberverbot, Budapest 1898, S. 29). Daß Jesus als Verführer des Volkes hingetötet wurde, war den Tannaiten gewiß; denn zu ihrer Zeit bildeten die Jünger Jesu eine Art jüdischer Sekte und leugneten manche religiöse Anschauung des Judentums; ihr Meister Jesus mußte Schuld daran sein. Wichtig ist, daß nach der Baraita das Urteil über Jesus nicht in Eile gefällt ward, sondern daß man vierzig Tage wartete, ehe man ihn verurteilte; deshalb die Stelle tendenziös und kaum als geschichtlich anzuspüren. Doch weist der salmudische Bericht auch geschichtliche Züge auf, indem er Jesus am Rüsttage des Passas (an einem 14. Nisan) hingetötet sein läßt (vgl. Joh. 19, 14 und andere Stellen des vierten Evangeliums; dazu das Petruszeugnis; vgl. auch 1. Kor. 5, 7; anders Mt. 14, 12 u. Par.). Nur daß der Salub vom Hängen, statt vom Kreuzigen, redet, ist bedenklich; das Kreuzigen ist römische Todesstrafe. 5. Mo. 21, 23 deutet aber auch Paulus (Gal. 3, 13) auf Jesus.

Eine dritte Stelle folgt unmittelbar auf die eben angeführte, Sanh. 43a. (auf die erste Baraita folgt eine zweite). „Unsere Meister haben gelehrt: Ein Jünger hatte Jesus: Matichai, Mattai, Neger, Duni, Zoda“. An diese Worte schließt sich ein späterer, amorritischer Zusatz, den man sofort als solchen erkennen kann, an der amorritischen Sprache und an Wortspielen, die darin vorkommen. „Man brachte Matichai herbei. Er sagte zu ihnen (den Rüstern): Matichai sollte getötet werden? Es steht doch geschrieben (Ps. 42, 3): Wann (Matichai) werde ich kommen und vor dem Angesichte Gottes erscheinen? Sie antworteten: Jawohl, Matichai wird getötet werden; denn es steht geschrieben (Ps. 47, 6): Wann (Matichai) wird er sterben und sein Name untergehen? Man brachte Mattai herbei. Er sagte zu ihnen: Mattai sollte getötet werden? Es steht doch geschrieben (2. Mo. 23, 7): Den Unschuldigen (Matichai) und Gerechten sollst du nicht töten. Jawohl wird Mattai getötet werden; denn es steht geschrieben (Ps. 10, 8): An verborgenen Orten täte er den Unschuldigen (Matichai). Man brachte Neger herbei. Er sagte: Neger sollte getötet werden? Es steht doch geschrieben (Jes. 11, 1): Ein Zweig (Neger) wird aus seinen Wurzeln frucht bringen. Sie antworteten: Jawohl wird Neger getötet werden; denn es steht geschrieben (Jes. 14, 19): Du bist hingeworfen fern von deinem Grabe, wie ein verabschiedeter Zweig (Neger). Man brachte Duni herbei. Er sagte: Duni sollte getötet werden? Es steht doch geschrieben (2. Mo. 4, 22): Mein Sohn (Duni), mein Erstgeborener, ist Israel. Sie antworteten ihm: Jawohl wirst du getötet werden; denn es steht geschrieben (2. Mo. 4, 23): Siehe, ich täte deinen Sohn (Duni), deinen Erstgeborenen. Man brachte Zoda herbei. Er sagte: Zoda sollte getötet werden? Es steht doch geschrieben (Ps. 100, 1): Ein Psalm für Danksgiving (Zoda). Sie antworteten: Gewiß wird Zoda getötet werden; denn es steht geschrieben (Ps. 50, 23): Wer ein Dankopfer (Zoda) schlachtet, ehrt mich.“

Alle diese Ausführungen, meint Klausner mit Recht, gehören nicht der

Daraitsha an. Jedenfalls ist die Stelle nicht geschichtlich; denn es ist unmöglich, anzunehmen, daß ein Gerischof, der im Begriffe steht, Menschen zu verurteilen, sich mit Wortspielen abgibt. Auch ist es ganz unwahrscheinlich, daß alle fünf Jünger Jesu auf einmal hingetötet wurden. Die Daraitsha spricht nun von fünf Jüngern Jesu, während die Evangelien von zwölf erzählen. Klausner meint, es könnte sein, daß Jesus zwölf Apostel berief, entsprechend den zwölf Stämmen Israels. Es könnte sich aber mit der Berufung der Zwölfe auch ebenso verhalten, wie mit dem Bericht Luk. 10, 1 über die Ausendung der 70 (72) Jünger: dieser Bericht stamme von dem Evangelisten, der dabei an Heidenmissionare denkt (70 Nationen und 70 Sprachen?). (Vgl. schon Est. 1, 17.) Die Daraitsha selbst legt kein großes Gewicht auf Genauigkeit; Luc. Kap. 10.) Die Daraitsha selbst legt kein großes Gewicht auf Genauigkeit; die Namen der Jünger sind geschichtlich; aber es werden auch solche genannt, die nicht unmittelbare Jünger Jesu waren. Matth. 10 und Mark. 3. Meyer ohne Zweifel Matth. 10 und Luc. 10 (vgl. Kraus a. a. D. S. 57 Anm. 3). Meyer ist wahrscheinlich ein Wortspiel auf Magarener (vgl. Kraus a. a. D., auch Laible S. 71); oder ist darunter Andreas zu verstehen? Duni ist wohl Nikodemus; vgl. Luc. 20, 1. „Er (Matthias) ben Gurjon“ hieß nicht Matthias, sondern Duni“ usw. Klausner vermutet, daß unter Duni = Juan-Johannes, der Bruder des Jakobus, zu verstehen ist. Toda ist gewiß Thaddäus (vgl. S. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 40).

Das Alter dieser Daraitsha kann man nicht bestimmen, weil sie namenlos ist. Manche nehmen an (vgl. Laible S. 67—71 und Herford S. 91—95), daß sie aus der Zeit Rabbi Aftiba's und Bar Koschas stamme; damals wurden viele Christen verfolgt, weil sie ihren Glauben an die Messianität Jesu nicht verleugneten und Bar Koscha nicht anerkannten. Klausner bestreitet das mit Recht; denn nach dem Zeugnisse Justins (Apol. 1, 31) wurden dabei die Christen nicht hingerichtet, sondern gequält; ferner wird von der Hinrichtung der Jünger, wie gesagt, nur in einem späteren Zusage berichtet, nicht in der Daraitsha selbst.

Wierens verknüpft Klausner folgende Stelle, die freilich meines Erachtens sich ursprünglich nicht auf Jesus bezog (Laible, Herford, Estrad nehmen sie auf). „Der Freigeist ist nach Rabbi Eliezer ein Dastard, nach Rabbi Josua der Sohn einer Menstruierenden, nach Rabbi Aftiba ein Dastard und der Sohn einer Menstruierenden. Einst saßen die Gelehrten im Tora- und zwei Knaben gingen an ihnen vorbei; einer von diesen hatte seinen Kopf bedeckt, einer entließ. Von dem, der seinen Kopf entließ, sagte Rabbi Eliezer: „Ein Dastard“; Rabbi Josua sagte: „Der Sohn einer Menstruierenden“. Da sagten sie (die Gelehrten) zu Rabbi Aftiba: „Wie hat dir dein Herz Mut gemacht, die Worte deiner Genossen zu übertreten?“ Er antwortete ihnen: „Das werde ich festhalten“. Er ging zu der Mutter des Kindes und sah, daß sie auf dem Markte (als Buhlerin) saß und Küßensprüche verkaufte. Er sprach zu ihr:

„Meine Tochter; wenn du mit beantwortest, was ich dich frage, so bringe ich dich in das Leben der zukünftigen Welt“. Sie antwortete ihm: „Gewiß mit!“ Da schwur Rabbi Aftiba mit seinen Lippen, möchte es aber in seinem Herzen unglücklich. Er sagte zu ihr: „Welche Verwandnis hat es mit diesem deinem Sohne?“ Sie erwiderte: „Als ich ins Brautgemach ging, war ich eine Menstruierende, und mein Gemahl sonderte sich von mir ab; aber mein Brautführer kam über mich, und so ward mir dieser Sohn“. So war also der Knabe ein Dastard und Sohn einer Menstruierenden. Da sprachen sie (die Gelehrten): „Groß ist Rabbi Aftiba, da er seine Lehrer beschämt hat“. Zu jener Stunde sagten sie: „Gebenedeiet sei er, der Herr, der Gott Israels, der sein Geheimnis dem Rabbi Aftiba den Josef offenbarte“ (Salla 51a).

Da Jesus in diesem Stück überhaupt nicht vorkommt, so hätte gewiß der Verfasser der Koloth Jesu (i. Eriq Rischoff. Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu, 1895; S. Kraus. Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902) auf Grund dieser Erzählung seine häßliche Sage über Jesu Mutter nicht erfunden. Laible meint, da hier nicht von einem beliebigen Knaben die Rede ist, müsse es sich um Jesus handeln. Ich glaube mit Klausner, daß die Erzählung nur mitgeteilt wird, um zu beweisen, wessen Meinung über einen Freigeist die richtige sei. Die Talmudlehrer konnten gewiß Jesus als solchen bezeichnen auf Grund von Mt. 2, 41—47 (der zwölfjährige Knabe Jesus disputiert mit den Schriftgelehrten im Tempel). Und gewiß deutet der feierliche Schluß: „Gebenedeiet sei er, der Herr, der Gott Israels, der sein Geheimnis dem Rabbi Aftiba den Josef offenbarte“ etwas Geheimnisvolles an. Aber ohne Zweifel ist dieser Schluß späterer Zusatz; denn den eigentlichen Schluß bilden folgende Worte: „Da sprachen sie: Groß ist Rabbi Aftiba, da er seine Lehrer beschämt hat“. Später, als man glaubte, daß die Erzählung von Jesus handelt, fügte man der Erzählung den anderen Schluß hinzu. Überhaupt findet sich die Erzählung nur im Traktat Salla (vgl. auch Salla Rabba), der zu den kleinen Traktaten gehört, die erst in später Zeit zur Redaktion gelangten und deshalb viele neue und irrtümliche Zusätze aufweisen. Jesus als Zeitgenosse des Rabbi Aftiba gehört nicht zu den phantastischen Figuren der älteren, sondern der jüngeren Talmudlehre.

Seit Abraham Geiger (Jüd. Zeitschrift VI, 1868, 31—37. Die Literatur über dieses Thema bei Estrad in seiner Vorrede zu Laibles Werk; vgl. auch Dalman a. a. D. und Kraus S. 361) betrachteten jüdische Gelehrte einige talmudische Aussprüche über Bileam als alte Hindentungen auf Jesus; i. B. folgende Mišna: „Drei Könige und vier andere Personen haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt. Drei Könige: Jerobeam, Achab und Manasse . . . ; vier andere Personen: Bileam, Doeg, Achijschafel und Schaj“ (Sanh. 90a). Ferner Abot 5, 19: „Die Jünger des Freiers Bileam werden das Gehinnom erben und in die Tsefe versinken usw.“ Die Ansicht, daß Bileam Jesus bezeichnet, ist unter den jüdischen Gelehrten Mode geworden (vgl. i. B. H. P. Chasles „Am-Haarez e Min“ in der Rivista israelitica III, 94). Auch Laible und Estrad nehmen die oben angeführten Stellen in ihre Sammlungen auf. Doch

glaube ich, daß Klausner Recht hat, wenn er eine solche Deutung unwahrscheinlich findet. Vgl. übrigens M. Friedländer, *Der Antikrist*, 1901, S. 190f. Woju sollen die Lehrer der Mischna den Namen Jesus in Bileam verfaßt haben? Wie wir weiter sehen werden, nannten die Schriftgelehrten Jesus, wenn sie seinen Namen nicht erwähnen wollten, einfach: „ein Gewisser“ (Pselon). Das war nicht mißzuverstehen. Bileam dagegen ist eine ausgeprägte biblische Persönlichkeit und ein Heide. Selzer (Jüd. Zeitschrift VI, 32–33) und ihm folgend (S. 52–53) und Herford (S. 66) behaupten, daß unter Bileam in der angeführten Mischna Jesus zu verstehen sei, weil sie von Israeliten handelt, die keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben. Aber auch Doëg, der Esomiter, wird angeführt. Rabie und Herford sind deshalb gezwungen, zu behaupten, daß auch Doëg (Dagyn Abischof und Gehai) nur Decknamen seien, für Petrus, Jakobus und Johannes, oder Judas Ischariot (hier der Verräter Doëg), Petrus (= Abischof) und Paulus (= Gehai). Aber diese Gleichsetzungen sind haltlose Vermutungen. Klausner führt mit Recht gegen die Gleichsetzung Bileams mit Jesus zwei Beweise an.

Stittin 56b und 57a wird Folgendes erzählt. Daniel bar Kalonios, der Schweserjohn des Titus, beschichtigte Proselyt zu werden. Er ließ den Titus durch Zauberspruch heraufbeschwören und sprach zu ihm: „Wer ist anwesend in jener Welt?“ Der erwiderte: „Israel“. „Soll man sich ihm anschließen?“ Er antwortete: „Ihre Gebote sind zahlreich, und du bist nicht imstande, sie zu erfüllen. Gehe sie in dieser Welt an, dann wirst du zum Haupte (wirst ein großer Mann), wie geschrieben steht (Klag. 1, 5): „Ihre Bedränger sind zum Haupte geworden“; jeder, der Israel bedrängt, wird ein Haupt“. Er fragte weiter: „Worin besteht dein Gerücht?“ (Wie wirst du bestraft?) Er antwortete: „In dem, was ich für mich selbst bestimmte (durch die Verberennung des Tempels). Jeden Tag sammelt man meine Asche, richtet mich, verbrennt mich und bestreut mich in sieben Meere“. Darauf ließ er Bileam durch Zauberspruch heraufbeschwören und fragte ihn: „Wer ist anwesend in jener Welt?“ Er antwortete: „Israel“. „Soll man sich ihm anschließen?“ Er antwortete: „Du sollst dich niemals um ihr Wohlergehen und ihr Gutes kümmern“. Er fragte weiter: „Worin besteht dein Gerücht?“ (Seine Strafe)? (Es folgt nun die Antwort Bileams, daß er eine Strafe gemäß seiner Sünde, nämlich der Zerschlagung Israels zur Unzeit im Dienste des Baal Peor, erhalten habe). Darauf ließ er Jesus durch Zauberspruch heraufbeschwören und fragte ihn: „Wer ist anwesend in jener Welt?“ Er antwortete: „Israel“. „Soll man sich ihnen anschließen?“ Er erwiderte: „Trachte darnach, den Israeliten Gutes zu tun; trachte nicht darnach, ihnen Böses zu tun; jeder, der sich an ihnen vergreift, ist als ob er seinen Augapfel angreift (antäthet)“. Er fragte weiter: „Worin besteht dein Gerücht?“ Er antwortete: „In stehendem Kote. Denn der Lehrer hat gesagt: Jeder, der über die Worte der Weisen spottet, wird in stehendem Kote gerichtet“. Kommt und sehet, welcher Unterschied besteht zwischen den Professoren Israels und den Professoren der Völkervelt.

Ob dieses Stück alt oder neu ist, läßt sich schwer entscheiden; das Arabische spricht für einen späteren Ursprung. Aber hier wird der Schweserjohn des Titus erwähnt; nach Euseb. d. Juden IV, 3. Aufl., S. 109, 403–405 (Ann. 12) Flavius Clemens, der Schweserjohn des Domitian, der als Götzenläugner i. J. 96 n. Chr. hingerichtet wurde. Ferner stellt der Bericht Jesus nur als einen hin, der „über die Worte der Weisen spottete“, und macht ihn zum Anwalt für Israel. Das zeigt, wie Klausner richtig hervorhebt, daß das Ganze aus einer Zeit stammt, da die Salbunggelehrten Jesus noch als echten Juden betrachteten, wenn sie ihn auch als Spötter hinstellten, weil er gegen die Schriftgelehrten auftrat. Insofern ist die Erzählung von Bedeutung. Zwar nicht was Jesus betrifft; aber was die Stellung des Salmonds zu Jesus anbelangt. Vor allem ist wichtig, daß Bileam von Jesus unterschieden wird. Geiger und Herford müssen deshalb ihre Behauptung begrenzen: Bileam sei nicht immer mit Jesus identisch.

Klausners zweiter Beweis stammt aus Talmud Schimeoni § 766 in 4. Mo. 23, 7. R. Eleazar Hakkappar sagt: Gott hatte Kraft in seine (Bileams) Stimme gelegt, und sie reichte von einem Ende der Welt bis zum anderen; denn er schaute und sah die Wälder, die Sonne, Mond, Sterne, Holz und Stein treten und er schaute und sah, daß ein Mann, Sohn eines Weibes, auftrat, der verflucht wird, sich selbst in Gott zu machen und die ganze Welt irre zu führen. Deshalb hat er Kraft in seine Stimme gelegt, daß alle Wälder der Welt sie hören können. Und so sprach er: „Sicht zu, daß ihr nicht jenem Manne nachhirt; denn es heißt (4. Mo. 23, 19): „Nicht ein Mann ist Gott, daß er lüge“. Und wenn er ihre führen würde und sagen, daß er weise gebe und zum Ende wiederkommen werde, so hat er es nur gesagt, wird es aber nicht tun. Siehe, was geschrieben steht (4. Mo. 24, 23): „Und er trug seinen Spruch vor und sagte: Wehe, wer wird leben, wann Gott dies tut?“ Bileam sagte: „Wer wird leben von dem Wolfe, das auf jenen Mann gehört hat, der sich selbst zu Gott machte?“

Rabbi Eleazar Hakkappar, der Vater des Bar Kappara, war ein Zeitgenosse des Rabbi Jehuda Hannasi, lebte also im 3. nachchristlichen Jahrhundert (vgl. Bacher, Agada der Tann. II, 496, 500–503; Straß, Einleitung in den Talmud, S. 96) und starb ungefähr 260, so daß dieser Bericht nicht sehr alt sein kann. Ferner kennen wir ihn nur aus verhältnismäßig späten Midraschim, wie Talmud und Talmud Schi, wo auch alte Aussprüche später Züge aufweisen. Jedenfalls geht aus diesem Berichte klar hervor, daß man auch in späterer Zeit, da man wichtige Urkunden hatte, den Namen Jesu nicht zu erweisen, wußten Bileam und Jesus unterschied.

