

ruhenden Aktenmaterialien. Er sieht aber nicht recht den Unterschied zwischen v. Schrötter und Friedrich Wilhelm III., sowohl in bezug auf ihre Ansichten über die Kolonisation in Polen überhaupt¹, wie auf die Judenfrage im besonderen. Schrötter bezeichnete sich selbst als besten Freund der Juden² und meinte die Sache ernst. Die Arbeit Landsbergers über dasselbe Thema³ blieb, wie es scheint, unserem Verf. unbekannt.

Es befinden sich dort noch außerdem verschiedene kleinere Beiträge und veröffentlichte Urkunden historischen Charakters.

J. Lestschinsky will in einer Arbeit (לעשינסקי: די אנהויבן פון דער עמיגראציע אין קאלאניזאציע ביי יידן אין 19 י"ה Berlin 1929) aus den in verschiedenen Zeitschriften erhaltenen Notizen über jüdische Aus- und Einwanderungen, ein Bild von diesen Wanderungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geben. Zuerst waren es die deutschen Juden, die nach Frankreich und England und später nach Amerika auswanderten. Nach ihnen begannen auch die Juden in den an Preußen geschlagenen polnischen Provinzen, wie auch aus dem übrigen Polen und Rußland, ihr Glück in fremden Ländern zu suchen. Aus verstreuten Nachrichten aus den 40er und 50er Jahren schließt L. mit Recht auf Wanderungstendenzen und sogar Tatsachen. Andere von ihm nicht benutzte Quellen und Archivmaterialien weisen auf eine Emigration der polnisch-russischen Juden in dieser Zeit hin⁴.

Montefiore wurde zu seiner Reise nach Rußland im Jahre 1846 nicht durch die unklare Wendung Philipppsohns in der A. Z. d. J. (1845, S. 46 ff.) angeregt, sondern durch Forderungen, die schon früher an ihn ergangen waren. (1844 wurde er aufgefordert, sich der russischen polnischen Juden anzunehmen⁵. 1842 lud ihn Lilienthal nach Rußland ein⁶ und im selben Jahre bat ihn die Warschauer jüdische Gemeinde um Fürsprache beim Zaren⁷.)

Für die Schulen in Polen mit jiddischer Unterrichtssprache haben R. Mahler und E. Ringelblum mit der Herausgabe von Quellen für den Geschichtsunterricht begonnen⁸. Heft 1a (Warschau 1930, 60 S. in 8^o) enthält eine Auswahl von Quellen zur mittelalterlichen jüdischen Geschichte in Osteuropa. Dem Text sind reichlich erklärende Anmerkungen beigegeben.

Man darf aber beanstanden, daß die Verf. als eine der ersten Quellen über Juden in Polen, einen Auszug aus Cod. Pol. Min. Nr. 60 herangezogen haben, in dem Boleslaus der Schamhafte in seiner Gründungsurkunde für das Cistercienserkloster in Koprzywnice vom Jahre 1262 hervorhebt, daß sie alle Art Menschen außer Juden ansiedeln dürften. Zunächst handelt es sich doch hier nicht um polnische Juden, da die Cistercienser zum größten Teil Leute aus Westeuropa kolonisierten. Außerdem sind hier die Worte „außer Juden“ wohl mehr eine formelle Wendung der Urkunde, als ein tatsächliches Verbot für eine solche Ansiedlung, die für diesen Orden kaum in Betracht kommt.

¹ Vgl. Müller ib. S. 34 ff.

² R. Schmidt ibid. S. 24 Anm. 7.

³ Jüd. Ackerwirte zu Südpreußischer Zeit in: Historische Monatsblätter für die Provinz Posen. Posen 1900. S. 177 ff.

⁴ Genauer in Kapitel I meiner erwähnten Arbeit.

⁵ Simon: Die Juden in Rußland. Hamburg 1844. Einleitung.

⁶ Perežitoe, Bd. IV, S. 18 ff.

⁷ Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości Żydów w Polsce. Warszawa 1912. I, H. 1, S. 76, 91 ff.

