

zu schmieden, daß er das Volk im Lauf von dreiundvierzig Generationen schützen konnte“ (S. 278). Immerhin waren diese Führer Nachfolger jener „Minderheit, geführt von R. Jochanan ben Sakkaj“, welche im Titus-Krieg, „weiterhin bereit, das römische Joch auf sich zu nehmen“ (S. 12), den Weg der Barabbas, Menahem und Bar Kochba zu gehn verweigert hatte; und ebendarum schlägt — bei aller Bereitschaft, auch irregehenden ‚Gotteseifer‘ zu respektieren (s. o.) — das Herz des Offenbarungsgläubigen, der das Eine, was nottut, verstehen lernte, mit jenen ‚landesverräterischen‘ Pharisäern, nicht mit diesen ‚patriotischen‘ Zeloten, wird er ein Geschichtsbild aus der letzteren Sicht nicht ohne grundlegenden Vorbehalt aufzunehmen vermögen; wem der schwertschwingende Petrus ein Greuel ist, dem gefällt der den ‚Lügensohn‘ (Bar Kosiba) zum ‚Sternensohn‘ (Bar Kochba) proklamierende Akiba *darin* gewiß nicht besser.

Von diesem Generaleinwand abgesehen aber, wird man aus dem Buche sehr viel lernen können und sogar feststellen dürfen, daß der Profanhistoriker aus seinem Abstand von allem Religiösen heraus selbst den ‚christlichen Antisemitismus‘ seit Konstantin häufig objektiver beurteilt als mancher Theologe intra et extra muros (vgl. oben S. 65), etwa Konstantins Beschützung von Täuflingen jüdischer Herkunft gegen ihre Verfolger als „vom Standpunkt der allgemeinen Gerechtigkeit nicht zu bemängelnde Neuerung“ anerkennt (S. 164); so überhaupt seine Gesetzgebung, zum Unterschied von andern Äußerungen des Kaisers, die „von theologischen Ratgebern geschrieben“, von ihm nur unterzeichnet worden sein dürften (S. 167). Erst in der Zeit nach Julians taktisch raffiniertem Ausspielen der Juden gegen die verhaßte Kirche beginnt in der Zeit Theodosius I., gipfelt in der Theodosius II. (408 bis 438), die Entrechtung der Juden, bis dann unter Justinian ihre eigentliche Verfolgung beginnt, behördliche Synagogenzerstörung und, zunächst nur partielle, Zwangstaufe (S. 251); tendentiell generalisiert von Herakleios 634, fünf Jahre nach der Rückeroberung des in persische (und zeitweise jüdische) Hand gefallenen Jerusalem, bei welcher der Kaiser noch vergebens die Juden gegen christliche Racheakte zu schützen versucht hatte (S. 274), wenige Monate vor den ersten großen Siegen der Muslims, denen dann das Heilige Land für 1280 Jahre (637—1917) anheimfiel (S. 275 f.).

Daß andererseits „das Verhältnis des Judentums zum Christentum . . . im Lande Israel“ *zunächst* „das Verhältnis einer Mehrheit zu einer Minderheit“ war, wird ruhig zugegeben (S. 136). Seltsam ist nur, daß aus R. Tarfons Äußerung über die Jesusgläubigen: „Die Götzdiener kennen Ihn (Gott) nicht und leugnen Ihn, aber jene kennen Ihn und leugnen Ihn doch“, als Meinung der Gesetzeslehrer erwiesen werden soll: „Die andern Völker schienen ihnen ohnehin im Götzendienst versunken zu sein, und ob sie diesen oder jenen Gott anbeteten, konnte Israel gleichgültig bleiben“ (S. 137), während Tarfons (mit der von Justins Tryphon, Dialog 8, 3, gut harmonisierende) Meinung doch das genaue Gegenstück zu der wiederholt laut werdenden und wahrlich ebensowenig bloße Gleichgültigkeit verratenden christlichen darstellt: „Die Juden wären geringer als die Heiden, da sie das wahre Wort Gottes, die Bibel, kannten und es nicht im richtigen allegorischen Sinne verstehen wollten.“ (S. 148; für „allegorisch“ wäre einzusetzen: typologisch.) „Gleichgültig“ konnte und kann toratreuen Juden das, was ihnen als christliche Verleugnung erscheint, genauso unmöglich bleiben wie vice versa.