Klausner kommt nun zu den ältesten talmudischen Aussagen über Jesus. Mischna Schimeoni 4, 13 heißt es: Rabbi Simeon ben Achai hat gesagt: „Ich habe ein Geschlechtsregister in Jerusalem gefunden, in dem geschrieben war: Ein Gewisser (Jish Pselon) war ein Vorfahr von einem Eheweibe“. In der Mischnahausgabe wird hinzugefügt: „Um die Worte des Rabbi Josua

zu betraffigen (daß ein Daffard der ist, dieweil man [die Eltern] gerichts-
licher Todesstrafe schuldig wird). Daß „ein Gewisser“ sich auf Jesus bezieht,
ist wohl trotz Dalman's Einwendung (vgl. Die Worte Jesu I, S. 4, Anm. 2)
unzweifelhaft. Ein jüdischer Gelehrter (Chapot, in Rivista israelitica III, 1906, S. 94)
sagt mit Recht, und Klausner stimmt dem zu: „Certo la notizia doveva ri-
verirsi ad un personaggio ben noto e non ad un anonimo qualunque (gewiß
mußte sich dieser Bericht auf einen berühmten Mann beziehen, und nicht auf
irgendeinen Namenlosen).“ Herford sagt hinzu, daß, wenn es seinen wichtigsten
Grund gegeben hätte, die berühmte Person nicht beim Namen zu nennen, man
sie gewiß ausdrücklich erwähnt hätte, um die Meinung des Hykai's und Rabbi
Josua's zu betraffigen (a. a. D. S. 43—45). Andererseits ist verständlich, daß
man zur Zeit den Hykai's, wie auch Rabbi Elieser, Grund hatte, Jesus nicht
mit Namen zu nennen; in jener Zeit hielten Jünger Jesu Kreuze in seinem
Namen. Klausner vermutet, daß das Wort Peloni späterer Zusatz ist und aus
einer Zeit stammt, da das Christentum sich weit ausbreitete und man deshalb
den Namen Jesu nicht ausdrücklich erwähnen wollte (vgl. Her. 12a). Den
Hykai ist ein jüngerer Genosse des Rabbi Alfiba (vgl. Rab. B. 138b); seine
Wirksamkeit fällt noch vor den Bar-Kochba-Aufstand; so kommen seine Worte
aus einer Zeit, die nicht fern ist von der Zeit des Talmud, der ja auch berichtet,
was ihm ein Jude über Jesu Geburt erzählte. Daß diese Überlieferung gar
keine geistliche Grundlage hat, gibt auch Klausner zu; sie ist nur die Folge
des Gegenstandes zum christlichen Glauben an die unbefleckte Empfängnis.

Den Ausdruck „ein Gewisser“ (Peloni) gebraucht auch einer der ältesten
und gräßlichen der Tannaiten, Rabbi Elieser ben Hyrkanos. In einer alten
Baraita lesen wir Folgendes. Man fragte Rabbi Elieser (ben Hyrkanos):
„Wie steht es mit ‚einem Gewissen‘ hinsichtlich der zukünftigen Welt?“ Er
sprach zu ihnen: „Ihr habt mich nur nach einem Gewissen gefragt.“ „Wie steht
es mit dem Erretten eines Schafes vor dem Löwen?“ Er sprach zu ihnen:
„Ihr habt mich nur wegen des Schafes gefragt.“ „Wie steht es mit dem Er-
retten eines Hirten vor dem Löwen?“ Er sprach zu ihnen: „Ihr habt mich
es mit einem Daffard hinsichtlich des Erbens?“ Er sprach zu ihnen: „Wie steht
es hinsichtlich der Schwagerin?“ „Wie steht es mit dem Kalten des eigenen
Hanges?“ Er sprach zu ihnen: „Wie steht es mit dem Kalten des Erbens?“
Diese Art rätselhafter Antworten war Rabbi Elieser eigen. Nicht weil er die
anderen mit Worten hindalten wollte, sprach er so, sondern weil er nie etwas
sagte, was er nicht ausdrücklich von seinem Lehrer vernommen hatte (Zos.
Jeb. 3, 3). Weder Raible noch Dalman bringen dieses Stück. Zur Erläuterung
der Baraita vgl. Ersk. Gesch. der Juden VI, 3. Aufl. S. 394 Anm. 5. Die
Ammoräer verstanden den Sinn der Frage nicht mehr und meinten deshalb,
daß mit „einem Gewissen“ König Salomo gemeint wäre. Aber wir müssen
in Betracht ziehen: Den Hykai's Ausspruch (vgl. oben); die Erklärung aus
der Amoraerzeit (i. Ab. Sura 40d; j. Schabb. 14d und Abot. Rab. B. 2).

wo „ein Gewisser“ deutlich Jesus bezeichnet; ferner daß in unserer Baraita
der Frage: „Wie steht es mit ‚einem Gewissen‘ hinsichtlich der zukünftigen Welt?“
die Frage über den Daffard folgt. Dann wird klar, daß Peloni auch an unserer
Stelle sich auf Jesus bezieht. Vgl. E. A. Schrömann, Rabbi Elieser ben Hyr-
kanos, 1877, S. 177; Epwolson S. 101, Anm. 4. Klausner ist auch davon
überzeugt. Die Antwort des Rabbi Elieser auf die Frage, ob Jesus Anteil
hat an der zukünftigen Welt, war nach Rührer (Der galiläische Amschazar
des 2. Jahrhunderts, 1906, S. 192f., Anm.) eine Bejahung, gleich der Antwort
auf die anderen Fragen. Aber auch wenn wir mit Epwolson annehmen, daß
es eine unbestimmte Antwort war (vgl. a. a. D. S. 100—102), kann man
doch aus der Tatsache, daß der große Rabbi Elieser nicht bestimmt Jesus aus
der zukünftigen Welt ausschließen wollte, den Schluß ziehen, daß am Ende
des 1. Jahrhunderts, Jesus noch nicht ganz aus dem Judentume ausgeschlossen
und mit Judenthümern in geistige Verbindung kamen.

Lebendere Tatsache ergeben wir auch aus einer anderen alten Baraita,
in der wieder Rabbi Elieser als Hauptperson vorkommt und Jesus ausdrücklich
erwähnt wird. Unsere Rabbinnen haben gelehrt: Als Rabbi Elieser (der Große)
wegen Sekerei (Minuth) gefangen gesetzt worden war, brachte man ihn zum
Gerichtsorte, um ihm sein Urteil zu sprechen. Der Statthalter sagte zu ihm:
„Ein Greis, wie du, beschäftigt sich mit solchen unnützen Dingen?“ Er erwiderte:
„Zuverlässig ist der Richter.“ Der Statthalter meinte, er sagte es mit Be-
ziehung auf ihn; er aber sagte es mit Beziehung auf seinen Vater im Himmel
(Elieser meinte also, Gott trete für ihn ein). Er sprach zu ihm: „Weil du mich
als zuverlässig betrachtest, bist du frei (dimittus)!“ Als er in sein Haus kam,
versammelten sich seine Jünger bei ihm, ihn zu trösten. Er aber nahm seine
Tröstungen an. Da sprach zu ihm Rabbi Alfiba: „Rabbi, erlaube mir, dich
zu Wort zu lassen, von dem, was du mich lehrtest?“ Er antwortete ihm:
„Sprich!“ Er sagte zu ihm: „Rabbi, vielleicht trat Sekerei (Minuth) an dich
heran und es war dir angenehm und du wurddest deswegen gefangen gesetzt?“
(In der Tosefta: Vielleicht hat einer der Seker dir etwas Sekerisches gesagt
und es war dir angenehm.) Er erwiderte: „Alfiba, du hast mich erinnert!
Einmal, als ich auf der oberen Straße von Sessoris wandelte, traf ich einen
von den Jüngern des Jesu von Nazareth namens Jakob aus Sefar Sefanja
(in der Tosefta: Siphon). Er sprach zu mir: In eurem Gesetz ist geschrieben:
Du sollst nicht Ruhetinnegeld (in das Haus des Herrn) bringen, 5. Mo. 23, 19;
darf man aber daraus einen Abort für den Hohenpriester machen? Und ich
erwiderte ihm nichts (weil ich nicht wußte, ob es erlaubt war). Da sprach er
zu mir: So lehre mich Jesu von Nazareth (in der Tosefta: Jesu ben Han-
ti); von Ruhetinnegeld ist es geschrieben; zu Ruhetinnegeld soll es
wider werden (Mishä 1, 7); vom Drie des Schminnes kam es, und zum Drie
des Schminnes soll es gehen. Und das Wort geset mir; deshalb ward ich
wegen Sekerei gefangen gesetzt; denn ich übertrat, was in der Tora geschrieben

ist in Reinheit von hinnen gegangen, und du hast nicht die Mauer der Weisen gebrochen" (Zol. Ephraim 2, 22—23; 21b. Sara 27b; i. 21b. Sara 40d; i. Schabb. 14d).

Zuerst ist die Frage erlaubt: sind Jakob aus Kefar Sechanja und Jakob aus Kefar Sama eine Person? Herford meint, da die beiden Orte nicht weit voneinander entfernt sind, sei es möglich, daß Jakob der Jüdenchrist in beiden wohnte und manchmal nach dem einen, manchmal nach dem anderen Orte genannt wurde. Nehmen wir aber an, daß der Jakob, der sich mit Rabbi Elieser unterließ, unmittelbarer Jünger Jesu war und die Unterhaltung unterseß, i. J. 60 sitzhaft, dann kann er nicht der Jakob sein, der den Schmeisserloß des Rabbi Zischmael heilen wollte; denn Rabbi Zischmael wurde bald nach der Zerstörung Jerusalems von Rabbi Josua aus römischer Gefangenschaft befreit (s. Zacher, *Agaba* der Tannaiten I, 2. Aufl., S. 186, 232). Deshalb ist es unmöglich, die Ereignisse von dem Schmeisserloße vor dem Jahre 90 anzunehmen (Schwolson nimmt sogar das Jahr 116 an; vgl. S. 99f. Anm. 3; Herford das Jahr 130, 145). Ein unmittelbarer Jünger Jesu konnte nur in einem Ausnahmefalle so lange leben. Anders steht es, wenn wir annehmen, daß es sich um zwei verschiedene Jakob handelt (der zweite Jakob, aus Kefar Sama, wird ja gar nicht Jünger Jesu genannt; es heißt nur, daß er Stante im Namen Jesu heile, was auch spätere Christen taten; noch im 3. Jahrhundert meinte Rabbi Josua ben Levi, als er hörte, sein Entel sei von jemandem im Namen Jesu geheilt worden: „Es wäre besser, wenn er gestorben wäre“; vgl. i. Gabb. 14d; i. 2b. Sara 40c). In diesem Falle kann Jakob aus Kefar Sechanja sogar Jesu Bruder Jakobus gewesen sein. Dieser Jakobus unterließ sich nach Klausner von den Jüdisirern nur dadurch, daß er den getreuzigten Jesus für den Messias hielt, während die Jüdisirer noch auf gegen das Urteil des saddukäischen Hohenpriesters Echanas II. wandten, „der den Jakobus, den Bruder Jesu, (bei der Messias genannt wurde“, Jüdisirer; vgl. Josephus Antert. 20, 9, i. eine andere Vorstellung ergibt freilich Hegerfeldt in Christus Kirchengeschichte 2, 23, 8ff.). Klausner zweifelt nicht an der Echtheit der Josephusstelle. Die Hirtungung des Jakobus fand ungefähr im Jahre 62 statt (im Zeit jüdischen Jesus und Albinus; vgl. Eschäfer, *Geogr.* des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, 3. Aufl., S. 581—583; auch Hegerfeldt a. a. D. 2, 23, 18 wohl noch ein paar Jahre später). Da, wie wir sahen, Rabbi Elieser i. J. 60 schon berührt war, ist es möglich, daß er Jakobus, den Bruder des Herrn, traf und sich mit ihm über ein Wort Jesu unterließ. Der Name des Dries Efferis in Galiläa bietet keine Schwierigkeit; Jakobus wohnte zwar in Jerusalem, wie die meisten Jüdenchristen der Zeit, konnte aber sties von Jerusalem nach Galiläa reisen, weil es seine Heimat war, oder zu Missionen (s. Kor. 9, 5). Auch der Inhalt der Unterhaltung bringt nach Klausner sein Jüdisch, etwas Verdächtigendes von Jesus zu sagen; das Jesus angelobende

ist (Eps. 5, 8): Haltet deinen Weg von ihr fern (von der Hurelerin); das ist die Sägerei (Minnst); und nahe dich nicht der Säre ihres Hauses; das ist die (schämige) Hbrigkeit“ (Ab. Sara 6b, 17; Sof. Ehuin 2, 24; f. auch Midr. Kol. B. 1, 8).

9. Friedländer (Der vorgeschichtliche jüdische Gnosticismus, 1898, S. 71—74; 1907, S. 27). Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, S. 101 f. u. s.) behauptet, die wenigen talmüdischen Stellen, die von Jesus handeln, seien ausnahmslos spätere Zusätze, und die talmüdischen Quellen aus dem 1. Jahrhundert und dem ersten Viertel des 2. Jahrhunderts wiesen keine Spur des Daseins Jesu und des Christentums auf. Doch hat, glaube ich, Klausner auch darin recht, daß die Worte „einer von den Jüngern des Jesu von Nazareth“ und „so lehrte mit Jesu von Nazareth“ alt und ursprünglich sind, trotz den verschiedenen Abweichungen an den angeführten Stellen. Diese Abweichungen (Jesu den Pantiri oder Jesu den Pandera, anstatt Jesu von Nazareth) entstanden wohl, weil von alters her unter den Juden die Sage verbreitet war, Pantiri oder Pandera sei der Vater Jesu.

Von Rabbi Eliezer: den Hyrkanos wird auch erzählt (Midr. Ber. N. 42. und Ab. bl. Mathan 6), daß er als Landwirth im Gute seines Vaters beschäftigt war, wie er 22 oder 28 Jahre alt war; erst dann ging er nach Jerusaleum und fundierte dort viel bei Rabbi Jochanan ben Saffai; als sein Vater einmal nach Jerusalem kam, sprach er in Gegenwart seines Meisters Worte „die kein Dyr zuvor gehört hat“. Man kann daraus den Schluß ziehen, daß Rabbi Eliezer i. S. 30—40 geboren wurde. Daß er bei der Zerföhrung Jerusaleums i. S. 70 nicht allzu jung war, ist gewiß; ein jüngerer Zeitgenosse Rabbi Eliezer, Rabbi Josua ben Chanania, war einer der Zweiten, die im Tempel sangen (Esfre zu 4. Mos. Mathan. 116). So kann man auch mit Klansner den Meinung sein, daß Rabbi Eliezer wirklich mit einem unmittelbaren Jünger Jesu verkehrte; anders sagte S. 16—17 und Herford S. 143—145. Klansner behauptet, es sei recht wohl möglich, daß Eliezer als junger Jüngling mit Jakob aus Kesar Seditania i. S. 60 traf; Jakob wäre schon ziemlich alt gewesen und hätte ungefähr 30 Jahre vorher, als Jünger Jesu, das Wort des Meisters über die Frage betreff des Baugrundergrundes gehört; die Worte: „So lehrt mit der Seelen von Manasse“ hätten keinen anderen Sinn haben

mit Jeschu von Bagdady konnten keinen anderen Namen geben. Folgende Paratibba bestärkt freilich Raible und Herford in ihrer Meinung, daß Elieser sich nicht mit einem unmittelbaren Jünger Jesu unterhalte. Rabbi Elieser den Dama, der Heße des Rabbi Sijman, wurde einmal von einer Gesar den Dama, da kam Jakob aus Sefar Scharania, um ihn zu heilen im Namen des Jeschu den Pantera. Rabbi Sijman aber verwetzte es ihm (den R. Elieser zu heilen). Er sagte zu ihm: „Es ist dir nicht erlaubt, den Dama!“ Jener erwiderte: „Ich werde dir einen Beweis aus der Schrift“ anführen, daß er mich heilen darf“. Er hatte den Beweis noch nicht ebracht, als er bereits starb. Da rief Rabbi Sijman aus: „Gott bist du, den Dama, daß du in Frieden gescheiden bist. Denn dein Leib ist rein, und deine Seele

Wort fand sogar bei dem großen Tannaiten Zustimmung. Man kann auch nicht sagen, daß das Wort Jesu im Gegensatz zur ganzen Art seiner Lehre stünde, wie wir sie aus den Evangelien kennen; Klausner schließt aus Mt. 12, 33–37 (vgl. Mt. 22, 41–44; Mt. 22, 41–46), daß Jesus die ewigkeithafte Art der Schriftgelehrten nicht fremd war. Die Verfasser der Evangelien hätten es nur nicht für richtig gefunden, Worte Jesu anzunehmen, die mit äußeren Sagen in Zusammenhang standen; als sie ihre Schriften verfaßten, sei der Gegensatz der Tugendhaften zum pharisäischen Judentum schon zu stark gewesen. Aber der „Ejionit“ und Gesetzkritiker Jakobus konnte sich wohl einer halachischen Deutung Jesu erinnern. Und da sich ihm Gelegenheit bot, erwähnte er sie vor einem großen Schriftgelehrten. Jedenfalls betrachtet Klausner das Wort Jesu als bedeutungsvoll: es beweist, daß Jesu Schriftgelehrter in vieler Hinsicht der der Pharisäer ähnlich war. Zwar sagt Friedländer (a. a. D. S. 220), es sei unmöglich, Jesus eine „unheilige“ Deutung eines Schriftwortes zuzutrauen. Klausner führt dagegen 1. B. Mt. 7, 18f. an, um zu zeigen, daß, was uns „unheilig“ erscheint, für Jesus, wie für die Talmudlehrer, einen anderen Klang haben konnte. Ferner ist, nach Klausner, auch zu verstehen, daß Jakobus ein Wort Jesu gerade Rabban Eliezer ben Hyrtanos beilegte. Wie wir sehen, wollte dieser Jesus die Seligkeit nicht absprechen; auch haben manche seiner Worte Ähnlichkeit mit Worten Jesu: 1. B. der Spruch: „Wenn jemand Brot in seinem Korbe hat und spricht: Was werde ich morgen essen? so gehört er zu den Kleingläubigen“ (Gota 48b), eine sachliche Parallele zur Bergpredigt, Mt. 6, 30–34. Das kurze Gebet Eliezers: „Zu deinen Willen im Himmel drohen und gib ruhiges Gemüt denen, die dich hier unten fürchten, und das, was gut ist in deinen Augen, tu“ (Ber. 29b) erinnert an die dritte Bitte des Vaterunfers (sogar an den altertümlichen Wortlaut der Bitte: „Dein Wille geschehe im Himmel und auf Erden“); vgl. Hagigot IV, S. 34, Anm. 2), daß Eliezer eben deshalb der Segner verächtet wurde: seine innere Verwandtschaft mit Jesus erregte unliebsames Aufsehen.