⁸ נעקליבענט מקורים צו דער נעשיכט פון יידן אין פוילן און מורח אייראפא.

*M. Sabio amigo Sr. D. José
Morales*

Dr. J. Schatzky, „Spinoza und seine Umgebung“ (דפוס ניו יורק 1927, 334 S. in 8^o). Verf. gibt hier die Biographie von Spinoza und will seine Philosophie in einem speziellen Werk behandeln. Von besonderem Wert ist die am Schluß des Buches zusammengestellte kritische Uebersicht der Spinozaliteratur.

Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim und ihre Vermittlung durch Abraham bar Chija.

Von Gerhard Scholem in Jerusalem.

Zu den dunkelsten Gebieten in der Religionsgeschichte des mittelalterlichen Judentums gehört der sogenannte deutsche Chassidismus des 12. Jahrhunderts. Man hat vor allem die asketische Morallehre dieser Bewegung, wie sie aus ihren Hauptschriften spricht, betrachtet (so besonders Güdemann und Simchoni)², aber ihre übrigen theologischen und kosmologischen Anschauungen, in denen sich die verschiedensten Einflüsse überkreuzt und zum Teil in sonderbarer Weise entwickelt haben, sind noch unaufgeklärt, genau so wie die schwierige Frage nach den Beziehungen dieser Bewegung zur „sefardischen“ Kabbala. Nur eine einzige Arbeit hat bisher diese Anschauungen und Beziehungen aufzuhellen versucht: Abraham Epsteins wichtiger hebräischer Aufsatz „Zur Geschichte der deutschen Kabbala“³, der auf dem Standpunkt steht, daß die mystische Theologie der spanischen Kabbala und die der deutschen Chassidim gänzlich beziehungslos seien. Die Spanier — und diese Meinung findet man seitdem oft wiederholt — verfolgen den Weg der Neuplatoniker. Die Deutschen aber sind in ihren Anschauungen von orientalischer Mythologie bestimmt. Freilich gelang es Epstein nicht, eine Antwort auf die Frage zu geben, wo denn so sonderbare Theologumena wie die von ihm zusammengestellten herkommen sollten, welche Art „orientalischer Mythologie“ das sein solle, die in den rätselhaften Zusätzen zum Buch Jezira (die er im ersten Kapitel seines Aufsatzes aus vielen Quellen gesammelt hat) und in der Weltenspekulation dieser Kreise zum Ausdruck komme, und in der Tat sind diese Begriffe zu unscharf, und es bedarf genauerer Bestimmungen, um die im deutschen Chassidismus wirksam gewordenen Einflüsse zu erfassen. Ich habe schon in meinem Aufsatz „Zur Frage der Entstehung der Kabbala“⁴ Widerspruch gegen diese gang und gäbe gewordene unstatthafte Vereinfachung der tatsächlichen Verhältnisse erhoben, und will ihn in diesem Aufsatz für einen der entscheidenden Punkte begründen. Es soll hier nach-

¹ Eine andere Ausgabe desselben Werkes ist 1929 in Warschau erschienen.

² Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden I, Kapitel 5—7, und J. N. Simchonis Arbeit über Juda Chassid in der הצפירה, Warschau 1917, Nr. 12—32.

³ In החוקר, Wien 1894, S. 1—11, 37—48.

⁴ Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums IX (1928), besonders S. 11 und 17.

gewiesen werden, daß auch zu den deutschen Chassidim spätestens im 12. Jahrhundert neuplatonische Spekulationen gelangt sind, die in einer sonderbaren Rückbildung und unter Verlust ihres ursprünglichen Sinnes eine ihrer Hauptanschauungen bestimmt haben.