Als erheblicheres Corrigendum erscheint uns S. 4, der Tempel sei 168 a dem „Dionysius“ (Dionysos) geweiht worden, für den nur Prozessionen angeordnet wurden (2 Makk 6, 7), während dem Zeus Olympios als ‚Himmelsherrn‘ der Tempel zufiel (6, 2).

Yitzhak Baer: A history of the Jews in Christian Spain. Vol. I. Philadelphia 1961. The Jewish Publ. Soc. of America. 463 Seiten.

Unter den Begründern jener neuen vertieften Sicht der jüdischen Geschichte, die auch der Christ nicht ignorieren kann, wenn er sich in Kontrast und Verwandtschaft der Fülle des

Eigenen bewußt werden will, nannte Scholem an erster Stelle: Fritz Yitzhak Baer (FR XIII, 126). Dessen Lebenswerk ist nun wie in einer Summa in dieser Geschichte der Juden im christlichen Spanien zusammengefaßt, deren zwei Auflagen in Ivrit hier der erste Band auf englisch folgt, vom Beginn der Reconquista bis zum ‚Anfang vom Ende‘ reichend, dem frühen 14. Jahrhundert.

Nur ganz kurz gestreift wird — in der Einleitung — die kritische Phase gegen Ende der Westgotenherrschaft und das ‚Goldene Zeitalter‘ keineswegs spannungsloser moslemisch-jüdischer Symbiose im 10. und 11. Jahrhundert. Wie schon damals die moslemischen Beherrscher iberischer Kleinreiche, so können vollends dann die christlichen im schrittweisen Vordringen nach Süden den im je eignen Kriegervolk ja kaum vorhandenen jüdischen Finanz-, Verwaltungs- oder ‚Medizin‘-Mann nicht entbehren, die ‚dritte Kraft‘ geschlossen und definitiv ins gegnerische Lager zu treiben nicht riskieren; und so bleiben, paradox gemischt, Fanatismus und ‚Toleranz‘ für Spanien bis gegen Ende des Hochmittelalters kennzeichnend. In dieser chancen- und gefahrenengesättigten Situation entfaltet sich nun das sprühende Leben einer sich weitgehend selbst verwaltenden, von schroffstem Gegensatz zwischen halbassimilierter, ‚aufgeklärter‘ und lax lebender Aristokratie und hart (in Kleinhandel und Handwerk) arbeitender Unterschicht, zwischen ‚modernistisch‘ aristotelisierenden Rationalisten und traditionalistisch Kabbala pflegenden Pietisten fast aufgesprengter (durch den äußern Druck trotzdem zusammengezwungener) jüdischer Gesellschaft, deren Bewegungen die erstaunlichsten Parallelen zu den gleichzeitigen christlichen zeigen, etwa die — auch sozialreformerische — kabbalistische zu der franziskanischen (S. 266 ff.). Bis an die Grenze der Verbündung Gesinnungsverwandter aus beiden Lagern führt es, wenn im Aristotelismusstreit vor 1300 betont wird, mit den Christen sei man nur über wenige Verse der Bibel uneins, mit den Rationalisten über die ganze (S. 294). Was hier Baer (inzwischen wieder ergänzt durch Scholem, s. das folgende) bietet, ist unüberschätzbar und läßt mit größter Spannung den II. Band erwarten, die Geschichte der jüdischen Katastrophe nach dem christlichen Triumph.

Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962. Walter de Gruyter & Co. 434 Seiten.