Davon zeugt auch die folgende und letzte Talmudstelle, die Klausner anführt. Imma Schalom war die Frau des Rabbi Eliezer (ben Hyrtanos), die Schwelger Rabban Gamliel II. Für dessen Nachbarschaft war ein Philosoph (ein Christ), der dafür bekannt war, daß er sich nicht beschämen ließ. Sie wollten ihn verpöhlen. Daher brachte sie (Imma Schalom) ihm einen goldenen Leuchter hinein, trat vor ihn und sprach: „Ich wünsche, daß mir an den Familiengliedern Anteil werde“. Er antwortete ihnen (dem Weibe Eliezers und ihrem Bruder Rabbi Gamliel, der sie begleitete): „Zerlei!“ Er (Gamliel) sprach: „Für uns steht geschrieben (im Geseß; vgl. 4. Mo. 27, 8), daß, wo ein Sohn ist, die Tochter nicht erben soll“. Da erwiderte er: „Seit dem Tage, wo ihr aus eurem Lande vertrieben seid, ist das Geseß des Moses aufgehoben und Awon-Gemaljon (= das Evangelium) gegeben; darin steht geschrieben: Sohn und Tochter

dürfen zusammen erben“ (?). Am nächsten Tage brachte er (R. Gamliel) ihm einen silbernen Efel. Da sprach er: „Ich habe weiter unten im Awon-Gemaljon nachgesehen, und es steht darin geschrieben: Ich bin nicht gekommen, um von der Tora des Moses wegzunehmen; sondern um zur Tora des Moses hinzu- fügen, bin ich gekommen (oder: Ich bin weder gekommen, um von der Tora des Moses etwas hinzuzunehmen, noch, um etwas hinzuzufügen); und es steht darin geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben“. Da sprach sie zu ihm: „Dein Licht leuchte, gleich dem Leuchter!“ (d. h. sie erinnert ihn an die Befestigung und mahnt ihn, für sie zu entscheiden). Da sprach zu ihm Rabban Gamliel: „Der Efel ist gekommen und hat den Leuchter umge- stoßen“ (d. h. der Efel als Befestigung hat den Leuchter bestet). So Schabb. 116a, b. Diese Satire auf einen Christen findet sich sonst nirgends und wird auch hier nicht als tannaitisch bezeichnet. Der aramäische Wortlaut zeigt, daß sie jüngerer Ursprungs ist. Das Wort Awon-Gemaljon als Bezeichnung für Ewan- gelium stammt erst von Rabbi Meir (vgl. Schabb. 116a kurz vor unserer Stelle). Aber obwohl die Darstellung spät ist, beruht nach Klausner die Ges- schichte selbst auf einer Tatsache. Raible (S. 63) vermutet, daß Frau und Schwager Rabbi Eliezers unzufrieden sind mit der Duldsamkeit Rabbi Eliezers gegen die Christen: sie wollen deshalb den mit der Duldsamkeit Rabbi Eliezers schaft Rabban Gamliel wohnt, bloßstellen, damit Rabbi Eliezer sich über- zeuge, daß die Christen beschämt und schlicht sind. Klausner findet noch etwas mehr in der Geschichte. Es solle bewiesen werden, daß das Verhältnis zur Tora bei Jesus im besonderen und den Christen im allgemeinen voll von Widerprüchen sei. Daß hier an Mt. 5, 17 zu denken ist, unterliegt keinem Zweifel. (Übrigens suchte Eubemann, Religionsgeschichtliche Studien, S. 69f., vgl. auch Erbg. a. a. D. III, S. 292, Anm. 3, zu beweisen, daß es im Ara- mäischen ursprünglicher hieß: „und nicht hinzuzufügen“ [wels], was der Ver- fasser des Evangeliums mißverstanden habe, indem er an das griechische „also, sondern“ dachte). Das Wort Mt. 5, 17 konnte man, nach Klausner, nicht anders verstehen, als in dem Sinne: Jesus sei nicht gekommen, das Geseß aufzuheben, während viele andere Stellen in den Evangelien andeuten, daß durch Jesus das Geseß seine Bedeutung verloren hätte. Diesen Widerspruch merken die älteren Tannaiten; sie wollten Rabbi Eliezer darauf hinweisen, damit er sich vom Christentum fern halte.

Klausner nimmt an (vgl. Nicolson, The Gospel according to the He- brews, S. 146, Anm. und Herford a. a. D. S. 148), daß das Ereignis kurz nach der Zerstörung Jerusalems stattfand, ungefähr i. J. 73. Der „Philosoph“ schloß den Spruch nicht aus dem Matthäusevangelium, das vielleicht damals noch garnicht niedergeschrieben gewesen sei, sondern aus den Logia, die auch dem Matthäus als Unterlage dienten (vgl. Eubemann a. a. D. und Herford S. 150–151).

Wir können also nach Klausner zu folgendem Schluß über den Wert der älteren tannaitischen Überlieferungen von Jesus kommen. Erstens finden

wir hier manches Geschichtliche; daß der Herr Jesus von Nazareth hieß; daß er Wunder tat (wundert); daß die Schriftgelehrten glaubten, er bringe Israel auf einen falschen Weg; daß er die Worte der Weisen geringschätzte; daß er Schriftworte oft wie die Phariseer deutete; daß er fünf Jünger hatte; daß er sagte, er sei nicht gekommen, von der Zora etwas wegzunehmen usw.; daß er am Pfingsttag des Passus, der auf einen Vorabend fiel, getrennt (gehängt) wurde; daß seine Jünger in seinem Namen Kranke heilten.

Zweitens findet sich allerdings auch Tendenziöses und Zweifelhafte: daß er illegitimer Adhant war; daß sein Vater Pandera oder Panitri hieß; daß man 40 Tage vor seiner Kreuzigung einen Vöten ausstobte, damit jeder, der sein Götterprecher sein könnte, komme, für ihn auszusagen, damit jeder, sich mehrte; daß man zweifelte, ob er selig würde.

Jedenfalls können wir aus all den talmudischen Stellen erkennen, wie das erste Tannaitengeschlecht nach der Zerstörung Jerusalems, also die geistigen Vertreter des jüdischen Volkes seiner Zeit, zu Jesus und seiner Lehre sich verhielten. Das Verhältnis war noch nicht so voll von transhastem Haß, wie später, als die verchristlichten Völker die Juden zu verfolgen und zu demütigen begannen. Bis zur Zeit Ezequias und Hadrians wurde Jesus von den Weisen Israels als erster Jude, wenn auch als Ketzer, angesehen. Man stellte ihn auf eine höhere Stufe, als die Propheten der Wästerwelt (Wileam); man hatte nicht den Mut, ihm die Gerechtigkeit abzusprechen. Ja, Jesus wird sogar als Schriftgelehrter und Schriftdeuter geschildert, nach der Art der Saggardisten. Nur daß sein Verhältnis zum Gesetze den Zorn der Frommen erregte; sie suchten deshalb alles Schöne und Gute in der evangelischen Überlieferung, das noch am Ende des 1. Jahrhunderts mündlich verbreitet war, in Mabel und Gände umzuwandeln. Sie zweifeln nicht, daß Jesus Wunder tat; nur betrachteten sie ihn als Zauberer. (Über die Vorstellung von Jesus als Magier bei den Heiden vgl. Harnack, *Wiffen* I, 2. Aufl., S. 409f., Anm. 4.) usw. Mehr finden wir nicht in den alten Talmudüberlieferungen. Erst am Ende der Tannaitenzeit, beinahe 200 Jahre nach der Kreuzigung, fing man an, ihn zu beschnüßeln, daß er „sich selbst zum Gotte“ machte. Von den Jüngern Jesu wissen die alten Tannaiten, daß sie in seinem Namen Kranke heilten (vgl. *Eru* 54a, 20—23). Das Verhältnis der Juden zu den Jüngern ist feindsüßig, als das zu Jesus selbst, weil sie in ihnen eine vollständige Gefahr erblickten. Deshalb, schon am Ende des 1. Jahrhunderts, die Verdammungseinstufung im Abhängigkeit und die Bestimmung, mit Judenchristen keinen Verkehr zu pflegen. Ein ausgesprochen feindsüßiges Verhältnis zu Jesus selbst beginnt frühestens Anfang des 3. Jahrhunderts.

II. Zum Ursprung und zur Geschichte des Chassidismus.

Die Quelle, aus der um die Mitte des 18. Jahrhunderts die mächtige religiöse Strömung im Pfludentum hervorging, ist noch nicht entdeckt. Man

Zum Ursprung und zur Geschichte des Chassidismus.

hört von der Strömung erst, als sie schon weite Kreise zieht und sich als eine Macht erwirft. Wahrscheinlich ist der Chassidismus vor allem ein Nachhall altjüdischer Mystik, wie sie besonders im talmudischen Schrifttum des Mittelalters System geworden ist. Das Wort Chassid, im Sinne von eifertiger Weisheit, kommt in jüdischen Schriften nicht vor dem 11. Jahrhundert vor (vgl. *Sun*, Gottesdienliche Vorträge, 2. Aufl., S. 415), und der Chasid, wie die meisten talmudischen Schriften, ist pseudopigraph. Deshalb betrachten fast alle jüdischen Gelehrten (Gräb, Fugato, Jost, Landauer, Bloch) diese Mystik als ein mittelalterliches Ereignis. Man muß aber berücksichtigen, daß schon Jesus (Matth. 23: 20) vor der Betonung des Eifertigen warnt (vgl. *Eph*, 13a; *Eph*, 8). Dann legt sich eine andere Auffassung nahe. Das Beständige der geheimen Weisheit bestand darin, daß man sie nur wenigen am Berge Sinai gesagt: „Diese Worte sollst du verkünden, und jene sollst du verschweigen“. Derwandel ist *Eph*, 2: 1: man soll „das Kapitel über die Schöpfung“ immer nur einem Einzelnen erklären; „das Kapitel über die himmlischen Thronwagen“ (Eph. 1) nur einem Manne „von Weisheit und Verständnis“; d. h. dergleichen gehörte zum Eifertigen (vgl. *Ps*, 110, Quod omnis probus 12 über die Eifer). Auch die Lehren von den letzten Dingen (vgl. *Eph*, 13a, 13b, 13c) gehören hierher, „die geheimnisvollen Stellen der Zerknirschung und des Verfalls“ (vgl. *Eph*, 1, 1, 4), das Geheimnis der Schöpfung (Matth. 23: 20); 1. Moß (Matth. 58), und die Erkenntnis und der Gebrauch des „unausgesprochenen Gottesnamens“ (vgl. *Mid*, 71a; 1. Joma 40d; *Mid*, 3, 11; *Sun* a. a. D. S. 172; *Sun*, Die Religionsphilosophie des Chasid S. 45ff.); dazu die Engelstheorie (vgl. *Sun* I, 2, 8, 7). Diese Dinge bildeten den Inhalt der Zora, „geheimnisse“, „Ehre (oder Maje) Zora“ (vgl. *Mid*, 119a; *Eph*, 13a, auch *Mid*, 6, 24); es sind „Dinge, die man nur im Stillertone sagen soll“ (*Eph*, 14a). Tatsächlich enthält das apokalyptische Schrifttum des 2. und 1. vorchristlichen und 1. nachchristlichen Jahrhunderts die hauptsächlichsten Grundzüge der mittelalterlichen Chassida. Daß viele wurden, ersieht man aus 4. *Eph* 14, 45f.; da wird „Ehre“ ermahnt, nur die (24) Richter (des Kanons) zu verkündigen, damit die Würdigen, wie die Unwürdigen, sie lesen mögen; die 70 anderen Richter soll er verkündigen, wie die d. h. nur den Weisen seines Volkes überliefern; denn in ihnen ist die Quelle der Einsicht, der Zorn der Weisheit und des Wissens Strom. Die erhaltenen apokalyptischen Schriften zeigen, daß die Geheimwissenschaft in diesen Schriften systematischer dargelegt wurde als in den Werken des späteren Mittelalters. So empfängt man 1. d. aus dem äthiopischen Henochbuche, aus dem manche Stücke im geistlichen mystischen Schrifttum des Mittelalters wiedersehen, einen klaren Einblick in die Lehre vom „Thronwagen Gottes“ und der „Majestät“, als aus dem Buche Hesekiel. Das himmlische Henochbuch beschreibt

die Weltanschauung anschaulicher als Salmond, Mibrasch oder mittelalterliche Werte (vgl. Sam. Gen. 25—30 mit Hag. 12aff.; i. Hag. 77aff.; Gen. 2. 1—20). Hier findet man „die Feuersteine“, aus denen der Thron der Herrlichkeit geschnitten ist und die Engel stammen; das obere Meer, unter dem die sieben Himmel sich befinden, die aus Feuer und Wasser geschaffen wurden (in Salmond und Mibrasch oft erwähnt); die Präexistenz der Seelen (vgl. Job. 32b; Ribba 30b); die Bildung des Menschen durch die schöpferische Weisheit aus zehn Kräften; die zehn Klassen von Engeln. Die „kabbalistische“ Art des kabbalistischen Genoschbuches kann man auch erkennen an den Hinweisen auf die Schriften von Adam, Seth, Enoch, Mahalel und Jared (33. 10 u. d.). Ähnlich nimmt das Buch der Jubiläen Bezug auf die Schriften von Jared, Enoch, Noach; es stellt Abraham als den Erneuerer, Levi als den Aufseher dieser alten Bücher hin. Hier lernen wir auch, daß man schon etwa tausend Jahre, bevor das grundlegende kabbalistische Werk, das Zetradach, verfaßt wurde, in jüdischen Kreisen über die Schöpfung der Welt aus den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets nachdachte (vgl. Ber. 55a: „Bisalel wußte die Buchstaben zusammenzustellen, durch die Himmel und Erde geschaffen wurde“.) Besonders wichtig sind die Dden Salomos (die ich mit Abolf von Harnack als ein ursprünglich jüdisches Ergänzungs betrachte). Sie bieten eine tiefe „kabbalistische“ Mystik. Auch wenn die Dden als Zerte ganz christlich sein sollten, dürfen sie hier genannt werden: hinter ihnen stehen in jedem Falle fromme jüdische Überlieferungen. Das Zurücktreten dieses altmystischen Judentums in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems begreift sich aus der allgemeinen Lage: die Juden mußten nach dem Untergange des Tempels das in den Vordergrund stellen, was sie von anderen Religionen trennte, wenn sie sich als etwas Besonderes behaupten wollten (daher auch Philo in dieser Zeit keinen Fortsetzer findet).

Über den Erneuerer der jüdischen Mystik im Anfange des 18. Jahrhunderts, Israel Baal-Schem-Tob, wissen wir wenig: nicht einmal, wo und wann er geboren ward (ebenfalls irgendwo in Polen). Alle Schilderungen seines Lebens sind sagenhaft. Aus den Schriften, die seine Anhänger kurz nach seinem Tode über ihn verbreiteten, kann man mit Bestimmtheit entnehmen, daß er ein Kind armer, frommer Eltern war. Sein Vater Eliezer war trotz seiner Armut gaffredentlich, so daß er arme reisende Juden, die durch sein Dorf kamen, einlud und bewirtete. So wird von ihm Folgendes erzählt. Einst wurde er im Himmel wegen seiner großen Güte und Wohlthaten gelobt. Der Satan, dem das nicht passte, wollte ihn verführen. Doch der Prophet Elias erbat sich von Gott die Erlaubnis, daß er in dem frommen Manne hingehen dürfe, ihn zu prüfen. In einem Sabbat kam er durch das Dorf als Bettler und war mit seinem Sack und seiner Habe, also in einer Wüste, die den Sabbat verlegte. Eliezer lud ihn trotzdem ein, bewirtete ihn aufs Beste und gab ihm am nächsten Tage sogar Geld. Um den armen Mann nicht zu beschämen, erwähnte er nicht einmal, daß er den Sabbat gebrochen habe. Jetzt offenbarte sich ihm der Prophet und gestand ihm, er werde als Lohn für

seine Milde einen Sohn bekommen, der die Augen Israels erleuchten solle. Dieser erste Sohn wurde den Eltern geboren, als sie hundert Jahre alt waren.

Die Seele des Israel besaß (so fängt man ab nach den Anfangsbuchstaben von Baal-Schem-Tob; so, „Meister des guten Namens“, wurden Großen genannt, die Wunder durch Anrufung des Namens Gottes oder der Engel vollbrachten) war, nach kabbalistischer Sage, eine jener Seelen, die, bevor Adam vom Baume der Erkenntnis aß und sündigte, sich verborgen hatten, so daß sie keinen Anteil hatten an der Tat. Wegen dieser großen Seele waren alle Seelen jenes Geschlechtes groß.

Der Vater starb, als Israel noch ganz jung war. Vor seinem Tode nahm er das Kind in seine Arme und sagte ihm: „Wie du siehst, mein Kind, ist die Zeit gekommen, daß ich von dieser Welt Abschied nehmen muß. Ich bin sicher, daß du ein großer Gottesmann sein wirst. Denke daran, mein Sohn, daß Gott immer mit dir sein wird; so brauchst du dich vor keinem Menschen zu fürchten“. Diese letzten Worte des sterbenden Vaters machten großen Eindruck auf das kindliche Gemüt und wirkten, wie es scheint, das ganze Leben Israels nach. — Die Mutter starb wahrscheinlich auch bald; fremde Menschen mußten sich des Kindes annehmen.

Wie jeder jüdische Knabe, wurde Israel in den Cheder (Judenstube) gegeben. Der jüdische Philosoph Salomon Maimon gibt in seiner Selbstbiographie ein trauriges Bild über die damaligen jüdischen Elementarschulen. Der Cheder, sagt er, ist ein enges, schmüßiges Zimmer voll von Rauch. Ein Teil der Kinder sitzt auf Bänken und ein Teil auf dem Boden. Der Melammed (Lehrer) in einem schmüßigen Hemde sitzt beim Tische mit einem dicken Stöcken in der Hand. Dieser Stöcken hat doppelte Dienste zu verrichten: er zerreibt den Tabak, der in der Schüssel neben ihm auf der Erde ist, und wenn es nötig ist, schwingt er sich über die Schüler und Köpfe der Schüler. Außer dem Melammed gibt es noch einen Unter-Melammed im Cheder. Die Kinder sitzen vor diesem, wie vor Feuer. Er schlägt sie noch mehr als der Melammed und verzeiht den größten Teil dessen, was die Mutter ihren Kindern zum Essen mitgeben. Eine solche Schule besuchte Israel. Er lernte Beten, las die Tora mit fleißiger Auslegung, auch etwas Talmud, freilich ohne System. Aber Israel hatte keine Lust zum Lernen. Es zog ihn nach dem Walde, wo kein Melammed und kein Unter-Melammed waren und keine Kinder mit traurigen Gesichtern. Dort verschwand er tagelang; man fand ihn endlich im Walde, in verträumtem Zustande. Die Bäume und Bügel übten auf ihn einen besonderen Zauber aus, dazu Gran Muffin. Seine Anhänger erzählen sogar, daß er nach dem Singen und Spielen eines Menschen seinen Charakter erkennen konnte.