Elasar von Worms erwähnt in seinem théologischen Kompendium **ישערי הסוד והיחוד והאמונה** eine Stufenfolge der Welten, die in ihren verschiedenen Fassungen einen ganz unverständlichen Eindruck macht. Er sagt in den Ausführungen über Gottes „Heiligkeit“, die hier als eine besondere, emanatistisch gedachte, Modifikation des **כבוד**, der Herrlichkeit Gottes, erscheint, diese Aura von Gottes Majestät und Heiligkeit heiße im Buch Jezira² **עולם המודי** und gehöre zu den 4 Welten, die die 10 Sephiroth seien, nämlich 1. **עולם מודי**, 2. **עולם הרברכות**, 3. **עולם המדע**, 4. **עולם הנפש**. Statt **מודי** heißt es in einem Paralleltext, einem angeblichen Stück aus der in den Kreisen dieser deutschen Chassidim zirkulierenden Baraita des Josef ben Usiel, das aber in Wirklichkeit nur eben jenes Stück aus Elasar von Worms ist³, noch rätselhafter **טרני** (Hs. Leipzig 30 Bl. 124, nach Epstein), in andern Handschriften **טרני** (so in der von Alter Noa Katz in **נתיבות חן**, London 1899, Bl. 27a gedruckten). Aber Epstein hielt die Lesart **עולם הטרני** für ursprünglich, da Elasars (und die noch zu erwähnenden pseudo-saadjanischen) Erklärungen des Wortes als **לשון שבה ומהלל** sie wohl voraussetzen. Ja, er sieht in dem lange vor R. Elasars Zeit in Deutschland verfaßten Vers einer bekannten Keroba zum Morgengebet des Versöhnungstages **כי מפסרי מוהר במעמם ישירוך** eine Andeutung auf die Engelscharen in der Welt **טרני**, von der der Pajtan das Verbum **טוד** erst gebildet haben soll⁴. Statt **רברכות** führt Alter Noa Katz in **נתיבות חן** aus der von ihm benutzten Handschrift die Lesart **עולם הרברנות** an, die wir noch einmal wiederfinden und zu besprechen haben werden.

Diese so undurchsichtige Spekulation findet sich nun in einer noch ausführlicheren Form in dem Jezira-Kommentar des sogenannten Pseudo-Saadja wieder, dessen Kompilator ein jüngerer Zeitgenosse des Elasar von Worms gewesen zu sein scheint, und in den jedenfalls ein aus dieser Zeit herrührender, auch in andern Quellen noch selbständig belegter pseudo-saadjanischer Kommentar hineinverarbeitet worden ist⁶. Der Anfang des betreffenden Stückes ist in

¹ Gedruckt in Sterns **יצחק כוכבי** Heft 27, die hier zu besprechende Stelle S. 14, auch bei Epstein a. a. O. S. 4—5.

² D. h. in einem Jeziratext, in dem sich große, sehr merkwürdige Zusätze befanden, deren Herkunft auch Epstein nicht aufgeklärt hat. Solch erweiterter Text wird schon von Raschi zitiert. Natürlich können die Zusätze zu ganz verschiedenen Zeiten gemacht worden sein.

³ So schon bei Epstein S. 42.

⁴ In dem mit **כי ארוקי אש** beginnenden Piut des R. Meschullam b. Kalonymus, das aber in den Kreisen der deutschen Chassidim dem R. Kalonymus zugeschrieben wurde (Zunz, Literaturgeschichte S. 108).

⁵ Vergl. aber über dies Wort schon die Epstein entgangenen langen Ausführungen von J. Perles in seinen Beiträgen zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien S. 63—67.

⁶ Siehe über diese Verhältnisse, auch über das Pseudo-Saadja's zu Elasar von Worms A. Epstein in der Monatsschrift 37 (1893) S. 75—78, 115—118. Hier erwähnt er übrigens noch nichts von seiner sonderbaren Hypothese über das hohe Alter des **טרני**.