In der Provence des 12. Jahrhunderts, wo jener katharische Neumanichäismus aufkam, der „unter Benutzung bestimmter christlicher Begriffe die Fundamente des Christentums selber untergräbt“ (S. 11), entstand ebendamals auch — so zeigt der überragende Jerusalemer Religionshistoriker in diesem III. Bande der Studia Judaica — jene gnostizistische ‚Kabbala‘, deren rabbinische Gegner empört fragten: „Gibt es wohl in unserer Zeit selbst unter den Religionen der Völker (d. h. Christentum und Islam) nichtigere Bücher über die Einheit Gottes als diese?“, die kabbalistischen nämlich, deren Verfasser „die ewige Seligkeit, die den Gotteskennern zugesichert ist“, denen versagt erklären, welche ihre Gebetsintention auf „die Ursache aller Ursachen“, auf Gott Selbst, richten, statt auf seine Emanationen, die sogenannte Sephiroth (S. 354, Hervorhebung von uns). Während Scholem in seinem großen Hauptwerk über die jüdische Mystik (vgl. 12/15 bzw. S.-A. 5) sich — bis auf eine flüchtige Erwähnung Isaaks des Blinden (S. 13) — auf die Gipfelleistungen der mittelalterlichen Kabbala aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Spanien (die Werke Abulafias und den Sohar) beschränkt hatte, geht er nun auch den weitverzweigten und z. T. verworrenen Anfängen nach, die tief ins 12. Jahrhundert zurückreichen: „Die ersten Kabbalisten in der Provence“ werden vorgestellt: R. Abraham ben Isaak aus Narbonne, sein Schwiegersohn R. Abraham ben David, sein Enkel Isaak der Blinde — und dann die von ihnen ausgehende Schule, die sich im katalanischen Gerona Anfang 13. Jahrhunderts konzentriert; deren (von uns oben zitierte) Gegner, aber auch als ihr Gesinnungs- und Protektor der große Nachmanides (1195—1270). Dazu ausführlich (S. 43—174) jenes Buch Bahir (d. h. ‚Das Durchsichtige‘, lucus a non lucendo), worin die den Proven-

galen aus dem Orient (z. T. über die deutschen Chassidim) zugekommenen gnostischen Traditionen gesammelt sind, die sie mit aristotelischen und vor allem neuplatonischen kombinierten, ja sogar mit einzelnen katharischen, obwohl deren Grundtendenz für sie unannehmbar war, „da die Katharer in ihrer Verwerfung der Welt als der Schöpfung des Satans, und der Tora als des Gesetzes des Satans, in ihrem metaphysischen Antisemitismus ja noch viel weiter gingen als die katholische Kirche“ (S. 208 f.).

Denn schließlich wollten ja die Kabbalisten wahrhaftig Juden bleiben (bis hin zur spezifischen Form ihrer Askese, S. 202 ff., und zum Martyrium, S. 219 f.); und so war auch der „Anschluß der Seele an Gott“ (S. 266) für sie gut biblisch, „nicht *unio*, sondern *Communio* . . . nicht Einswerden mit Gott, sondern unendlich enge Verbindung mit ihm, entsprechend etwa dem, was christliche Mystiker des Mittelalters *adhaerens* nennen . . . Akt des aus sich selbst Heraustretens, in dem sich das menschliche Bewußtsein aufhebt“ (S. 267).

Andererseits aber beschränkt sich nun auch die „Umdeutung der Formel der Theologen von der Schöpfung aus Nichts im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre als einer Schöpfung aus dem bestimmungslosen Sein oder Wesen Gottes selber, das gerade deswegen auch Nichts heißen dürfe“ (S. 373), keineswegs auf die jüdischen Kabbalisten. „In allen drei monotheistischen Religionen ist fast zur gleichen Zeit solche Umdeutung nachweisbar. Im Christentum in der Lehre des Scotus Erigena . . ., die aus so ganz anderen Quellen, der neuplatonischen Mystik des Dionysius Areopagita, schöpft . . . und bei den Ismailiten, den neuplatonischen Gnostikern des schi'itischen Islam“ (S. 374), später ähnlich bei Nikolaus von Cusa (S. 389). So leuchtet denn Scholems neues Werk tief und so weit wie nur möglich erhellend und entwirrend in eine der wesensmäßig dunkelsten und verworrensten Zonen der mittelalterlichen Religions- und Geistesgeschichte hinein. (Die rein philosophiegeschichtlich, wie er eingangs S. 8 treffend bemerkt, schlechterdings nicht adäquat zu begreifen ist!)