„In der kleinen Synagoge“, erzählen die Chassidim weiter, „wo der Baal-Schem zu beten pflegte, war ein Jude, der einen sehr unbegabten Jungen hatte; nicht einmal lesen konnte er. So schämte sich der Vater, der auf dem Lande wohnte, seinen Knaben in die Stadt zur Synagoge mitzunehmen;

Weibe bestimmt sei, nahm das Anerbieten sofort an, und der Verlobungsvertrag wurde aufgesetzt. Da er aber seinen wahren Charakter geheim halten wollte, traf er das Abkommen, daß Rabbi Efraim (obgleich selbst ein Salubus gelehrter und deshalb von dem Wunsch befeßt, seine Tochter an einen Gelehrten zu verheiraten) aus dem Verlobungsvertrage alle Ehrenstellen weglassen, die sonst dem Namen eines gelehrten Bräutigams beigelegt wurden. Auf dem Rückwege starb Rabbi Efraim. Sein Sohn Gerion, ein Gelehrter von großem Rufe, war erstaunt, unter seines Vaters Papieren einen Mann heiliger Verträge zu finden, aus dem hervorging, daß seine Schwester einen Mann heiraten sollte, der ein Am-Haareg (ein Unwissender) war. Er wollte es seiner Schwester durchaus nicht gestatten, dem Verlobten die Treue zu wahren. Sie aber redete ihm jeden Einwand gegen die Heirat, die ihr Vater vereinbart hatte, aus. Vor der Hochzeit unterzieht sich der Bräutigam ernstlich mit der Braut. Er sagte ihr die Wahrheit über sein wahres Wesen, beschwor sie aber, sie solle bis zu einer bestimmten Zeit niemandem davon sagen. Nach der Hochzeit versuchte der Schwager, Israel zu unterrichten; es erwies sich als vergeblich. Da beschloß Rabbi Gerion, sich von Israel loszumachen. Er ließ seiner Schwester die Wahl, sich entweder von ihrem Gatten zu trennen, oder die Stadt Efrata zu verlassen. Sie wählte das letztere. Israel und seine Frau verließen Efrata zu leben voll Mitleid und Not begann für sie. Zur neuen Heimat wählte Israel einen Ort an einem der Ausläufer der Karpaten. Es wohnten dort keine Juden. Israel und sein Weib lebten, auf diese Weise von ihren Glaubensgenossen getrennt, ein Leben vollständiger Einsamkeit. Israel grub in den Schluchten des Gebirges Kalf; seine Frau verkaufte diesen in der nächsten Stadt. Sie lebten war entbehrensreich. Aber je härter sich das ängere Los gestaltete, desto mehr gewann Israel an geistiger Größe. In seiner Einsamkeit gab er sich vollständig seinen Andachtsübungen und religiösen Betrachtungen hin. Es war ihm Gewohnheit geworden, auf die Gipfel der Berge zu steigen und dort verzückt umherzuwandeln. Er fastete, betete, machte fortwährende Nachsungen und beobachtete alle geremoniellen Gebräuche mit größter Genauigkeit.

Gerion war die bittere Armut, die seine Schwester erdulden mußte, wohl bekannt. Nach sieben Jahren brach das Mitleid bei ihm durch. Er brachte die Schwester und ihren Mann nach Efrata zurück. Zuerst machte er Israel zu seinem Leibarzt. Aber er erwies sich als völlig ungeeignet zu diesem Berufe. So packte er in einem entfernten Dorfe ein kleines Wirtshaus und brachte dort die Schwester und ihren Mann unter. „In diesem Wirtshause“, erzählten die Geschwister, „sollte nun der Meister seine Herrlichkeit offenbaren.“ Er war ungefähr 36 Jahre alt, als ihm von oben befohlen wurde, aus der Niedrigkeit hervorzutreten und seine wahre Größe zu zeigen.

Einsmal stieg im Wirtshaus ein Gast ab, der Rabbiner und Schüler Rabbi Gerions war. Israel bediente ihn allein. Am Sabbat bei Tisch erkannte dieser Gelehrte die verborgene Größe des Scheinbar unwissenden Wirtes. Israel bat ihn dringend, er möge seinem Schwager davon nichts erzählen.

Er sollte nur die frommen Juden der Stadt besuchen und ihnen sagen: „Ein großer Stern ist in eurer Mitte, und ihr wißt es nicht.“ Seitdem lebte Israel nicht mehr in Verdorbenheit.

Den großen Massen offenbar nicht Israel, der Gründer des Chasidismus, zuerst als Wunderthäter, als „Naal-Echem“. Dieser Ruf brachte ihn in Verbindung mit Tausenden, Juden, aber auch Christen, die an seine Heiligkeit und Güte glaubten.

Er war nicht der erste oder einzige Naal-Echem im jüdischen Volke. Damals war ganz Podolien, Galizien samt der Zukowina voll von Geschichteten über die Wunder, die verschiedene Wunderthäter vollbrachten. Der materielle und geistige Zustand der jüdischen Massen war traurig. In den Augen des polnischen Adels hatte der Jude keinen Wert: wenn schon die christlichen Bauern schwer zu leiden hatten, wie viel mehr die Juden. Die „Responnen“ der barmherzigen Rabbinen sind voll von Fragen und Antworten über die vielen Frauen, die nicht wußten, was aus ihren Männern geworden sei: in den meisten Fällen werden sie einkauf von den Gutsbesitzern niedergemetzelt worden sein. Der Glaube an Wunderthäter fand auch in anderen Ländern Europas ein reiches Feld für ihre Tätigkeit. Ihre Klienten waren nicht nur Juden, sondern auch Christen. Besonders kamen reiche Frauen zu den heiligen Männern, um bei ihnen Heil zu suchen für körperliche und seelische Leiden. Die Wunderthäter spielten ungefähr dieselbe Rolle, wie heutzutage die Anhänger der Christen Science in Amerika und England.

Im Unterfchiede von den meisten Wunderthätern glaubte Israel wirklich an seine Kraft, Kranke zu heilen, Besessene zu befreien und die Zukunft zu weissagen. Er war so durchdrungen von dem Glauben an Gottes Allgegenwart, daß es für ihn ein Wunder gewesen wäre, wenn er Menschen, die mit Gott verbunden sind, nicht ins Auge gefaßt hätte, die göttliche Kraft zu offenbaren. Israel reiste als Wunderthäter von Ort zu Ort und wurde so überall bekannt. Hunderte von Menschen aus allen Egegenden sammelten sich um ihn, um seine Worte und Thaten in sich aufzunehmen. Nach einiger Zeit beschloß er, das Wanderleben aufzugeben und nicht mehr als Wunderthäter, sondern als Lehrer einer vertieften Erleuchtung zu wirken.

Unter den vielen Städten, die Israel auf seinen Reisen besucht hatte, wählte er zu seinem Wohnort das Städtchen Meskiss, waldreichlich wegen seiner äußeren Vorzüge: es ist schön gelegen und von Wald umgeben. Dort sammelte er viele Jünger aus allen Kreisen um sich und lehrte sie.

Er betonte besonders die Innerweltlichkeit Gottes. Wie es auch bei christlichen Mystikern der Fall ist, war sein Gottesbegriff pantheistisch gefärbt. Da Gott in allen Dingen wohnt, muß in allem etwas Gottes sein: auch das Böse ist eine Form, in der sich Gott offenbart. Aus diesem Grund sage entwidete Israel seine Eitlichkeit, besonders die Pflicht der Liebe gegen die Sünder. Eins seiner Schlagworte war: „Keiner ist so tief gesunken, daß Gott nicht aus

ihm einen heiligen machen könnte". Er verkörperte auch selbst viel mit Sünden und suchte sie zu überlegen, daß Gott ihnen eben so nahe stehe, wie den Frommen, und daß er sie suche, um sie zu retten. Die Sünde sei nur eine Folge der Unwissenheit.

Juniges Beken war für Israel mehr als äußere Frömmigkeit und Tora-Studium. Der Mensch soll selber eine lebendige Tora sein. „Da jeder Mensch eine Tora in sich selbst ist“, sagte ein Schüler Israels, „so trägt er nicht allein seinen Abraham und seinen Moses, sondern auch seinen Wileam und Hama in sich; er muß also befreit sein, den Wileam auszutreiben und den Abraham in sich zu empfangen“. Jede Handlung eines Menschen soll eine reine Offenbarung Gottes sein. Nicht, um Gnade in den Augen Gottes zu finden, sollen wir tun, was das Gesetz befehlt, sondern um zu lernen, wie wir Gott recht lieben, und um mit ihm vereint zu sein. Nicht darauf kommt es an, wieviel Esaktionen wir beobachten, sondern wie und in welchem Geiste wir den Willen Gottes tun.

Auf fest vorgezeichnete Stunden für die Abhaltung öffentlichen Gottesdienstes legen die Chassidim, nach Israels Vorbild, auch heute wenig Gewicht. Das Gebet beginnt (wie bei den Quäkern), sobald sie in die dazu erforderliche Stimmung gekommen sind. Häufige Waschungen, das Studium taddaisischer Schriften, Wundererzählungen über die Taddaim sind die Mittel, die zur richtigen Seelenverfassung verhelfen. Die Gebete selbst sind von den äußerlichen feierlichen Ausprägungen religiöser Erregung begleitet. Im Eifer der Andacht beginnen manche, wie die Derwische, zu tanzen; andere werden in bewegungslose Verstäkung versetzt; manche beten laut, andere in feierlichem Schweigen.

Aus der Kabbala übernahm Israel den Glauben an den ununterbrochenen Verkehr zwischen Himmel und Erde. Nicht nur Gott beeinflusst den Menschen; auch das Umgekehrte geschieht. Jede Tat und jedes Wort des Menschen bringt ein leises Zittern in der himmlischen Sphäre hervor. Durch ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott empfängt man den Geist der Profete, die Kraft, Wunder zu tun. Durch die Askese wird die Gemeinschaft mit Gott gestiftet. Waghastig frömm ist, wer am meisten lieben kann: er ist der rechte Vermittler zwischen Gott und den Menschen und hat den größten Einfluß auf die höheren Sphären. Das Wort „Der Gerechte wird durch seine Tugend (seinen Glauben) leben“ (Michje, Kap. 2, 4) deutet Israel: „Der Gerechte kann durch seinen Glauben (Tore) lebendig machen“ (Geschie).

Trotz seiner teilweise absonderlichen Erscheinungen und Gedanken ist der Chassidismus Israels etwas Gewaltiges. „Der Chassidismus des Baal-Schem“, sagt Horodetzky mit Recht, „dessen tiefe Wurzeln in der Kabbala, der Haggada, ja bei den Propheten zu suchen sind, ist die stärkste religiöse Bewegung, die die jüdische Geschichte in der Diaspora kennt. Sie ist die einzige, die trotz der heftigen Gegenströmung, mit der sie vom offiziellen Judentum bekämpft worden ist, sich nicht aus dem Judentum hat verdrängen lassen, vielmehr

eine hervorragende Stellung darin errungen hat“ („Der Jude“, 1. Jahrg., 10. Heft, S. 661).

Israel (gestorben 1760) hinterließ keine Schriften; denn die taddaisische Auslegung von Ps. 107, die ihm zugeschrieben wird, stammt nicht von ihm. Wir kennen also seine Lehren nur aus den Werken der älteren Chassidim.

Begleitend ist folgende Sage. In Konstantinopel, wo Israel auf dem Wege zum heiligen Lande sich einige Tage aufhielt, wohnte er bei Leuten, die fromm, aber kinderlos waren. Vor seinem Abschiede verständigte er ihnen, unter Nennung des unaussprechlichen Namens Gottes, daß Gott ihnen einen Sohn schenken werde. Als bald vernahm er eine Stimme vom Himmel, die sagte, daß er wegen des Gebrauchs des unaussprechlichen Gottesnamens der Selbsttötung verurteilt ginge. Anstatt traurig darüber zu sein, rief Israel in Freude aus: „Gefegnet seist du, o Gott, für deine Gnade! Jetzt kann ich dir wirklich aus reiner Liebe dienen, da ich nichts von dir zu erwarten habe“. Dieser Beweis reiner Liebe zu Gott brachte ihm Vergebung.

Für die Chassidim ist Israel noch heute die Verkörperung ihrer Lehre; dabei gilt sein Leben als Offenbarung seines Wortes.

Die erste Ausbreitung des Chassidismus bewirkte hauptsächlich der größte Jünger Israels, Beer aus Meseritz, der „Meister der Maggid“ genannt (geboren in Wolhynien 1710, gestorben in Meseritz 1772). Aber sein Leben vor seiner Zuehrung zum Chassidismus wissen wir nur aus Fiktionen. Ein Träumer und Erzähler, konnte er in der taddaischen Kasusistik keine Befriedigung finden. Er wurde Anhänger der lursanischen Kabbala, die zu jener Zeit unter den östlichen Juden verbreitet war. Auch war er ein großer Anhänger des Moses Chaim Luzzatto (eines Verfassers taddaischer Werke und Dichters, der auch die von mir öfters angeführte Messiasch Jeschurun verfaßte); Luzzatos Werke, damals noch ungedruckt, übten bedeutenden Einfluß auf die Mystiker jener Zeit aus. Beer folgte den Lehren der lursanischen Schrift mit allem Eifer; folglich wurde er zum Asketen. Er fastete viel und bereitete inbrünstig, als Prediger in Romo und Meseritz, er seine Gedanken anderen mitzuteilen und sich selbst anschaulich die Schrecken der Hölle, die die zu erwartenden, die nicht nach Gottes Willen leben. Der kranke Zustand, in den er durch seine asketische Lebensweise geriet, führte ihn zu Israel Meseritz, obwohl er in ihm mehr einen Arzt für die Seele, als für den Körper, sah. Die Sage erzählt, daß Beer, der viel über Israel gehört hatte, mit seinen eigenen Augen sehen wollte, ob es wahr sei, daß Israel übernatürliche Wunderheilungen vollbringe. Beer erwartete, daß der Meister ihm tiefe taddaisische Geheimnisse vortragen werde. Statt dessen ergab sich Israel nur allerlei Alltagsgeschichten. Beer war enttäuscht und wollte fortgehen. Aber als er gerade wollte, rief ihn der Meister. Er öffnete das berühmte taddaische Werk Ez Chajim des Chajim Vital und bat Beer, ihm eine schwierige Stelle daraus zu erklären. Dieser tat es, so gut er konnte. Der Meister war unzufrieden damit und gab ihm seinerseits eine Erklärung. Da verschwand plötzlich die Finsternis aus dem Zimmer, in

dem sie sich befanden; es wurde hell, und Engel erschienen, um den Worten des Meisters zu lauschen. „Deine Erklärung“, sagte er zu Beer, „ist richtig; die Schlüsse aber, die du daraus ziehen wolltest, sind Gedanken ohne Seele.“ Und Beer wurde sein Jünger. (Die Sage will u. a. andeuten, daß Beer durch seine Verührung mit Israel lernte, die einstufigen und allseitigen Dinge und Begebenheiten nicht gering zu schätzen.)

Nach Israels Anweisung gab Beer seine asketische Lebensweise auf, wurde auch von seiner Krankheit geheilt. Das machte ihn zum Apostel des Chassidismus.

Unmittelbar nach dem Tode Israels (1760) übernahm Beer die Führung der Gemeinde. Er wollte zunächst den Chassidismus von der Autorität der Rabbinen befreien durch Änderung der Liturgie u. dgl. Einige seiner Jünger wählte er zu Predigern; sie sollten den Chassidismus unter den Massen verbreiten. Er selbst suchte die Gebieter zu beeinflussen.

Die zwei Werte Maagib Debari Jeschab (Korek 1780) und Likute Jesharin (Kemberg 1790) sind die einzig authentischen, die wir von Beer besitzen. Grundzüge auch seines Systems ist die Betonung der Allgegenwart Gottes. Vor der Schöpfung gab es die Welt in potentia Dei. Der Wille oder das Wort Gottes verursachte die Materialisierung der Welt. Die Schöpfung ist also eine Offenbarung seiner Kraft. Da die Welt schon vor der Schöpfung in Gott war, so offenbart er sich auch jetzt im inneren Wesen der Welt, auch der flüchtigen Dinge. Die Stufen der Offenbarung Gottes unterscheiden sich gemäß der höheren oder niedrigeren Organisation der Dinge. Die Seele der Dinge ist der göttliche Funke, der sich in allen zeigt. Sogar die Heiden besitzen diesen Funken. Die Lehre von Zimzum nimmt bei Beer einen ebenso wichtigen Platz ein, wie bei Moses Cordovero. Die Schöpfung ist eigentlich eine Selbstbeschränkung und Herablassung Gottes. Unter ganzes Leben soll deshalb ein freundliches Danksagungsgefühl für die göttliche Herablassung sein. Gott beschränkte sich selbst aus Liebe; so besteht das Wesen der Gottlichkeit darin, daß der Mensch sich zu den Niedrigeren herabläßt.

Da die Grade der göttlichen Offenbarung verschieden sind gemäß der Natur der verschiedenen Dinge, so ist das Ziel, das Gott der Welt setzte: immer höher zu steigen, bis eine vollkommene Vereinigung mit Gott erreicht ist. Das Pflanzenreich dient dem Tierreich als Nahrung, damit die niedrigere Gottesoffenbarung, die in der Pflanzenwelt gegeben ist, sich zu einer höheren entwickeln kann. Der Mensch, als höchste Offenbarung Gottes und Krone der Schöpfung, erreicht die höchste Stufe der Entwicklung und die vollkommene Vereinigung mit Gott (Githabuth). Das Hauptmittel, durch das er solche Gottesgemeinschaft haben kann, ist das Gebet: nicht ein äußerliches, vor geschriebenes Beten, sondern innerer verstärkter Zustand, in dem der Mensch seiner selbst vergißt und die ganze Seele in Gott erhebt. Solches Beten ist von außerordentlicher Wirksamkeit. Er ist insofern, das Naturgesetz zu durchbrechen.