der Mantuaner Editio princeps des Buches Jezira (1562, Bl. 94d) und der von Epstein herangezogenen Mühener Hs. 40¹ verderbt. Epstein vermutete, daß es statt des unverständlichen **פִּרְ כִּסְ צַח וְאִשּׁוּר** (oder **צַח אִשּׁוּר**) heißen müsse **סִי יְצִירָה אַחֵר** „im andern Buch Jezira“, womit eben auf jene Zusätze oder veränderte Jezirarezension verwiesen sei, in denen Elasar von Worms (den M. H. Landauer für den Lehrer des Pseudo-Saadja halten wollte) die Lehre von den Weltenstufen nach seinem Zeugnis gefunden hat. Diese Konjektur Epsteins ist aber ebenfalls, wie unten erwiesen werden wird, falsch, und die wahre Bedeutung dieser Introduktionsformel wird sich überraschend genug nach ganz anderer Richtung hin aufklären.

Während in unserem Jeziratext am Ende des ersten Kapitels zu den vier dort aufgezählten symbolischen Zahlen der Elemente² noch die sechs Raumrichtungen treten, um die Zahl der zehn Sephiroth voll zu machen, gewinnt Pseudo-Saadja diese sechs Restsephiroth auf ganz andere Weise. Er schiebt nämlich vor den sechs Raumrichtungen, die hier nur als eine, und zwar die letzte, Sephira betrachtet werden, noch fünf Welten ein, von denen eine bei Elasar von Worms ausgefallen ist. „Und folgendes sind die fünf Welten: 1. **עוֹלָם הַמַּדְרִי** (Hs. München **עוֹלָם הַמַּדְרִי**; das **ר** wird sich aber als gut begründet erweisen), 2. **עוֹלָם הַרְבֵּכְנוּת** (sic! In der Erklärung heißt es aber nachher ganz richtig **רַבְרַבְנוּת** Hs. München hat **וְכִרּוֹנוּת**), 3. **עוֹלָם הַמַּדְרִי** (Hs. München **עוֹלָם הַמּוֹדֵעִי**), 4. **עוֹלָם הַיְצִירָה** (sic!), 5. **עוֹלָם הַנֶּפֶשׁ**.“ Die Erklärung, die nun im Namen des R. Saadja über die Bedeutung dieser Welten gegeben wird, ist höchst verwirrend, da sie ganz beziehungslos verschiedene theologische Motive damit zu verbinden scheint: „Der Name der **עוֹלָם הַמַּדְרִי** genannten Welt drückt Lobpreisung, nach anderen Verbeugung **הַשְׁתַּחֲוִיָּה** aus. Gottes Herrlichkeit **כְּבוֹד** nämlich füllt die ganze Welt mit Stimme, Geist und Rede⁴. Wenn aber kein besonderer Ort da ist, um ihn zu loben und zu verherrlichen, wo sollen ihn die Oberen (die Engel) preisen! So schuf er den Ma'on genannten Ort und den Thron⁵ und den besonderen Cherub, der auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt⁶, und

¹ Der Text der Münchener Hs., den Epstein **הַחֹקֶר** II S. 6 abdruckt, ist aber im allgemeinen (gegen E.s Einschätzung) durchaus schlechter als der der Mantuaner Ausgabe. In der andern Münchner Hs. 115 fehlt diese Introduction der Stelle. Ich habe auch die Hs. British Museum (Margoliouth 754) eingesehen.

² Eins — der Geist Gottes; Zwei — Geist (= Luft) aus Geist; Drei — Wasser aus Geist; Vier — Feuer aus Wasser.

³ Diese Welt ist bei Elasar von Worms ganz ausgefallen.

⁴ Dies **עוֹלָם הַמַּדְרִי** ist eine Anspielung auf Jezira I 9, wo es in schwer durchschaubarem Zusammenhang mit der ersten Sephira steht, die dort freilich nicht die **דִּלְגָּה**, sondern das **מַטְעַם** Gottes ist.

⁵ Im Druck und der Hs. Brit. Museum 754 **מַטְעַם וְכִסֵּא** richtiger als **מַטְעַם** der Hs. München 40. Unter den Chagiga 12b genannten 7 Himmeln ist Ma'on der Sitz der Gott lobpreisenden Engelscharen.

