

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 *adhaerere* 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 tiefst 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