Dieser verstärkte Zustand ist aber nur für eine auserwählte Minderzahl.

Israel lehrte, daß der wahre Gottesdienst nicht im Studium der Tora, sondern im Gebete bestehe, weil das letztere von allen Menschen ausgeführt werden kann, das erstere nicht. Beer dagegen erkennt eigentlich nur das Gebet des vollkommen Frommen an, des Zaddik, der insofern ist, ganz in Gott aufgegangen. Der Zaddik ist der lieblich des Himmels, das Instrument, durch das Gott seine Gnadengaben der Welt schenkt. Durch seine Gottesgemeinschafft ist er der Verbindungskette zwischen Gott und der Schöpfung, und als solcher der Überbringer und Vermittler von Segen und Gnade. Die Liebe, die man zum Zaddik hat, ist deshalb das Mittel, durch das man die Gnade Gottes gewinnt. Die Pflicht jedes Chassids ist somit, den Zaddik zu lieben und auf sein Wort zu hören. Darin liegt besonders Beers Bedeutung für die spätere Ausbildung des Chassidismus. Er ist der eigentliche Gründer des Zaddikismus, d. h. der Anschauung, daß das Wesen der Gottheit im Anschluß an den Zaddik besteht.

Nicht alle Jünger Beers ließen sich von dieser Lehre über den Zaddik beherrschen. Es entstanden zwei verschiedene Richtungen im Chassidismus, die beschaulich-mystische in Weiß-Rußland (die sich in der Hauptdarstellung besonders berückichtigte) und die zaddikistische in Polen, Galizien und der Ukraine. Der führende Vertreter der ersten Richtung, Rabbi Salomon (Senior Salomon) aus Liozna (1747–1812), schuf das System des sog. rationalen Chassidismus oder Chabad (abgeleitet aus chochma + bina + daath), in dem der Zaddik mehr die Stelle eines Lehrers, als eines Wunderstärkers, einnimmt. Die andere Richtung hat einen hervorragenden Denker, außer vielleicht Rabbi Nachman aus Breslau; er beschränkt u. a. seine Reise nach Palästina und verlegte manches Sentenziöse. Reich ist die zaddikistische Richtung an Wundergeschichten.

Auf den Chassidismus Beers bezieht sich folgende Schilderung Salomons Ratmons (geboren 1757 in Litauen, gestorben 1800).

„Ihr Gottesdienst bestand in einer Art spekulativer Andacht, wozu sie keine besondere Zeit oder Formel für notwendig hielten, sondern einem jeden überließen, ihn nach dem Grade seiner Erkenntnis zu bestimmen; doch wählten sie dazu hauptsächlich die zum öffentlichen Gottesdienste bestimmten Stunden. In ihrem öffentlichen Gottesdienste besaßen sie sich hauptsächlich der Enttäuherung; d. h. sie vertieften sich so sehr in die Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, daß sie dadurch die Vorstellung aller anderen Dinge, und sogar ihres eigenen Körpers, verloren, so daß der Körper ihrem Vorgehen nach in dieser Zeit ganz gefühllos sein mußte. Da es aber mit einer solchen Abstraktion sehr schwer hielt, so bemühten sie sich, durch allerschöner mechanische Operationen (Bewegungen und Schreien) sich in diesen Zustand, wenn sie durch andere Vorstellungen aus demselben herausgekommen waren, wieder zu versetzen, und sich darin, während der ganzen Andachtzeit, ununterbrochen zu unterhalten. Es war lustig anzusehen, wie sie oft ihr Beten durch allerschöner seltsame Töne und possierliche Bewegungen (die als Drohungen und Egelworte gegen

ihren Gegner, den leidigen Satan, der ihre Andacht zu stören sich bemühe, anzukämpfen waren) unterdrücken, und wie sie sich dadurch so abarbeiten, daß sie gemeinlich bei Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederstürzen. — Es ist auch nicht zu leugnen, daß, so begründet auch ein solcher Gottesdienst an sich sein mag, er auch eben so sehr dem Mißbrauche unterworfen sei. Die auf die Heiterkeit des Gemüths erzielende innere Tätigkeit kann nur noch dem Grade der erlangten Kenntnis stattfinden. Die Selbsterleuchtung vor Gott ist nur alsdann begründet, wenn das Erkenntnisvermögen so sehr mit seinem Gegenstande (der Größe des Gegenstandes wegen) beschäftigt ist, daß der Mensch dadurch gleichsam außer sich, bloß im Gegenstande, existiert. Ist hinzugegen das Erkenntnisvermögen in Anschauung eines Gegenstandes eingeschränkt, so daß es keines beständigen Fortschrittes fähig ist, so muß die erwachte Tätigkeit durch Konzentrierung auf diesen einzigen Gegenstand viel mehr gehemmt als gefördert werden. — Einige einsichtige Männer aus dieser Sekte antworteten zwar, wenn man sie, da sie den ganzen Tag über mit der Pfeife im Munde müßig herumgingen, fragte, woran sie doch zur Zeit dächten? „Wir denken an Gott!“ Diese Antwort würde befriedigend gewesen sein, wenn sie beständig durch eine hinlängliche Menschenkenntnis, ihre Erkenntnis von den göttlichen Wohlthaten zu erweitern gesucht hätten. Da dies aber mit ihnen der Fall nicht sein konnte, vielmehr ihre Naturerkenntnis sehr eingeschränkt war, so mußte der Zustand, worin sie ihre Tätigkeit auf einen (in Anschauung ihrer Göttheit) unerschöpfbaren Gegenstand konzentrierten, unnatürlich sein. Ferner konnten sie nur alsdann ihre Handlungen Gott zuweihen, wenn sie Folgen einer richtigen Erkenntnis Gottes waren; waren sie aber Folgen der Eingeschränktheit dieser Erkenntnis, so mußten sie notwendig auf Gottes Rechnung allerhand Egoisse begeben, wie zum Unglück der Erfolg gelehrt hat. — Daß aber diese Sekte sich so geschwind ausbreitete, und ihre neue Lehre bei dem größten Teile der Nation so vielen Beifall fand, läßt sich sehr leicht erklären. Die natürliche Neigung zum Wäflergang und zur spekulativen Lebensart des größten Teils der Nation, der von der Natur an zum Studieren bestimmt wird, die Trockenheit und Unfruchtbarkeit des rabbinischen Eudismus, und die große Last des Zeremonialgesetzes, die diese Sekte zu erleichtern verspricht, endlich die Neigung zur Schwärmerei und zum Wunderbaren, die durch diese Lehre genährt wird, sind hinreichend, dieses Phänomen begreiflich zu machen. — Anfangs widersetzten sich zwar die Rabbinen und die Frommen noch dem alten Will der Verbreitung dieser Sekte; sie behielt aber dennoch, aus vorerwähnten Gründen, die Oberhand. Es wurden Feindseligkeiten von beiden Seiten ausgeübt. Jede Partei suchte sich Anhänger zu verschaffen. Es entstand eine Eärung in der Nation, und die Meinungen wurden geteilt. — Ich konnte mit damals von dieser Sekte noch keinen richtigen Begriff machen und wußte nicht, was ich davon denken sollte, bis es sich einmal ereignete, daß ein junger Mensch, der schon in diese Gesellschaft initiiert war, und schon das Götze gehabt hatte, die hohen Dbern selbst von Angesicht zu Angesicht zu sprechen, durch

meinen Aufenhaltsort reiste. Ich suchte mit diese Seltsamkeit innig zu machen und daß den Fremden um einige Aufklärung über die innere Einrichtung dieser Gesellschaft, über die Art, darin aufgenommen zu werden usw. — Dieser, der selbst noch im ersten Grade war und folglich von der inneren Einrichtung dieser Gesellschaft noch nichts wußte, konnte auch mit darüber keine Auskunft geben; was aber die Art, darin aufgenommen zu werden, anbetrifft, so versicherte er mir, daß sie die Simpsie von der Welt sei. Jeder Mensch, der einen Trieb nach Vollkommenheit in sich spüre und die Art nicht wisse, wie er denselben befriedigen, oder die Hindernisse, die seiner Befriedigung entgegenstünden, aus dem Wege räumen solle, hätte nichts mehr nötig, als sich an die hohen Dbern zu wenden, und es ihm selbst er schon als Mitglied in dieser Gesellschaft. Er habe nicht einmal nötig (wie es sonst mit den Meditirern der Fall ist), diesen hohen Dbern von seinen moralischen Schwächen, seiner bisher geführten Lebensart und dergleichen etwas zu melden, indem diesen hohen Dbern nichts unbekannt sei; sie durchsichtigen das menschliche Herz und entdecken alles, was in seinen geheimen Fäden verborgen sei; sie thun das Zukünftige vorhersehen und das Entfernte gegenwärtig machen. — Ihre prophetischen und moralischen Lehren würden nicht, wie es gemeinlich zu geschehen pflege, von ihnen erst überdacht und zweckmäßig geordnet, indem diese Art nur demjenigen zustäme, der sich als etwas für sich Befehlendes und Wirtendes, von Gott Getrenntes, betrachte. Diese hohen Dbern aber hielten nur abedam ihre Lehren für göttlich und folglich untrüglich, wenn sie die Folge der Selbsterleuchtung vor Gott wären, d. h. wenn sie ihnen ex tempore, nach Erfordern der Umstände, ohne daß sie etwas dazu beitrügen, einfielen. — Da mich diese Beschreibung ganz ergriffte, bat ich den Fremden, daß er mir doch einige dieser göttlichen Lehren mitteilen möchte. Dieser schlug die Hand vor die Stirne, als wartete er auf Eingebung des heiligen Geistes, wandte sich darauf mit einer feierlichen Miene und halbenblöden Armen, die er, ungefähre wie Korporal Trim bei Verlesung der Predigt, in Bewegung brachte, zu mir, und fing folgendermaßen an: „Singt Gott ein neues Lied; sein Lob ist in der Gemeinde der Frommen“ (Chassidim) (Ps. 149. 1). Unsere hohen Dbern erklären diesen Vers als folgende Art: Die Eigenschaften Gottes, als des allervollkommensten Wesens, müssen die Eigenschaften eines jeden einzelnen geschnittenen Wesens weit übersteigen, folglich auch sein Lob (als Ausdruck seiner Eigenschaften) das Lob dieser. Bis jetzt bestand Gottes Lob darin, daß man ihm übernatürliche Wirktungen (das Verborgene zu entdecken, das Zukünftige vorherzusagen, mit seinem bloßen Willen unmittelbar zu wirken u. dgl.) beilegte. Nun aber sind die Frommen (die hohen Dbern) imstande, solche übernatürliche Handlungen selbst zu verrichten, und da Gott also hierin vor ihnen keinen Vortug hat, muß man bedacht sein, ein neues Lob ausfindig zu machen, das nur Gott allein zukommen kann. — Ganz entsetzt über die sinnreiche Art, die heilige Schrift auszulügen, bat ich den Fremden um noch mehrere Expositionen dieser Art. Dieser fuhr also in seiner Begeisterte

fort: „Als der Spieler (Musikus) spielte, kam auf ihn der Geist Gottes“ (2. B. 3. 15). Dies legen sie so aus: Solange sich der Mensch selbstständig selbst ist er unfähig, die Wirkung des heiligen Geistes zu empfangen; zu diesem Behufe muß er sich als ein Instrument bloß lebend verhalten. Die Bedeutung dieser Stelle ist also: Wenn der Spieler (Hammenaggen, der Diener Gottes) dem Instrumente gleich wird (Kenaggen), alsdann kommt auf ihn der Geist Gottes¹.

— Nun hören Sie noch, sagte der Fremde ferner, die Erklärung einer Stelle aus der Mishna, wo es heißt: Die Ehre deines Nächsten muß dir so lieb sein, als die deine. Unsere Lehrer erklären dies auf folgende Art: Es ist gewiß, daß kein Mensch daran Vergnügen findet, sich selbst Ehre anzutun; dieses wäre ganz lächerlich. Aber ebenso lächerlich ist es, auf Ehrenbezeugungen keinen andern inneren Wert zu halten, da wir doch durch diese Ehrenbezeugungen keinen größeren inneren Wert erhalten, als wir schon haben. Diese Stelle will daher so viel sagen: Die Ehre deines Nächsten (die dein Nächster dir erzeigt) muß dir so wenig lieb sein, als die deine (die du dir selbst erzeigst). Ich konnte nicht anders als über die Vortrefflichkeit der Gedanken in Bewunderung und über die sinnreiche Eregse, womit sie gestügt wurden, in Entzücken geraten.

— Meine Einbildung wurde durch diese Beschreibungen aufs höchste gespannt, und ich wünschte folglich nichts so sehr, als das Glück zu haben, Mitglied dieser ehrenwürdigen Gesellschaft zu werden; ich beschloß daher eine Reise nach Mexiko zu unternehmen, wo sich der hohe Obere (der Herr) befand. Ich erwartete also die Endigung meiner Dienstreise (welche nur noch einige Wochen dauerte) mit der größten Ungeduld. Sobald diese zu Ende war, und ich meinen Lohn erhalten hatte, trat ich, anstatt nach Hause (das nur zwei Meilen davon entfernt war) zu reisen, meine Pilgerschaft an. Diese Reise dauerte einige Wochen. — Endlich kam ich glücklich in Mexiko an. Nachdem ich von meiner Reise ausgeruht hatte, ging ich nach dem Hause des hohen Obren, in der Meinung, ihm gleich vorgestellt werden zu können. Aber man sagte mir, daß er mich noch nicht sprechen könne, daß ich aber auf den Sabbat mit den andern Fremden, die ihn zu besuchen hierher gekommen wären, bei ihm zu Tisch einladet sei; bei welcher Gelegenheit ich das Glück haben würde, diesen heiligen Mann von Angesicht zu Angesicht zu sehen und die erhabenen Lehren aus seinem Munde zu hören, so daß ich diese öffentliche Entree dennoch, wegen des Individuellen, das bloß auf mich beziehenden, das ich darin bemerkten

¹ Das Sinnreiche dieser Erklärungsart besteht darin, daß im Hebräischen wegen sowohl das Instrumentum von Spielen, als ein musikalisches Instrument bedeuten, und das Sak, das demselben vorgesetzt wird, sowohl mit als, als auch mit gleich ausgedrückt werden kann. Die hohen Obren, die die Stellen der heiligen Schrift aus dem Zusammenhange herausfinden, indem sie dieselben bloß als Weisheit in ihren Lehren betrachteten, wählten daher diejenige Bedeutung, die ihrem Prinzip von der Selbstverwirklichung vor Gott am angemessensten war.

würde, als eine portuläre Audienz betrachten könnte. — Ich kam also am Sabbat zu diesem feierlichen Mahle und fand da eine große Anzahl ehrsüchtiger Männer, die hier von verschiedenen Gegenden zusammengekommen waren. Endlich erschien auch der große Mann in einer ehrsüchtigen Gasse, in weissen Albas gekleidet. So gar seine Schuhe und Tabakdose waren einem jeden der Neugekommenen sein Schalom, d. h. er begrüßte ihn. — Man setzte sich zu Tische, und während der Mahlzeit herrschte eine feierliche Stille. Nachdem man abgesselt hatte, stimmte der hohe Obere eine feierliche den Geist erhebende Melodie an, hielt einige Zeit die Hand vor die Stirn und sang darauf an zu rufen: 3. aus 3. 1. M. aus 3. 1. M. aus 3. 1. M. usw., alle die Neugekommenen bei ihren Namen und den Namen ihrer Wohnörter, worüber wir nicht wenig erstaunten. Jeder von uns sollte legend einen Vers aus der heiligen Schrift hertragen. Es sagte jeder seinen Vers. Darauf sang der hohe Obere an eine Predigt zu halten, der die besagten Verse zum Text dienen mußten, so daß, obwohl es aus ganz verschiedenen Büchern der heiligen Schrift hergenommene unzusammenhängende Verse waren, er sie dennoch mit einer solchen Kunst verband, als wenn sie ein einziges Ganzes gewesen wären; und was noch sonderbarer war, jeder der Neugekommenen glaubte in dem Ziele der Predigt, der auf seinem Verse beruhete, etwas zu finden, das sich besonders auf seine individuellen Herangelegenheiten bezog. Mit gerieten also darüber, wie natürlich, in die größte Verwunderung.

Über das religiöse Gemeinsschaftsleben der heutigen Chassidim vgl. Horodetzky a. a. D. und Samuel Rappaport, derselbst Heft 5/6, S. 345.