⁶ Dieser **כְּרוֹב הַמַּיּוֹחַד** spielt in den Spekulationen der deutschen Chassidim eine große Rolle. Ihn erblickte der Prophet auf dem Throne. Er wird als eine besondere Emanation aus Gottes „großem Feuer“ angesehen, die noch weit über den Engeln steht, z. B. in Elasar von Worms' **שְׁעַר הַכּוֹר** S. 13—14. Die Vorstellung stammt wohl aus der Merkaba-Vision in Jezechiel 10, wo mehrfach nur von „dem Cherub“ im Singular die Rede ist.

er ließ von dem Strahl seiner Herrlichkeit ein Strahlen vom Westen¹ ausgehen, der Seite, vor der keine Wolke ausgebreitet ist², und in dem Buch der Merkaba-Mischna ist das näher erklärt³; und das bedeutet der Vers Gen 17: Gott machte den Rakia' — nämlich den besonderen Ma'on (genannten Ort) im Rakia'⁴. Die **עולם הרבבנות** genannte Welt sind nach der Erklärung unseres Lehrers⁵ die Engel und die heiligen Chajjoth und die Ofanim. Die **עולם המדע** genannte Welt ist die animalische Seele. So wie das Tier seinen Besitzer erkennt, so ist sie im Menschen in der Galle⁶ sichtbar und ist rot⁷. Die „Welt der Schöpfung“⁸ **עולם היצירה** ist der Lohn des Gehinnom und der Lohn des Gan Eden. Die Welt der Seele **עולם הנפש** ist die Seele **נשמה**, die zu den oberen Wesen gehört⁹, und bei jeder Sünde,

¹ Der Cherub nämlich, der aus dem „Feuer“ oder der „Größe“ Gottes stammt, hat seinen Sitz im Osten, während Gottes verborgene „Heiligkeit“, die oft damit kontrastiert wird, im Westen wohnen soll.

² Vor dem Cherub nämlich ist (so nach Elasar von Worms a. a. O.) ein Vorhang von Glanz **פרנוד של חשמל** ausgebreitet, der den Thron der Herrlichkeit nach drei Seiten, aber nicht nach Westen, umgibt, von welcher Seite eben seine „Heiligkeit“ auf seine „Größe“ ausstrahlt. Dieser **פרנוד** ist natürlich mit dem **ענן** des Pseudo-Saadja wesensgleich. Auch hier ist die Lesart der Hs. bei Epstein wie auch in Hs. Brit. Mus. 754 (die **עין** statt **ענן** haben) schlechter als die des Druckes. Vergl. auch die Parallelstelle bei Epstein S. 43 aus dem Kommentar zur Baraita des Josef ben Uziel.

³ In unseren Hechalothtexten findet sich, soweit ich weiß, nichts mehr über diese Cherubmystik, nur in der (von den Mystikern oft zitierten) Stelle im Midrasch Mischle zu Kapitel 10, die aus einem Hechalothtext stammt, hat sich eine Andeutung davon erhalten (Epstein S. 40). Auch in der Baraita des Josef ben Uziel, die aber erst in den Kreisen der deutschen Chassidim entstanden ist, wird seiner in der vierten kosmogonischen Grundfrage Erwähnung getan (siehe oben im Text). Und auch der Midrasch Mischle weiß nichts davon, daß der Cherub auf dem Throne sitzt, also den in Jecheskiel 1₂₆ geschauten Sachverhalt decke, und diese Spekulation wie auch der Terminus **הכרוב המיוחד** (wohl um den Unterschied von den sonst stets genannten zwei Cherubim hervorzuheben), dürfte erst später (in Deutschland?) entstanden sein. Vergl. aber auch Mass. Hechaloth Cap. 7 (Bet ha-Midrasch II, 45), wo in der Tat Cherub und Ma'on als Bezirke im höchsten Himmel Araboth erwähnt scheinen.

⁴ Siehe weiter unten die Parallele aus Pseudo-Josef ben Uziel, aus der hervorgeht, daß ein Ma'on genannter Ort im siebenten, obersten Rakia gemeint ist.