Was hier tiefest vorlag, das scheint uns am klarsten Franz Rosenzweig in ein paar Sätzen seines Plädoyers für den biblischen ‚Anthropomorphismus‘ gegen dessen philosophische Verächter zusammengefaßt zu haben, mit denen wir angesichts der Unmöglichkeit, Scholems überreiche Gabe in Kürze gebührend zu würdigen, schließen möchten, weil sie das, was er selbst schon in seinem Hauptwerk über die ‚Mystik‘ als „romantische Phase der Religion“ sagte, die der „klassischen“ absoluter Scheidung zwischen Gott und Welt folge, gewichtig ergänzt:

„Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, auf den Plan gerufen durch die groteske Verirrung der Fröhkabbala, Gottes ‚Gestalt‘ auszählen und ausmessen zu wollen“ (vgl. Eph 3, 18!), „gipfelt in dem, soweit im Judentum möglich, gelungenen Versuch des Maimonides, die ‚Unkörperlichkeit‘ Gottes dogmatisch zu kodifizieren. Die Antwort wird diesmal gegeben von der Hoch- und Spätkabbala, die, eben weil sie von der Religionsphilosophie den Begriff der vollkommen eigenschaftslosen, nur negativ zu bestimmenden Gottheit . . . übernahm, unter dieser obersten Instanz ein immer bunteres Gewimmel von himmlischen Unter- und Zwischeninstanzen entdeckte.“ (Kl. Schriften. Berlin 1937, S. 531 f.)

Die Sagen der Juden, gesammelt von *M.J. bin Gorion*. Frankfurt 1962. Insel-Verlag. 790 Seiten.

Der zweite, überreich gefüllte Früchtekorb, den der Eifer des großen Sammlers aus Überlieferungen aller Art zusammengetragen hat, ist — drei Jahre nach dem ersten (FR XII, 81) — nun mit einem kurz erläuternden Nachwort des Sohnes Emanuel b.G. wieder herausgekommen. Nach den Märchen und Heiligenlegenden nun die bibelnäheren „Sagen“, als was das „haggadische“ Schrifttum hier bezeichnet wird.

Da finden sich in buntem Wechsel tiefeschürfende Gedanken „geschichtstheologischen“ Charakters: „Von Nimrod wird erzählt, daß er sich selber zum Gott machte“ (S. 174); „der Turm Davids soll wiedergutmachen, was der Turm zu Babel verdorben hat“ (S. 178); „Esra wäre es wert gewesen, daß die

Lehre durch ihn gegeben würde . . .“ (S. 770) — absurde gnostizistische Allegoresen (etwa S. 40 über die durchaus historischen sieben Könige von Edom — Gn 36, 31 — als „sieben Vorwelten“ vor Erschaffung der jetzigen, „welche somit der achte König genannt werden kann“) und sogar magische Anweisungen, etwa für die Beschriftung von Amuletten, die verhüten sollen, daß Lilit („Adams erste Frau“, als was Mephisto sie auf dem Blocksberg vorstellt) ihre Bestimmung, „Säuglinge zu verderben“, erfüllen kann (S. 83).

Unterhaltsam wohl für jeden, werden diese Spekulationen lehrreich vor allem für den Leser sein, der die Spreu vom Weizen, das Unkraut vom Heilkraut zu unterscheiden und nüchtern hinzunehmen versteht, daß die jüdische Volksphantasie nicht weniger rausch- und wundersüchtig war als — schon von den frühesten apokryphen Kindheit Jesu- und Apostelgeschichten an — die christliche.