Nach dem „Mingha“ (Gebete am Vorabend wird zum vorgeschriebenen dritten Sabbatmahl, dem sog. „Schalosh Seudoth“ (genauer Se'udoth), geschritten. Dieses wird im Familienkreise, zumest aber auch in den kleinen Bethäusern, im sogenannten „Schulchen“ (ein Diminutiv von Schule), im Privat-Minjan (Gebetszimmer) oder in der Kasse bei Beginn der Dämmerung von der ganzen Gemeinde eingenommen. Ist ein „Zaddik“ im Orte, so finden sich die Chassidim bei ihm zum „Schalosh Seudoth“ ein. Bei diesem Mahle werden gewöhnlich Brot, Fische und etwas Alkohol gereicht, zu deren Beschaffung die Bemittelten unter den Versammelten schon am Freitag oder erst am Sonntag beitragen. Ist jemand unter den Anwesenden, der im Laufe der nächsten Woche „Zahrtzeit“¹ hat, so stellt er in der Regel das „Schalosh“

¹ Der Sterbetag der Eltern, der im Osten unter taddaischem Einflusse einen eigenartigen Charakter angenommen hat. Die „Zahrtzeit“ bedeutet hier keine Erinnerung an ein trauriges Ereignis; sie erhielt im Gegentheil das Gepräge eines pietätvollen Festes. Nachdem das taddaische Gebet des Kindes nach taddaischer Überlieferung die Seele in den ersten elf Monaten nach dem Tode des Verstorbenen aus den Händen der Hölle befreite, kommt die Seele mit jedem Jahre in der „Zahrtzeit“ in eine höhere Himmelsgegend, Deswegen

„Eudorah“ Wahl der Vergemeinde bel. Bei ärmlichen Gemeininden repräsentiert gewöhnlicher Freitag den jaddassigen Festtag, was jedoch der geborenen Stimmung auch nicht im geringsten abbruch tut. Ein „Lamban“ (Gelehrter) trägt dann gewöhnlich ethiologische Sentenzen und homiletisch-hagogeische Deutungen aus der „Parascha“ (Wochenabschnitt) vor, die man gewöhnlich „Eudorah“ (Eudorah-Eudorah) nennt. Ist ein Sabbat oder ein Sabbatfeiertag im Ort, so wird den versammelten Eudorah der Wochenabschnitt stets im jaddassigen mystischen Geiste gedeutet, was von vielen nicht verstanden, aber von allen mit Entzücken gehört wird. Es ist dies ein spezielles Geheiß der jaddassigen Eudorah-Eudorah-Eudorah, das es bei der Sabbatfeier in Libanah (in Meißnerland) zu einer bedeutenden Entwicklung gebracht hat. Nachdem das „Lamban“ (Lamban) beendet ist, wird mit dem Singen der „Eudorah-Eudorah-Eudorah“ begonnen. — Der Inhalt eines solchen „Eudorah-Eudorah-Eudorah“ ist immer erst greifend und erhebend. Man fühlt sich in eine mystisch-selige Stimmung, in eine dunkle, ungetrübte, aber glänzend empfundene Welt versetzt. „Du bist ein heiliger Geist, ungetrübter, aber glänzend empfundene Welt versetzt. „Du bist ein heiliger Geist, ungetrübter, aber glänzend empfundene Welt versetzt. „Du bist ein heiliger Geist, ungetrübter, aber glänzend empfundene Welt versetzt.“ (Das ist das Wahl König Davids des Geliebten!) Klingt es feierlich aus dem Munde aller Anwesenden. Bei tiefer Dunkelheit werden in schwärmerischen, poetisch hinreichenden Versen die Töne und die Heiligkeit Israels und seiner Braut, der Prinzessin Sabbat, besungen. Im gemeinsamen Chor wird der (vielleicht schönste und tiefste) Psalm 23 sowie die mystisch schwungvollen Verse R. Jischaq Lurias vorgetragen. Die Worte werden hier erst richtig verstanden und empfunden. Ihr Inhalt ist reich und erhabener als der, den der gewöhnliche Leser oder sogar der wissenschaftliche Forscher in ihnen findet. Nur wer an einem solchen „Eudorah-Eudorah-Eudorah“ teilgenommen hat, kann dessen Bedeutung und innere Kraft ermessen. Uns ist gar nicht verfallen, aber in den Tiefen unseres Herzens mächtig empfinden, spielen da auf den karten Seiten der menschlichen Seele. In diesem „Eudorah-Eudorah-Eudorah“ fühlt sich das von einer heiligen verklärten Stimmung von jedem Schmerz und Leiden wie von allen niedrigen Sünden befreite Seele hinter dem Vorhang der Materie mit den Augen der „Eudorah-Eudorah-Eudorah“ das ewige und Unendliche, die Herrlichkeit Gottes zu schauen glaubt. — Das „Eudorah-Eudorah-Eudorah“ dauert oft bis tief in die Nacht. Der Sabbat wird, der Vorhang gemäht, weit aber die Tagesgrenze hinausgeschoben. Man trennt

wird am Tage der Sabbatfeier morgens in der Synagoge (mit Ausnahme der großen Synagogen, in denen nichts genossen werden darf) etwas Alkohol getrunken, Lektüre, Verlesung, Erlesung genannt, weil mit dem darüber gebeteten Segenspruch der Seele zur Erlösung verholfen wird.

¹ Im Vorabend des Sabbat erhält der Jude (vgl. Weg 16a) eine heilige Sonder-Sabbatfeier, die ihn erst mit dem Ausgang des Sabbat verläßt.

sich von ihm in ungern, wie von etwas Liebem und Teuerem. — Ist das „Eudorah-Eudorah“ beendet und das Abendgebet verrichtet, dann wird Licht gemacht und das lustige „Hammabill“, wie das elegische „Elijahu-Hammabill“-Lied gesungen. Der Sabbat ist zu Ende. Die sorgenvollen Werttage haben wieder begonnen. Die „Eudorah-Eudorah“ ist wieder in ihre Heimat, die letzten Höhen, zurückgekehrt, um am nächsten Freitag wiederzukommen. — In jaddassigen Kreisen wird zu Ehren der stehenden Königin Sabbat noch ein Geleitsmahl, das sogenannte „Melane Malka“, im Kreise der Familie, beim Sabbat oder einer anderen jaddassigen Persönlichkeit bei größerer Beteiligung veranstaltet. Es wird hier der traditionellen „Parascha“ (Suppe aus gesäuerten roten Hülsen mit Kartoffeln und Rindfleisch zusammen gekocht), sowie etwas Getränk, Wein oder Bier gereicht. Beim Mahle werden lustige Reden sowie Hymnen, alle religiösen Inhalts mit heilsamen Gesängen, gesungen. Die Lieber werden mit unter auch tanzend vorgetragen. Die Anwesenden gruppieren sich zu einem Kreise (vgl. Dreißel) und singen, während sie sich tanzend im Kreise bewegen. Die neuesten, von der Walfahrt zum Sabbat mitgebrachten „Magguntin“ (Melo-bien) werden im Kreise zum besten gegeben.

III. Das jaddassige Frömmigkeitsideal.

Als Beispiel für das Frömmigkeitsideal jaddassiger Kreise im Mittelalter, wie für ihre theologische Anschauungsweise, gebe ich hier in Übersetzung einige Stücke der kleinen Heilslehre, genannt „Schwache Heilslehre“, von Rabbi Ephraim Vital. Die Einleitung lautet:

„Ich sehe, es gibt Menschen, die sich bestreben, nach oben zu steigen; obwohl ihre Zahl nicht groß ist. Sie sehen sich, hinaufzusteigen; aber die Leiter ist vor ihren Augen verborgen. So vertiefen sie sich in die Bücher der Tora, um da zu suchen die Pfade des Lebens, den Weg, auf dem sie wandeln sollen, die Taten, die sie vollbringen sollen, um ihre Seele hinaufzubringen zu ihrer oberen Wurzel, um sich an Gott zu hängen; denn das ist ja die ewige Vollkommenheit. So, wie die Propheten ihr ganzes Leben lang an Gott hängen und durch diese Gotteseigenschaft den heiligen Geist erhielten, der sie den Weg lehrte, auf dem Licht wohnt und durch den ihre Augen erleuchtet wurden für alle Geheimnisse der Tora. König David sagte ja (Ps. 119, 18): „Öffne meine Augen, damit ich die Wunder in deinem Gesetze sehe“. Und so wandeln sie auf geradem Wege und schritten vorwärts nach der „heiligen Stadt“ (vgl. Ps. 107, 4). Den Propheten folgten die ersten Chassidim, die Asketen (die Peruschim), die sich die Propheten zum Beispiele nahmen; sie vertieften sich in den Höhlen der Gesetze und den Wästen und sondereten sich von den Menschen ab. Manche machten ihr eigenes Haus zu einer Wüste, indem sie sich Tag und Nacht mit der Tora und mit den herzerfreuenden Psalmen beschäftigten. So hängte sich ihr Denken mit aller Kraft an die oberen Lichten an. So erreichten sie die Stufen des heiligen Geistes und wiesagten unaufhörlich. Da wir aber heutzutage nicht genau wissen, wie diese heiligen Gott anbeteten, gerten

Wegb. 1: Geistesstoff.

wir Aufstehenden und Hungernen in Verjüngung. Wir kennen ja nicht den Weg zu Gott, und wenn manche Fromme nach dem Lebenswasser suchen, ahnen sie nicht, wo sie es finden können. Denn die Älten beschreiben ihren Lebenswandel nicht in Büchern. So suchen einige mittelst Engelsbeschwörungen göstliche Geheimnisse zu erfahren. Aber diese Menschen hoffen nur auf Licht; in Wirklichkeit ist es Finsternis. Diese Engel gehören ja einer niedrigen Klasse an. Sie sind nämlich von Gott über Dinge dieser stofflichen Welt gesetzt, die stehen aus Gutem und Bösem und kennen selber die volle Wahrheit und die oberen Lichter nicht, so daß die Offenbarungen, die sie jenen Frommen mitteilen, ein Gemisch sind von Gutem und Bösem, von Wahrheit und Lüge und unnützen Dingen, die allerlei Heilmittel, Alchemie, Kameen, Beschwörungen betreffen. Ich, wenn doch solche Menschen, statt Engelsbeschwörungen vorzunehmen, sich mit der Tora und mit der Ausübung der Gebote beschäftigen und sich jene vier Großen in Israel zur Warnung dienen ließen, die in den Garten hineingingen (d. h. sich so sehr in Gottes Geheimnisse vertieften, daß sie sich ins Paradies versetzt glaubten; Hagiga 14b; vgl. 2. Kor. 12, 2-5)! Nur einer von den Vierern, nämlich der alte Chasid Rabbi Elisa, ward gerettet, und selbst ihn wollten die Engel hinausstoßen; aber Gott half ihm, so daß er in Frieden hineingehen konnte, wie er in Frieden hineinging. Die Vier wollten nämlich eine hohe Stufe der Frömmigkeit, die der profanischen nahe ist, erreichen; deshalb gerieten sie in Gefahr. Für uns wäre es genug, wenn wir nur etwas vom heiligen Geiste empfangen; i. B., daß der Prophet Elias sich uns offenbaren könnte. Viele erreichten das (der Talmud erzählt stiers von Erscheinungen des Elias: eine Vergeistigung der apokalyptischen Auffassung, nach der Elias in der letzten Zeit wiederkehren wird). Ja, auch in unserer Zeit gibt es solche heilige. Manche von ihnen werden von ihrer völlig geklärten Seele ihr ganzes Leben geleitet. Zu solcher Frömmigkeit können auch wir gelangen, wenn wir nur wachig sind. Deswegen habe ich dies kleine Schriftchen verfaßt, ein multum in parvo, in dem ich manches aufzeichne, was meine Vorgänger nicht ahnten. Ich empfang nämlich diese Lehre von dem heiligen Manne, dem Engel des Herrn Gedach, meinem Lehrer Rabbi Isaac Luria; möge sein Andenken zum Segen sein! Und da es wichtige Geheimnisse sind, die ich von ihm empfang, werde ich nur den kleineren Teil von ihnen offenbaren. Wer wachig ist, dem wird's gelingen, das Allerheiligste zu betreten, und der gute Gott wird das Gute nicht zurückhalten von denen, die in Linschuld wandeln."

Von der eigentlichen Darlegung sei der Anfang des ersten Teiles übertragen.

I. Kapitel. Über den Mafel (an der Seele), der durch das Über-treten der Gottesgebote verursacht wird.

Ich will dir zeigen, wie groß die Schuld des Menschen ist, wenn er irgend ein göstliches Gebot nicht hält oder ein Verbot übertritt. Es ist den Wissenden (Rasle Mada, vgl. Mandäer) bekannt, daß der menschliche Leib nicht der

Mensch selbst ist, sondern nur ein Gewand; ein Gewand, das die intelligible Seele, die das Wesen des Menschen ist, bekleidet; so lange der Mensch hier in dieser Welt ist. Wenn der Mensch von diesem Leben scheidet, wird ihm das Gewand ausgegeben, und man bekleidet ihn mit einem reinen, verklärten, geistlichen Gewande (vgl. 1. Kor. 15, 35ff; 2. Kor. 5, 1ff.). Wie des Menschen Gewand nach seiner Figur angefertigt wird, so fertigte Gott den Körper nach der Figur der Seele an, nämlich mit 248 Gliedern und 365 Adern. (Vgl. Maftor 23b: „613 Gefäße sind Moses offenbart worden — so liest Midmonides im Ester Hamanbuch, Regel 1; Simon Kahlra, Einleitung zu Halachoth Sedoloth, liest: wurden Israel gegeben —, und zwar 365 Verbote gleich den Tagen des Sonnenjahres und 248 Gebote gleich den Gliedern des menschlichen Körpers“). Die Adern verbinden die Glieder und leiten das Blut und das Leben von einem Gliede zum andern hindurch, wie durch Rindlöcher. Als Gott den Körper geschaffen hatte, hatte er in ihn eine lebendige Seele hineingeblasen, die aus 248 geistlichen Gliedern und 365 eben solchen Adern besteht. Diese werden von den Gliedern und Adern des Körpers umfaßt, und die Glieder der Seele wirken durch die Körperglieder, wie durch Gefäße. So werden auch die 365 geistlichen Adern der Seele von den Adern des Körpers umfaßt. Nachdem der erste Mensch gesündigt und vom Baume der Erkenntnis gegessen hatte, wurden seine Seele und sein Körper aus dem Guten und Bösen dieses Stammes zusammengesetzt. Das ist die Bedeutung des Lurais, den die Schlange Eva und Adam einflößte (vgl. Schabb. 146a; Aboda Sara 22b; Sebamoth 103b). Dieser Lurais verursacht Krankheiten und Tod für Seele und Körper, wie geschrieben steht (1. Mo. 2, 17): „An dem Tage, an dem du von ihm essen wirst, wirst du wahrhaftig sterben“; nämlich beides (wird sterben), Seele und Körper. Als der Mensch gesündigt hatte, brachte er diese Mischung aus diesen zwei einander entgegengesetzten Elementen herbei. Der menschliche Körper, der aus den unter vier Grundstoffen besteht, enthält also auch Gutes und Böses in sich. Zwar ist dieser Körper aus dem Guten dieser Grundstoffe gebildet. Doch flammen seine viererlei Gallen aus dem Bösen dieser Elemente; nämlich die weiße, schwarze, rote und grüne Galle. Wenn das Böse im menschlichen Körper die Obermacht über das Gute gewinnt, entstehen Krankheiten und zuletzt der Tod. Da diese Mischung von Gutem und Bösem sich in allen Wesen findet, so ist auch die menschliche Seele an sich gut, die aus den vier geistlichen Grundstoffen entstand, aus denen alle höheren Wesen gebildet sind (diese vier Grundstoffe sind die vier Buchstaben des Tetragramms). Aber diese Seele ist nicht die einzige Seele des Menschen. Es gibt noch eine Seele, die aus den vier bösen Grundstoffen stammt. Wenn diese (böse) Seele über die gute siegt, erleidet letztere Schaden; Krankheiten kommen über sie, und wenn sie ganz unterliegt, so stirbt sie. Die reine Seele, die eine Art Frucht darstellt und aus 613 Gliedern und Adern besteht, wird von den Adern und Gliedern der unreinen Seele umfaßt. Die unreine Seele ist die

Sehale der Frucht. Reibe (Seelen) werden von den 613 Gliedern und Ädern des Körpers umhüllt, so daß die Glieder der reinen Seele von den Gliedern der bösen Seele und die Glieder der bösen Seele von den Gliedern des Körpers umgeben sind. Nun brauchen diese beiden Seelen geistige Speise, um leben zu können. Die geistige Speise der heiligen Seele wird ihr zugeführt durch die Erfüllung der Tora, die aus 613 Vorschriften besteht, entsprechend den 613 Seelengliedern. Deswegen heißen ja die Vorwortschriften Brot, wie geschrieben steht (Spr. 9, 5): „Komm, esse mein Brot“ (Weisheit = Tora). Jedes der 248 Glieder wird ernährt von einer besonderen Speisevorschrift, die für dieses Glied bestimmt ist. Wenn der Mensch irgend eine Vorschrift übertritt, so entzieht er dem betreffenden Gliede die geistige Speise, die ihm zugeführt wurde aus den vier Buchstaben des Tetragramms, wie geschrieben steht: „Und du (der Gottesname) beleiht sie alle“. Da aus diesen vier Buchstaben auch die vier Grundstoffe der heiligen Seele des Menschen stammen, so stirbt das betreffende Glied der Seele vollkommen; und wenn ihm die heilige Speise seine Nahrung zieht, so kommt der unreine Geist aus den vier Grundstoffen der unreinen Seele und umhüllt es, so daß es von nun an aus der unreinen Speise seine Nahrung zieht. Deswegen heißt es (Sifiers im Talmud): „Die Glieder heißen tot, obwohl sie noch leben“, denn die heilige Seele, die aus dem lebendigen Geste stammt, wird von ihnen weggenommen, und der unreine Geist, und damit der geistige Tod, tritt an ihre Stelle. Umgekehrt: wenn der Mensch die 365 Verbote hält, führt er seiner Persönlichkeit geistige Speise zu durch die 365 Ädern der Seele, um die 248 Körperglieder zu beleben. Deswegen soll der Mensch all seine Kraft darauf verwenden, die 613 Vorschriften zu erfüllen, und soll sich dabei zum Ziele setzen, aus dem Geste seiner Seele, das der betreffenden Vorschrift entspricht, den Urat jener Seele zu entfernen; nach der Entfernung wird das Glied des Gebotes, das er erfüllt, in ihm wohnen. Wenn er aber ein Verbot übertritt, so wird das ihm entsprechende Glied zwar nicht ganz entfernt werden, aber verdorren. Wenn jemand von der Sünde gereinigt wird, soll er sie bekämpfen und daran denken, daß dadurch (durch den Kampf) der Urat aus den Ädern der Seele entfernt wird, der im Zusammenhange mit der betreffenden Sünde steht. Er kann dann die geistige Speise, die durch das geistige Netz geleitet wird, auf sich ziehen; dadurch wird seine Seele zum Throne und Wagen der göttlichen Heiligkeit. Das ist auch das Geheimnis, das in dem Worte (des Talmuds) enthalten ist: „Die Engländer sind der Thronwagen Gottes“.

2. Kapitel. Der Mafel (der Seele), der durch schlechte Sünden eigenschaften verursacht wird.

Die schlechten Eigenschaften stammen aus der niedrigeren Seele, die „die elementare Seele“ genannt wird und aus den vier Grundstoffen (Elementen) der vier Naturkräfte besteht. Auch diese Reize sind zusammen-

gesetzt aus Gutem und Bösem. Die guten und bösen Eigenschaften haben also ihren Sitz in der niedrigeren Seele, und diese Eigenschaften sind die Grundlage der höheren, intelligiblen Seele, in der die 613 Vorwortschriften ihren Wohnsitz haben. Deswegen gehören die Eigenschaften selbst nicht zu den 613 Vorschriften; sie sind vielmehr grundlegende Bedingungen für die Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Vorschriften. Denn die intelligible Seele hat keine Kraft, von selbst, nur durch die 613 Körperglieder, die Tora zu halten. Sie tut das vermittelt der elementaren Seele, die unmittelbar mit dem Körper verbunden ist. Deshalb sind die schlechten Eigenschaften des Menschen sogar schlimmer als die Sünden, die er begeht. Darum sagten die Älten: „Jeder, der da steht, ist Sündener“, oder: „Der hochmütige ist wie ein Gottesläugner“, und ähnlich. Weil die Eigenschaften die Voraussetzungen der ganzen Tora sind, gehören sie nicht den 613 Gesetzen an. Man soll sich also mehr hüten vor schlechten Eigenschaften, als daß man nach der Erfüllung aller Gebote und Verbote strebt. Denn hat man gute Eigenschaften, so ist es ja leicht, die ganze Tora zu halten. Das ist auch der Grund, warum die Älten sagten: Sanfmut und Demut führen den Menschen zum heiligen Geiste, so daß die Eheschlechte über ihm wohnen kann. Also von Gebotsbefreiungen ist da nicht die Rede, nur von guten Eigenschaften. Denke daran; dann wird es dir wohlgehen.