⁵ Im Druck fälschlich **ופירשו רבותינו** statt des **רבינו** der Hs. Gemeint ist mit diesen sehr häufigen fiktiven Anführungen (meistens **פר"ם**) Saadja Gaon, während, wie schon Steinschneider gezeigt hat, viele davon aus Sabbataj Donnolos Schriften stammen (Magazin f. d. Wissensch. d. Judent. 1892 S. 80—82). Natürlich steht weder bei Saadja noch bei Donnolo etwas über dieses Weltenschema, dessen Charakter übrigens auch dem geübten Auge Steinschneiders, der ihm S. 83 nur ein paar Worte widmet, entgangen ist.

⁶ Dieser Text dürfte kaum richtig sein. Sowohl nach dem Zusammenhang der Stelle, der auf die **מרה אדומה** und ihren Sitz weist, als nach den Parallelstellen auch aus dem engsten Kreis der deutschen Chassidim, ist als Sitz der im Blut fixierten animalischen Seele die Leber anzusehen. So sagt auch Elasar von Worms ausdrücklich in seiner Psychologie **הכמת הנפש** (Lemberg 1876) Bl. 7c, und diese Anschauung findet sich bis ins 18. Jahrhundert hinein in beliebig vielen Schriften vertreten. Sie stammt natürlich aus der alten Psychologie und Medizin.

⁷ Farbe des Blutes als Träger des Lebens.

⁸ Siehe aber weiter unten über die wahre Bedeutung dieses Begriffs.

⁹ **שהיא מן העליונים** eher noch zu übersetzen „die aus den Oberen herkommt“. Die Neschama ist der oberste Seelenteil, und das Wort wird von den jüdischen Neuplatonikern oft als Synonym für **נפש השכלית** gebraucht, wie es zweifellos auch hier zu verstehen ist.

die der Mensch begeht, beschmutzt sie sich durch den tierischen Verstand דעת in ihm und wird rot¹ und legt Rechenschaft darüber ab, warum sie abgewichen und dem Begehren des tierischen Verstandes² in ihm gefolgt ist. Und das bedeutet das Rot der Sünde in dem Vers Jesaja 1₁₈ sowie Jer 2₂₂.“

Daß diese sonderbare Erklärung der fünf Welten, auf deren Kommentierung Abr. Epstein verzichtet hat, nicht mehr die wirklichen Motive dieser Weltenhierarchie bewahrt hat, sondern daß sich hier irgendwelche ursprünglichen Gedanken aus einem verständlicheren Zusammenhang ins fast Unverständliche zurückgebildet haben, leuchtet sofort ein. Die offenbare Inkongruenz einer als עולם המדע bezeichneten Welt mit der Stufe des tierischen Instinktes (der scheinbar daraufhin künstlich genug als דעת בהמית, die der נפש entspricht, bezeichnet wird) ist ebenso deutlich wie die falsche Anordnung der beiden letzten Welten, die aber in anderen Handschriften oder Ueberlieferungen dieser Mystiker noch in der richtigen Reihenfolge gestanden haben müssen: die Welt der Seele über der der Schöpfung³. Die sogenannte Baraitha des Josef ben Usiel nämlich⁴ gibt am Anfang zehn als עשרים bezeichnete Grundfragen der Kosmogonie an, über die man nur mit größter Zurückhaltung spekulieren dürfe, und schon Epstein hat erkannt, daß diese Fragen durchaus der Stufenleiter der fünf Welten nach der Erklärung des Pseudo-Saadja entsprechen, ohne daß er aber die aus diesen Fragen klar hervorgehende veränderte Stellung der Welt der Seele nachdrücklicher beobachtet hätte, was ihn zur Erkenntnis des neuplatonischen Charakters dieser Folge hätte bringen können. Diese Fragen lauten dort⁵: „[1] Was ist der Geist Gottes? [2] Wie wurde die Erde geschaffen? [3] Wie wurde der Thron der Herrlichkeit geschaffen? [4] Was ist das Aussehen des Cherub⁶, der auf dem Thron sitzt? [5] Wie wurden die [Engelklassen der] Ofannim, Galgalim, Chajoth, Cherubim, Serafim und der Ma'on, der im siebenten Himmel 'Araboth ist, geschaffen? [6] Was ist die Seele נשמה des Menschen und der heilige Geist, der auf den Propheten ruht? [7]