Elie Benamozegh: *Israël et l'humanité*. Paris 1961, Albin Michel. 396 Seiten.

Wer als Christ diese gestraffte Neuausgabe des berühmten Buches zur Hand nimmt, der begegnet in dem Rabbiner von Livorno (1823—1900) einem jüdischen Religionsphilosophen, der sich der nahen Verwandtschaft des christlichen Glaubens (wie des islamischen) mit dem seiner Väter durchaus bewußt ist, d. h. eher mehr als etwa André Neher (FR XIII, 124!) und von dem sein Verehrer, der Herausgeber der Erstausgabe von 1913, *Aimé Pallière*, im Vorwort schreiben kann: „B. arbeitete mit Hingabe an der Versöhnung des Christentums und des Judentums, höchstes Ziel, das seinem Wirken einen besonderen Schwung gab und für alle Gläubigen und Denkenden sein bester Ruhmetitel bleiben wird. Er erblickte im Christentum und im Islam nicht beliebige — wie jedes Streben der Menschenseele zum Unendlichen zu respektierende — Religionen, sondern einen providentiellen Aufbruch zur Konstituierung eben der universalen Religion, welche die Propheten Israels der Menschheit angekündigt haben“ (S. 17).

Diese Sätze werden stellenweise durch das Buch bestätigt, etwa wo von den ‚haggadischen‘ Herrlichkeiten des Evangeliums (S. 36), wo von den beiden „Schwester-Religionen“ die Rede ist (S. 37), wo sich B. sachlich und z. T. sogar verständnisvoll mit Paulus auseinandersetzt (so S. 133 mit demselben Talmudzitat, das Strack-Billerbeck III, 289, zu Röm 11, 12 bringt); und auch, daß B. mit den jüdisch-traditionellen Möglichkeiten vollen Ernst macht, die gestatten, in den Christen prinzipiell gottwohlgefällige ‚Noachiden‘, also vom Priestervolke Israel erkennbare Laienbekenner der universalen Religion, zu sehn, bedeutet ja innerhalb des Judentums einen ähnlichen Brückenschlag zu uns herüber wie unsere Anerkennung der unverlierbaren Erwählung des Alten Bundesvolkes (kraft Röm 9, 4 f.; 11, 29) umgekehrt zu den Juden hinüber innerhalb der christlichen Voraussetzungen. Daß man der andern Seite alles zuerkennt, was die Glaubenswahrheit, die man selbst bekennt, zuzuerkennen gestattet (und darum gebietet!), ist Fundament und Anfang aller Ökumenik.

Um so tiefer enttäuscht es dann freilich, wenn man den Eindruck gewinnt, daß B. zwischen Juden und ‚Weltvölkern‘ die Verständigung durch jüdische ‚Regression‘ zu einem kabbalistischen Gnostizismus anstrebt (vgl. zu Scholem S. 79 und S.-A., S. 10 ff.), statt durch entschlossenes Voranschreiten auf dem Wege urisraelitischen Glaubens an Gottes Geschichtshandeln (das in der Inkarnation gipfelt, aber nicht mit ihr beginnt). Wer Gottes ‚Schöpfung aus nichts‘, an die zu glauben doch als unterscheidendes Kriterium des Jüdischen gilt (vgl. Rivkes-Zitat S. 81), durch die göttliche Emanation ersetzt (S. 59 ff.); für wen Gott nur „die oberste Einheit ist und die Gottheiten des Heidentums gewissermaßen Momente Seiner Existenz darstellen“ (S. 97; vgl. S. 106: „un Dieu suprême, et des dieux subalternes au-dessous de lui!“); wer zwar von der heidnisch-naturalistischen Konzeption eines *Kreislaufs* alles Geschehens (Ewige Wiederkehr) die biblische seiner *Zielgerichtetheit* richtig unterscheidet (S. 195), sie aber dann mit ihren Säkularisationsformen bis hinunter zum Evolutionismus eines Eduard von Hartmann vermennt (S. 200), der