Im dritten Kapitel bespricht Mal die verschiedenen Stufen der Grömmigkeit (wer ein Zaddik und ein Chassid ist), die dann in den folgenden zwei Kapiteln näher beschrieben werden. Unter anderem heißt es vom Chassid, daß er voll von Demut ist und Liebe zu allen Wesen, sogar zu den Feinden hat. Er rät jedem, der diese Stufe erreichen möchte, seine Grömmigkeit nicht vor den Menschen zu zeigen, „damit er nicht seinen Lohn in der zukünftigen Welt verliere“. Im sechsten Kapitel wird unter anderem ein Tag aus dem Leben eines Chassids beschrieben:

„Und nun, mein Sohn, höre auf meine Stimme! O Israel, bereite dich auf deinen Gott vor! In jeder Nacht, bevor du schlafen gehst, bedenke, daß dieser kleine Tod dich erlösen soll an den großen und wahren Tod und betrachte all die Werke, die du an dem vergangenen Tage verrichtet hast! Die schlechten bekenne, wie die Sterbenden vor dem Tode ein Bekenntnis ihrer Schuld ablegen! Nimm auf dich das Joch des Gottesreiches, indem du dich in Gebete vertieft, wenn du im Bette liegst, so daß du, wenn du das „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einziger Gott“ ausprüchst, deine Seele nach oben steigen läßt bei dem Worte „ein einziger“! Dann übergib deinen Geist in seine Hand, als ob du wirklich am Sterben wärest! Schläfe ein in Furcht und Zittern! Denn dein Geist muß deinem Schöpfer Rechnung ablegen über all deine Werke, Worte und Gedanken. Deshalb gib dich nicht mit eitlem Gespräch und eitlem Gerede ab! Wenn du um Mitternacht erwachst, erhebe dich eilrig und wasche deine Hände, damit der böse Geist aus deinem Leibe entfernt wird, und danke Gott für seine Treue, daß er deinen Geist nicht bei sich

die oberen Welten. (Es sind das teilweise uralte Regeln der Mystik; sie fanden z. B. durch Ignatius' von Loyola *Exercitia spiritualia* weitere Verbreitung.)

IV. Das kabbalistische Schrifttum.

Der Stifter des Chassidismus hat, wie erwähnt, nichts Schriftliches hinterlassen (mit Ausnahme einiger Briefe). Das gilt auch von den meisten Zaddikim der „Urgemeinde“. Sie könnten alle mit dem großen Zaddikisten Isaac Luria sagen (vgl. Salomo ben Chajim, Meisner, Zaalamow Eshema, Basel 1628, S. 37): „Sobald ich etwas in Worte fassen will, schwillt und schwillt der Gedanke immer mehr auf, und seine Wogen überschwemmen die Ufer der Wortdämme. Da suche und suche ich nach einer List, um dem Gedanken beizukommen und einen schmalen Abfluß zu finden, durch den ich auch die Gedanken juleiten könnte, suche Worte, in die ich die Geheimnisse jenseits fände, die mich tief bewegen“. Dem Chassid ist überhaupt ein stammelndes Zucken der Zunge, eine tieffinnige Andeutung (Klimes) lieber, als eine klar dargelegte Weltanschauung. Vgl. den Beleg Anhang VII.

Die meisten der kabbalistischen Schriften (etwa 200) sind Sammlungen von „Login“ oder Wunderbüchern der großen Zaddikim. Am weitesten verbreitet sind die Schriften, die Bescht betreffen (Sichle Habbeshit, Kopyst 1814, in digitaler Neuauflage wiederveröffentlicht von Martin Zuber, Die Legenden des Baalshem, vgl. Anhang V). Auch Rabbi Nachman aus Breslau (starb 1816, S. 118f.). Eine Sammlung von verschiedenen Aussprüchen ist in den anonymen Schriften Lechem Chachamin und Derech Chassidim (Lemberg 1876) enthalten. Diese Schriften sind in sich selbst, ja unbehilflicher Form abgefaßt. Die grellen Farben, die Wirkungen rabbinischer Kabbala mit kabbalistischer Überschwänglichkeit in der Schilderung übernatürlicher Verhältnisse, wie wir sie besonders bei den Chabbadistenschriften finden, sind Dinge, die sich kaum in eine andere Sprache übertragen lassen. Das gilt besonders von den Werken, die ich als Quellen für meine Darlegung benutze. So gilt das 1. B. das große dreibändige Werk des Seniors Salman, *Yissur Eshora* (auch *Ezra Dr. Eshorim* 1848) als Auslegung der Bibel (eigentlich der Wogenabspinnungen in Lira, Propheten und Hagiographen). Ichreißt aber zu den tiefstinnigsten kabbalistisch-metaphysischen und kabbalistisch-mystischen Gedanken fort. Salman schlägt biblische, wie rabbinisch-kabbalistische und kabbalistische Sätze gegeneinander, um ihnen sprühende Funken zu entlocken. Überall liegt ein tiefes religiöses Erlebnis zu Grunde. In seinem *Zaria* (oder *Yissur Eshorim*, 1. Ausg. gab Eshorim 1797, 2. Ausg. 1814) wolle Salman ein geschlossenes System des Chassidismus aufstellen. Aber auch von diesem bedeutendsten Werke des Chassidismus gilt, was Helmetrich über die Traktate des Rabinandres (Die *Chassidim* Mystik und das Neue Testament, 1918, S. 72) sagt, daß die Darlegungen in ihnen „wie in Wellenlinien nebeneinander hergehen“. Man muß

beim Lesen dieser wie inelander geschobenen Sätze den Atem anhalten, um in einem Augenblicke zu gelangen, da man sich an dem herrlichen Quellwasser wuschelt, das von dem herrlichen Leben kommt. Daselbst gilt von den Schriften seines Sohnes Beer (Kuntzas Kabbalah und seine Sätze Hammeorah, Königsberg 1837), sowie von dem großen Werte seines Jüngers Aaron Halesi (in 2 Teilen: *Eshorah Kabbalah* und *Eshorah* Aboda, Eshorah 1820 und 1821). Die meisten dieser Schriften strömen mystischen Duft in vollen Blüten aus.

Aus den gedruckten Werken läßt sich nur eine unvollkommene Kenntnis des Chassidismus gewinnen. Es laufen viele unveröffentlichte Handschriften um. Besondere Sachverständige (Mischluchin) zeichnen die Worte des Zaddik auf; diese Aufzeichnungen gehen von Hand zu Hand und werden schriftlich vervielfältigt (eine Ette, die das Judentum sonst nicht kennt). Mit diesen zwei Handschriften-Sammelbüchern vor (kabbalistischen Zaddikim, aus der Chabbadische Schule).

V. Schriften über den Chassidismus.

Wie wenig Verständnis die jüdische „Aufklärung“ für den Chassidismus und überhaupt für das Mystische im Judentume besitzt, bezeugt E. Karpels, der, nachdem er (Geschichte der jüdischen Literatur, 2. Teil) auf 2 bis 3 Seiten die kabbalistische Bewegung behandelt hat, sein Urteil über sie in den folgenden Sätzen zusammenfaßt: „Unter allen Verrückungen, die die jüdische Religionsgeschichte aufzuweisen hat, von den alten Essäern bis zu den Vorläufern der kabbalistischen Kabbala, sind der Chassidismus und der Chassidismus die verhängnisvollsten, der letztere sogar die schädlichste. Denn während die kabbalistische Strömung mit den Franzosen aus dem Judentum herausging, verblieb die kabbalistische innerhalb der Glaubensgemeinschaft, um dort tiefes Verherren anzufrachten und Zustände heraufzubeschwören, deren Ende noch nicht abzusehen ist. Ihre Herrschaft umfaßt heute wie vor einem Jahrhundert ein Reich der Finsternis und des Übergläubens“. Ähnlich Salomon Maimon in seiner Selbstbiographie; Zuni, Die gottesdienstlichen Verrichte der Juden; Eshor, Geschichte der Juden XI, 11; Zosi, Geschichte des Judentums und seiner Eshor; in der neuesten Zeit Horowitz in Eshor. (Maimon E. Zweifel, Eshor al-Jisrael, Eshorim 1868, der den Chassidismus verteidigt.)

In letzter Zeit ist unter dem Einfluß der Moderne in der Kunst (besonders des Expressionismus) eine Änderung in den Anschauungen über den Chassidismus eingetreten. Besonders Martin Zuber tritt an den Chassidismus mit höchstiger Intuition heran; vgl. seine Werte: Die Geschichte des Zaddik Nachman, 1906; Die Legende des Baalshem, 1907; dazu seine drei Neben „vom Eshor des Judentums“ (1916), und seine „Eshorischen Konfessionen“, 1909, S. 210ff. Vgl. auch Zuni in Eshorim 1913.

Zu berücksichtigen sind auch: die schöne Ette über den Bescht von Eshor, ter und Zangwill (in seinen *Dreamers of the Ghetto*: „The master of the

name“); die Erzählungen von Perez (Christliche Geschichten, deutsch von Alexander Glasberg, bei Lwow in Wien); Derbygemäst, Ester Chasidim.

Über die Geschichte des Chasidismus lese man nach: Dubnow, Wosniz knowije Chasidizma (russisch); Hefsen, & Jfortil religioznyj wozby, in der jüdisch-russischen Zeitschrift Woschod 1902; ferner D. Kahan, Wälgemeth hamminagabim Woschasidim (hebräisch); Korobethy, Korah Chasidim, in der hebräischen Zeitschrift Chaschischow XI und in dem hebräischen Sammelwerke Jewusib (besonders ab r. Besch), auch in seiner Zeitschrift Haggoren, 1905—1907; M. Zettelbaum, Chasid me:Kad I, Warschau 1910.

Aus neuerer Zeit ist zu vergleichen: Max Dessoir, Vom Jenseits der Seele (Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung), 2. Auflage, 1918, S. 11. 210. 290; Mitteleuropa als Kulturbegriff, Halbmonatshefte für Kulturgeschichte 1917/8, Heft 19/21, S. 608 ff.

VI. Zur messianischen Vorstellung apokalyptisch-kabbalistischer Kreise.

Über den Messias in der Kabbala kann hier nicht ausführlich gehandelt werden. Gustaf Dalman (Felsa 53 mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Literatur, 2. Ausgabe, 1891) hat Recht, wenn er sagt, daß unter den Juden besonders die Kabbalisten die Lehre vom leidenden Messias pflegten. Vor allem gilt das vom Schar. Dieser urteilt: der Messias sei seit der Zerstörung des Tempels für Israel das, was ihm bis dahin der Opferrdienst war, nämlich Sühnemittel zur Erlösung der durch die Sünden verschuldeten Juden (II 212a u. d.). Nach der lutherischen Eilgalltheorie wird Moses' Seele im Messias wieder aufleben und durch ihn die Vergebung der Sünden aller Geschlechter, ja auch der Sünde Adams und Evas vollenden (Schar Hagigulim, Jerusalem 1868, 10b; Schar Hagigulim, 1866, 10ters).

Nach die folgenden Stücke sind bezeichnend für die messianischen Vorstellungen mancher mystischen Kreise im Judentume. Ich entnehme sie meiner handschriftlich vollendeten Übersetzung der Pesikta Rabdarschi, die ich im Auftrage der neustamentlichen Abteilung des kgl. Sächsischen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte auf Anregung von Prof. Leopold Hertels.

34. Kapitel.

„Subel sehr, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir! Gerech ist er und reich an Heil! (Nischod); demütig ist er und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen, dem Jungen einer Eselin“ (Esf. 9, 9).

Das ist, was durch den heiligen Geist durch Jesaja verkündigt worden ist: „und bekannt wird unter den Völkern ihr Same und ihre Nachkommen imitieren der Völker“ (Esf. 61, 9). Mit Bezug auf wen hat Jesaja diesen Vers gesprochen? Er hat ihn mit Bezug auf die Trauernden Zion gesprochen, daß

nämlich der Heilige, gebenedeiet sei er, ihnen ihren Sieg über die Feinde geben wird. Denn es heißt: „und bekannt wird unter den Völkern ihr Same (Garam)“. Dies nicht Garam, sondern Geroam (ihr Arm, d. h. ihre Kraft). Und wer wird ihrem Arme beistehen? Der Heilige, gebenedeiet sei er, wird ihrem Arme beistehen. Denn es heißt: „Herr, sei uns gnädig; dein harren wir; sei ihr Arm im jeden Morgen, in unser Heil in der Zeit der Not“ (eb. 33, 2). „Jeden Morgen“: das bezieht sich auf die, die jeden Morgen früh aufstanden, um (Gut) um Barmherzigkeit zu bitten. „Ja unser Heil in Zeit der Not“: das bezieht sich auf die Trauernden, die nach dem Heile sich abends, mittags und morgens sehnten, und Israel erlebte große Not, weil sie sie (nämlich diese Geroamen) verachteten und ihrer spotteten. Wie sie die Plagen des zweiten Jahres kommen sahen (als Vorsehung dessen), daß der Messias sich offenbaren wird (vgl. das 15. Kap. der Pesikta Rabdarschi), begriffen sie, da sie unaufhörlich aufeinander folgten, sofort: „In unseren Tagen ist Ähnliches nicht geschehen (d. h. bis jetzt haben wir so Schreckliches nicht erlebt); vielleicht kommt der Messias!“ Godes gendes sind die Plagen (Verordnungen), aus denen sie das erkennen. Am nächsten des Sabbats (hier ist der Zeit verdrö); dann kommt ein Wessind, und Schnee fällt vom Himmel und verdröbt die Saat. Nachher beginnen jeden Monat Übel und verdoppeln sich. Dann erkennen sie es (als Vorsehung der Messiasankunft) und sprechen: „Gewiß ist es der König Messias!“ Doch wird ihr Gemüt nicht beruhigt (dod haben sie keine Gewissheit), bis sie im siebenten Jahre so gerechigt werden, daß ihre Angestrigter wie der Boden des Topfes werden. Und womit werden sie (nämlich im siebenten Jahre) gerechigt? Mit Hungersnot. Denn das Herz Itael's wird nur durch Hunger gebrochen. Und nachher nehmen die Geroamen der Zeit ihre Gebetsriemen (Phylakterien) herunter und legen sie auf den Boden (d. h. sitzen auf dem Boden wie Trauernde mit ihren Phylakterien) und sprechen vor ihm: „Herr der Welt! Nicht schon haben wir all diese Jahre gehandelt; wie die Schafe sind wir in der Tre gegangen!“ Und der Heilige, gebenedeiet sei er, spricht zu ihnen: „Es sei euch vergeben!“ Und er trägt sie auf eine Krone auf. Wer das Verdienst der Lora hat, dem sieht sie bei (d. h. wer die Lora studiert hat, für den tritt sie als Anwalt auf). Und wer das Verdienst der Lora nicht hat, den bedauert sie. Daraus kannst du lernen, daß für jeden, der vom ersten Jahre an (nämlich vom ersten Jahre der 7 Jahrvorzeichen an) glaubte (an das Kommen des Messias), der Lohn vielfach verdoppelt werden wird.

„Alle, die sie sehen, werden sie erkennen“ (Esf. 61, 9). Das sind die Trauernden Zion. Denn der Heilige, gebenedeiet sei er, hat Verderbensengel für seine Welt bestimmt. Die gehen herum an allen Tagen der Erlösung. Die Trauernden Zion aber gehen mit ihnen ein und aus, wie ein Mensch bei seinem Nächsten eine und ausgeht, und sie schaden ihnen nicht. Und wer sich so beschachtet sieht, der sitzt und sagt: „Umsonst haben wir gelacht, umsonst aber ihre Worte gepostet“ (d. h. die Geroamen hatten recht). Rabbi bar Rabbi Jose Chantina hat gesagt: „Die Leute sprechen wie folgt: Das Verdienst

(dieser Frommen) hat sie gesammelt, und doch begten wir alle Gedanken gegen sie" (was bezieht sich wahrscheinlich auf die Heiden, die so redeten). Von jener Stunde sprach Jesaja: „Und die Heiden werden deine Gerechtigkeit sehen", (62, 2). Die Wälder der Welt werden nämlich die Gerechtigkeit der Frommen Zion's sehen. „Und alle Könige deine Herrlichkeit" (ebd.). Das heißt: Die Könige werden euer Heil sehen. Deswegen heißt es: „Und es wird unter den Wäldern ihr Name bekannt werden".

Anderer Deutung. „Jubete sehr, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalems! Siehe, dein König" nämlich der, der König genannt wird (der Messias), der bereinigt aber die ersten und letzten Geschlechter herrschen wird. Der Heilige, gebenedeiet sei er, wird den Frommen aller Zeiten bekämpfen: Ihr Frommen der Welt! Obwohl die Worte der Tora euch lieb sind, was es nicht gut von euch, daß ihr auf meine Tora, aber nicht auf mein Reich ausseht! Ich schwöre: Für jeden, der sich nach meinem Reich sehnte, will ich zeigen, daß er gut gehandelt hat. Denn es heißt: „Darum schaut aus auf mich, ist der Spruch des Herrn, am Tage, da ich als Zeuge auftreten werde" (Zeph. 3, 8), nämlich „für die Frommen, die mit mir Schmerz empfanden wegen meines verkauften Hauses und meines veräußerten Tempels. Nun aber will ich für sie zeugen." Denn es heißt: „Und bei dem Zerknirschten (Ezra's) und dem, der niedergebungen Geistes ist, (wohne ich)" (Zeph. 57, 15). Dies nicht Ezr Dachscha, sondern Tristram Dachscha, die zerknirscht sind mit mir, nämlich die Frommen Zion's, die sich selbst erniedrigt haben (wörtlich: die ihren Geist erniedrigten) und ihre Schmach anhörten (d. h. anhöreten, wie man sie schmähte) und doch schwiegen und sich nicht für etwas besonders Gutes hielten (nicht vom pharisäischen Hochmut beherricht waren).