¹ Genau dieselbe Anschauung in Elasars הכמה הנפש 11d, wo auch die beiden bei Ps.-Saadja angeführten Schriftverse in gleichem Zusammenhang vorgebracht werden, worauf auch Epstein a. a. O. S. 6 schon in der Anmerkung hingewiesen hat. Das נכתם in Jeremia 2₂₂ wird dabei, wie bei manchen mittelalterlichen Auslegern, von כתם Fleck, Makel abgeleitet.

² Ich lese mit der Hs. Brit. Mus. 754 אחרי תאות דעת הבהמה.

³ In der zwar vollständigen, aber an dieser Stelle sehr schlechten Hs. 754 im British Museum ist עולם היצירה in der Erklärung sogar noch vor עולם המדע gerückt, während in der Eingangsaufzählung die Folge mit den andern Texten übereinstimmt. (Der Name der ersten Welt ist dabei heillos korruptiert, einmal heißt es עולם הנודע, das zweite Mal עולם הכוכב.)

⁴ Diesem legendären Urenkel Jeremias wurden im Kreis der deutschen Kabbala viele Schriften zugeschrieben, die ihm durch seinen Großvater Ben Sira offenbart worden sein sollten, darunter ein S. Jezira und ein S. taggin, vergl. die beiden Texte dieser Notiz bei Bargès, ספר תנין in S. Sachs' Vorwort S. X aus Hs. Paris 255, und in G. Margoliouths Katalog der Kabbalahandschriften des Brit. Mus. Nr. 752⁴ (S. 34).

⁵ Der hebräische Text aus Hs. Oxford 1947³ bei A. Epstein a. a. O. S. 7. Ich habe auch die Hs. Brit. Mus. 754⁹, wo das Stück gleich hinter dem Ps.-Saadja folgt, eingesehen. Die Numerierung der Fragen nach Epsteins Vorgang.

⁶ In Hs. Br. Mus. מראה הכרוב המיוחד.

Und was ist die Seele נפש des Viehs, Getiers und der Vögel und wie wurden sie geschaffen? [8] Wie wurde das Universum¹ geschaffen? [9] Wie wurde der Garten Eden und der Baum des Lebens und der Erkenntnis geschaffen? [10] Wie wurde das Gehinnom geschaffen und was ist es?²“