Anderer Deutung. „Am Tage, da ich als Zeuge auftreten werde"; d. h. am Tage, wo ich für den Messias als Zeuge auftreten werde, dessen Verdienst dem meiner ganzen Familie (der Engelwelt) gleich ist. Ich habe all diese Eigenschaften, und ihr schaut nicht auf mich aus („Eigenschaften" bezieht sich auf die vorangehenden Verse, wo Gottes Eigenschaften beschrieben werden: „Der Herr aber ist gerecht in ihre, er tut kein Unrecht" usw.). Da erwidern sie ihm: „Herr der Welt! Du hast uns ein feines Herz gegeben, und dieses hat uns irre geführt! (D. h. wir sind nicht verantwortlich für unsere Taten.) Wenn schon Asa und Asael (Engelfürsten), deren Leib von Feuer ist, ständigen, sobald sie auf die Erde herunterstiegen, wieder mehr wir!" Da sprach er: „Die Frommen (Zion's) sollen an ihm Anteil haben (am Messias), da sie sich in ihm bekannnten und an sich selbst kein Wohlgefallen fanden". Zu jener Stunde werden die Frommen aller Zeiten in meinen Gedanken, aber nicht mit mir? Bezieht sich auf den Anfang des Messianismus, wo es heißt: Gott werde zu den Frommen sagen, daß es nicht recht von ihnen war, daß sie zum Mittelpunkt ihrer Frommigkeit die Tora, aber nicht das Reich Gottes in der messianischen Zeit machten; es war ja von Anfang an so bestimmt, daß eine Zeit lang die Tora herrschen

sollte; vgl. Ab. Sara 9b: „2000 Jahre Tora, 2000 Jahre Tora, 2000 Jahre die Tage des Messias". Zu jener Stunde spricht zu ihnen der Heilige, gebenedeiet sei er: „Weinet nicht, ihr meine Heiligen und meine Herrlichen! Ich habe schon euer Gebet erhört! Soll ich denn euren Lohn dafür, daß ihr euch mit der Tora befaßt, nicht doppelt machen? Mein, euer Lohn soll doppelt sein" (wörtlich: habt ihr etwa den Lohn eurer Tora beeinträchtigt? Um wieviel mehr soll euer Lohn doppelt sein). Denn es heißt: „Und darum wird der Herr harren, euch zu begnädigen, und darum wird er sich erheben, euer sich zu erbarmen! Denn ein Gott des Gerichts ist der Herr. Heil denen, die auf ihn aussehnen! Denn ein Gott bleibt wohnen in Zion und in Jerusalem: weinen sollst du nicht immerfort. Schuldreich wird er sich dir erweisen (Ezra's Dachscha) bei deinem Hilseschrei; sobald er hört, erhört er dich" (Zeph. 30, 18—20). Ebanon, weil er ihnen den Lohn für die Tora geben wird; Dachscha, weil sie die Tage des Messias genießen werden (d. h. weil sie das messianische Heil erleben werden). „Sobald er hört, erhört er sie", nämlich in der zukünftigen Welt. Und alle Wohltaten, die ich ihnen erweisen werde, werde ich wegen des Verdienstes des Messias erweisen, weil er so viele Jahre mit seinem Erscheinen aufgeschoben wurde." (Der Messias sollte schon selber erscheinen; aber durch die Sünden Israels wurde er aufgeschoben; die Frommen erhalten den Lohn für diese Zeit nachträglich.)

Rabbi Jannai sagte den Lohn für diese Zeit nachträglich. Jedem, der auf das Heil ausseht, wird der Heilige, gebenedeiet sei er, im Paradiese lagern lassen; denn es heißt: „Ich selbst werde meine Schafe weiden und werde sie lagern lassen" (Ez. 34, 15).

„Ein Gerechter ist er und reich an Heil" (Moscha Part. salvatus). Das ist der Messias, der Israel beim Gerechte rechtfertigen wird, wenn man ihn verpöten wird, wenn er im Gefängnisse sitzt. Deshalb heißt er Gerechter (vgl. unten Kapitel 36; auch Kap. 37). Warum heißt er Moscha (als ob auch er des Heiles bedürftig wäre)? Weil er sie beim Gerechte rechtfertigen und zu ihnen sprechen wird: „Seid ihr nicht alle meine Kinder (ist nicht euer Heil auch mein Heil)? Und ihr werdet alle durch die Barmherzigkeit des Heiligen, gebenedeiet sei er, gerettet werden" (d. h. das Part. Moscha wird so bedeutet, daß in die Rettung Israels durch den Messias er selbst eingeschlossen ist).

36. Kapitel.

„Siehe auf, werde licht; denn dein Licht ist gekommen, und die Herrlichkeit des Herrn ist über dir aufgegangen. Denn siehe, die Finsternis deckt die Erde, und tiefes Dunkel die Völker: aber dir aber strahlt der Herr, und seine Herrlichkeit wird über dir sichtbar" (Zeph. 60, 1—2).

Das ist, was durch den heiligen Geist verkündigt wurde, durch David, den König Israels: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens; in deinem Lichte sehen wir das Licht" (Ps. 36, 10). Aber wen sprach David diesen Vers? Aber die Gemeinde Israels. Sie (die Israeliten) sprachen von dem Heiligen, ge-

bedecket sei er: „Herr der Welt! Wegen der Sora, die du mit gegeben hast und die die Quelle des Lebens genannt wird, werde ich mich einfügen in deinem Lichte erlösen“. Was bedeutet: „In deinem Lichte sehen wir das Licht?“ Auf welches Licht wartet die Gemeinde Israels? Das ist das Licht des Messias; denn es heißt: „Und Gott sah das Licht, daß es gut war“ (1. Mo. 1, 4). Das heißt uns, daß der Heilige, gebenedeiet sei er, den Messias und seine Werke voraussetzt, bevor die Welt geschaffen wurde, daß er es (das Licht) für den Messias (und) für sein Geschlecht unter seinem Herrlichkeitsthronen verband. Der Satan spricht vor dem Heiligen, gebenedeiet sei er: „Herr der Welt! Für wen ist das Licht, das unter deinem Herrlichkeitsthronen verborgen ist?“ Gott erwidert: „Für den, der bereit ist dich schmähtlich zu schanden machen wird!“ Da sprach er (der Satan) zu ihm: „Herr der Welt! Gehe ich mit?“ Gott erwidert: „Komm und sieh ihn!“ Und als er ihn sah, ältete er und fiel auf sein Angesicht und sprach: „Gewiß ist es der Messias, der bereinigt mich und alle Sünden der Völker der Welt in die Hölle fallen lassen wird!“ Denn es heißt: „Er löst den Tod auf ewig hinweg, und der Herr Gott wagt die Tränen von jeglichem Ainsig“ (Jes. 25, 8; es wird vorausgesetzt, daß der Satan und der Tod identisch sind). Zu jener Stunde werden die Völker erheben und vor Gott sprechen: „Herr der Welt! Du wessen Hand werden wir fallen? Wie ist sein Name, wie sein Wesen?“ Der Heilige, gebenedeiet sei er, erwidert ihnen: „Er ist Messias, und sein Name ist Efraim, der Messias meiner Gerechtigkeit. Erhöhen wird er seine Gestalt (Statur) und die Gestalt seines Erbschlechts (seiner Generation). Und er wird die Augen Israels erleuchten und sein Volk retten. Und kein Volk und kein Stamm (wörtlich: keine Sprache, im Sinne von Volk) wird vor ihm bestehen können“. Denn es heißt: „Sein Gelud soll ihn berücken und sein Völkischer ihn unterdrücken“ (Jes. 89, 23). Und all seine Gelinde und Bedränger werden fliehen; denn es heißt: „Ich werde vor ihm seine Dränger verschmettern“ (Ebd. 89, 24). Auch werden die Erdröte nicht mehr ins Meer fließen (wörtlich: im Meer aufsteigen; etwas unklar); denn es heißt: „Ich werde seine Hand an das Meer legen und an die Erdröte seine Rechte“ (Ebd. 89, 26).

Da begann der Heilige, gebenedeiet sei er, mit dem Messias über seine Aufgabe zu reden (wörtlich: über seine Bedingungen): „Diese, deren Sünden bei dir verborgen sind (d. h. der Messias ist der Aufseher der Sünden Israels, von denen er es befreien soll), werden dich bereinigen in ein eiferes Joch bringen und dich dem Salbe gleich machen, dessen Augen stumpf geworden sind. Und sie werden deinen Geist durch das Joch unterdrücken, und wegen der Sünden dieser wird deine Zunge an deinem Gaumen stecken. Willst du das auf dich nehmen?“ Da spricht der Messias zum Heiligen, gebenedeiet sei er: „Wird es etwa ein Leben vieler Jahre sein?“ Der Heilige, gebenedeiet sei er, erwidert ihm: „Bei deinem Leben und beim Leben meines Hauptes, eine Woche lang habe ich es gegen dich verhängt. Wenn aber deine Seele betrübt ist, werde ich es gleich vertreiben!“ Da spricht er zu ihm: „Herr der Welten!

Mit dem Jubel meiner Seele und mit der Freude meines Herzens nehme ich es auf mich, damit kein einziger aus Israel verloren gehe! Und nicht nur die Lebenden meiner Lage sollen gerettet werden, sondern auch die, die in der Erde verborgen liegen (die Toten). Und nicht nur die (begrabenen) Toten sollen in meinen Tagen gerettet werden, sondern auch jene Toten, die da sterben vom Tage des ersten Menschen an bis jetzt (die unbegrabenen Toten, auch die der Einschlaf). Und nicht nur diese sollen in meinen Tagen gerettet werden, sondern auch die Geschlechten. Und nicht nur diese sollen in meinen Tagen gerettet werden, sondern alle, die du zu erschaffen beabsichtigt hattest und die noch nicht erschaffen wurden. Daran habe ich Wohlgefallen; das nehme ich auf mich!“ Zu jener Stunde bestimmt ihm der Heilige, gebenedeiet sei er, vier Chasidisch (himmlische Wesen, vgl. Ex. 1 u. 10; oft im Salmo), die den Thron der Herrlichkeit des Messias tragen. Zu jener Stunde sprechen seine Gelinde und die Engelstufen der Reiche der Welt: „Wohlan, laßt uns das Geschlecht (die Generation) des Messias anfragen, daß es nicht zur Welt gebracht werde“ (wörtlich: erschaffen werde). Da spricht zu ihnen der Heilige, gebenedeiet sei er: „Wie können ihr jenes Geschlecht anfragen, das doch so lieblich und schön ist, an dem ich Wohlgefallen habe, das ich aufrecht erhalte und das ich lieb habe!“ Denn es heißt: „Siehe, mein Sucht, den ich aufrecht erhalte, mein Ererbter, an dem meine Seele Gefallen hat: ich habe meinen Geist auf ihn gelegt“ (Jes. 42, 1). „Wie können ihr es anfragen? Siehe, ich werde euch alle vernichten, auch die alle Feuer anzündet, die ihr mit Brandpfählen euch räucher“ (vgl. Jes. 50, 11); aber keine einzige Seele von ihnen werde ich zu Grunde richten!“ Deshalb heißt es: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens; in deinem Lichte sehen wir das Licht“.

Man hat gesagt (d. h. die Gelehrten haben gesagt): In der Woche, in der der Sohn Davids kommt, wird man eiserne Stangen bringen, und man wird sie auf seinen Nacken legen, so daß seine Gestalt sich beugt; und er wird stören und weinen, und seine Stimme wird sich zum Himmel erheben. „Wie groß müßte meine Kraft sein, wie stark mein Geist, wie stark meine Seele und wie kräftig meine Glieder (wenn ich das ohne Schaden ertragen soll)! Bin ich denn nicht Fleisch und Blut?“ „Aber jene Stunde weinte David und sprach: „Vertrocknet, Erbittert, ist meine Kraft“ usw. (Ps. 22, 16). Zu jener Stunde spricht zu ihm der Heilige, gebenedeiet sei er: „Efraim, Messias meiner Gerechtigkeit! Du hast das schon von den sechs Schöpfungstagen an auf dich genommen. Nun soll dein Leben wie mein Leben sein (d. h. ich werde nicht weinend, wie du). Denn bei deinem Leben und beim Leben meines Hauptes, seit dem Tage, an dem der Griesler Nebukadnezar kam und mein Haus zerstörte, meinen Tempel verbrannte und meine Kinder in die Verbannung wies, unter die Völker der Welt führte, habe ich meinen Thron nicht verlassen! Wenn du es nicht glaubst, so setze doch den Tau, der auf meinem Haupte liegt“ (wörtlich: aufsteigt)! Denn es heißt: „Denn mein Haupt ist voll Tau, meine Locken voll Rosentropfen“ (Job. 2, 5, 2). Zu jener Stunde spricht er zu ihm:

fangen; denn sie ist eben dieser göttliche Funke seiner göttlichen Seele. Die Wünsche der Gefangenschaft ist, wie unsere Meister, gebenedeit sei ihr Andenken, sagten (vgl. i. Saan. 64b; Meg. 29a): „Sie (die Israeliten) gingen nach Babel in die Gefangenschaft, und die Eschajina ging mit ihnen“. Weil der Mensch nämlich das Innere seines Herzens mit schmutzigen Gemütern umfällt, nämlich mit der Luft dieser Welt, die „Babel“ heißt. Diese Umfällung ist die „Vorhaut“, die das Innere des Herzens bedeckt und von der es heißt (5. Mo. 10, 16): „Ihr sollt beschneiden die Vorhaut eures Herzens“. Bei der Beschneidung finden zwei Operationen statt. Der Beschneidung folgt die Aufreißung (ohne das Aufreißen der unteren dünnen Haut, Peria, hat die Beschneidung keine Gültigkeit; vgl. i. S. j. Schabb. 17a); die grobe Vorhaut wird beschneitten und die dünne Schale wird aufgerissen. Ebenso ist es auch bei der Vorhaut des Herzens. Er gibt grobe und seine Gefälle, und wenn man sich von den ersten befreit, ist es nicht genug; damit ist die Vorhaut des Herzens noch gar nicht beschneitten worden; denn das Innere des Herzens ist noch von einer feinen Hülle bedeckt und ist noch in der Verbannung und in der Gefangenschaft. Von der Beschneidung der (geistlichen) Vorhaut heißt es nun: „Und ihr sollt beschneiden die Vorhaut eures Herzens“, ihr selbst nämlich (d. h. von den großen Sünden kann sich der Mensch durch eigene Kraft befreien). Aber die feine Schale zu entfernen ist dem Menschen sehr schwer. Deshalb heißt es in Beziehung auf das Kommen des Messias (5. Mo. 30, 6): „Und der Herr, dein Gott, wird dir dein Herz beschneiden usw., daß du den Herrn, deinen Gott, von ganzer Seele und von ganzem Herzen liebst, um deines Lebens willen“ (d. h. weil Gott selbst dein eigentümliches Leben ist). Diese Liebe stammt, wie gesagt, aus der Liebe und dem Mittelpunkt des Herzens und aber trifft die, die aus Erkenntnis kommt. Deshalb soll ja der Messias kommen, wenn Israel unerwartet: „Hesefach Haddaath“. Hier wird „Daath“ im eigentlichen Sinne verstanden. Dann wird der innere Mittelpunkt des Herzens Gesamtsinnes offenbart werden, und die Eschajina wird aus der Verbannung und der Gefangenschaft für immer und ewig befreit. Was in der Zukunft mit ganz Israel (= der Kirche) geschehen wird, das geschieht dem Einzelnen schon jetzt: daß beim Gebete und bei der Gottesandacht aus der Liebe des Herzens der göttliche Funke der Eschajina, der eben in jeder einzelnen israelitischen Seele verborgen ist, befreit wird und nach oben steigt, um sich mit Gott zu vereinigen, der sein Leben ist. Das kommt ebenfalls unerwartet, d. h. nicht durch die Gotteserkenntnis des Menschen; denn es ist über menschliches Erkennen und (über menschliche) Einsicht; sondern es ist eine Gabe von Gott, vom Himmel her, aus der Ausstrahlung des „oberen Anstüßes“, wie es heißt: „Der Herr wird dir sein Anstüß leuchten lassen“; und: „Der Herr, dein Gott, wird dein Herz beschneiden.“

Dies ist ein Auszug aus dem leichtesten Stücke im Tanja. Es gehört zu einem längeren Schreiben des Salman aus Kady an seine Anhänger (Sg-

gerechthaltend, S. 47b ff. in der Königsberger Ausgabe, S. 59 ff. in der Wiener). Salman wurde kurz vor diesem Schreiben aus dem Gefängnis befreit (in Petersburg), in dem er auf Grund einer Anklage seitens der Gegner des Christentums im Jahre 1799 als Gotteslästerer (wegen seiner Lehre von Gottes Innerweltlichkeit) und Aufwiegler in Haft war. In einem Briefe an seinen Freund, den berühmten Christen Kent Haat aus Verdickow, schreibt er, daß gerade, als er sich in das Palamowort (Pl. 55, 19): „er erlöst durch Frieden meine Seele“ vertieft hatte, die Tür des Gefängnisses geöffnet und er freigelassen wurde.

Zusätze und Berichtigungen.

Nota wurde, wenn überhaupt, der Folgerichtigkeit halber mit „Gesetz“ übertragen. Der Verfasser weiß wohl, daß es auch anderes bedeuten kann.

In den Scharausgaben gehen eine hebräische Bezeichnung der Blätter und eine deutsche der Seiten durcheinander. Daraus erklärt sich eine gewisse Ungleichmäßigkeit in den Zahlenangaben der mitgeteilten Scharakate.

S. 59, Num. 9 füge hinter „Ausgabe Worschat S. 14“ ein: „Pessika Nachschick 152a, Lev. N. 29, 3.“

S. 63, Num. 5 füge nach „obere Strafe“ ein: „Lachuma eb. Daber zu 4. Mo. 16a u. Par.“

S. 65, Num. 1. Die beiden Stellen sind Ps. 33, 8; 34, 10. — Die zwei letzten Blätter der Num. sind zu streichen.

S. 66, Num. 3 (zu § 4) Ende streiche: „Er. N. 21; Num. N. 1.“

S. 70 unten füge hinter „Chogigga Kap. 2, 1“ zu: 77c; Lachuma eb. Daber zu 1. Mo. 6a.

S. 71, Num. 14 streiche: „Gen. N. 16. — Num. 15 ist zu „Menachma“ zu bemerken: 2. Mo. 16, 7.“

S. 77 unten ergänze: „Sifra zu 3. Mo. 13, 2.“

S. 78, Num. 17 lies „Daba N. 10b“ für „D. N. b.“

S. 86, Zeile 2 v. u. streiche: 1, 248.

S. 154 (Anh. V) ergänze: „Markus (Verus), Der Chasidismus, 1901; ferner vgl. meinen Aufsatz „Kabbalistisch-chasidische Wundergeschichten. I. Rabbi Isaac Luria und seine Jünger“ (Satz auf Hofnung 1918, 3. Heft).