Die Betrachtung dieser beiden Lehrstücke ist sehr aufschlußreich, um so mehr als sie zeigt, wie die in der Baraitha des Josef ben Uziel doch offensichtlich schon nicht mehr intakte ursprüngliche Vorstellungsreihe, die mit den fünf Welten in Zusammenhang gebracht wurde, sich im Pseudo-Saadja noch weiter korrumpiert hat. Ps.-Saadja sucht eine Begründung für den unverständlichen Ausdruck עולם הטרני und gibt eine ganz umständliche Konstruktion: Damit die Engel — die doch aber zur zweiten Welt gehören! — Gott preisen können, muß eine Welt als besonderer Ort dieses Preisens geschaffen sein, die nun — offenbar ein ganz anderes und ursprünglicheres Motiv, das mit dem vom Preis der Engel nur aus etymologischen Gründen verbunden wurde — eben das eigentliche Pleroma, die Welt des Thrones und der ihn innehabenden Emanation der δόξα ist. Daß solche Welt keine 5. Sephira, wie bei Ps.-Saadja, sondern nur der Anfang der ganzen Weltenhierarchie sein kann, bedarf keines Beweises, und so stehen denn auch die auf sie bezüglichen Fragen am Anfang der ganzen kosmogonischen Folge bei Josef ben Uziel; und in der Tat ist ja der „Geist Gottes“, nach dem hier zuerst gefragt wird, eben die erste Sephira im Buch Jezira. Welcher Lehrzusammenhang freilich die zweite Frage an diese Stelle gebracht hat, wo man sie nicht erwartet, ist unklar. Wurde etwa eine Deutung von Gen 1₁ und 1₂ (רוח אלהים) in Zusammenhang mit der Emanation dieser Welt des Pleroma vorgetragen? Wurde diese „Erde“ in einem mystischen Sinn mit dem Ma'on identifiziert? Der Cherub auf dem Throne, dessen Aussehen מראה nach Jech 1₂₆ ihn ja wohl als den Urmenschen qualifizieren soll³, kann ebenso wie die Charakterisierung dieser Welt als Ma'on nur als Erweiterung des Sinnes der טרני oder טרני genannten Welt zugunsten ihrer Einordnung in andere, nicht ursprünglich mit ihr zusammenhängende Gedankengänge der deutschen Chassidim angesehen werden. Denn es ist ja offensichtlich, daß diese Welt überbelastet ist: sie enthält drei prinzipiell sehr verschiedene Stufen, die, wenn dieses ganze 5 Welten-Schema nicht von außen herangetragen wäre, in drei Welten hätten lokalisiert werden müssen. Daß der Ma'on hier gar nicht hergehört, wird schlagend durch die fünfte Frage in der Baraitha erwiesen, die wenigstens mit dem im Talmud angegebenen Sinn des Ma'on ko-inzidiert, wenn auch die Lokalisierung des (in Chagiga und sonst) stets einen besonderen (den fünften) Rakia darstellenden Ma'on als

¹ So bei Epstein העולם הזה כלו, während es in Hs. Br. Mus. העולם כלו heißt.

² In der Hs. Br. Mus. ist נירנם in die 9. Frage hineingenommen, so daß nicht klar ist, worauf sich die zehnte, die dann nur lauten würde ומה היא bezieht.

³ Tatsächlich sagt der (vom selben Autor wie der Pseudo-Saadja verfaßte) Kommentar zur Baraitha des Josef ben Uziel ausdrücklich, daß Adam im Bilde dieses Cherub geschaffen sei und beruft sich dafür auf Jech 1₂₆ (der Text bei Epstein a. a. O. S. 43 unten).

eines Bezirkes im siebenten Rakia 'Araboth neu ist, und wohl aus den besonderen Bedürfnissen der hier vertretenen Lehre stammt, die die Engelwelt über die der Prophetie setzte und durch diese ganze Hierarchie zu starker Abweichung von der talmudischen Reihe der 7 Himmel gezwungen war. Da aber gerade diese beiden Stellen der Himmelsreihe des Talmud sich berühren, sind doch in beiden Engelscharen lokalisiert, so konnte dieser Uebergang sehr leicht geschehen; befinden sich doch die in der fünften Frage aufgezählten Engelklassen nach Chagiga 12b tatsächlich in 'Araboth, gleich unter dem „Thron der Herrlichkeit“. Sind diese beiden Welten also nicht zu weit von der alten Hechaloth-Gnosis entfernt, so läßt uns die Folge der Fragen bei Josef ben Usiel für die andern drei Welten, die bei Ps.-Saadja so heillos verworren scheinen, schon die Lösung des Rätsels in der ontologischen Hierarchie des Neuplatonismus vermuten, so undeutlich sie auch hier nur durchschimmert. In Ps.-Saadjas Tradition ist einfach, wie die 6. Frage der Baraitha beweist, ein ganzes Stück ausgefallen, das den Sinn des **עולם המה**, der, wie wir weiterhin zeigen werden, exakt als „Welt des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ “¹ zu verstehen ist, zu erklären hatte, und diese Lücke wurde dann eben (vielleicht sogar erst in späteren Handschriften?) durch die völlig sinnlose Reduplikation des über die Welt der Seele gesagten ausgefüllt. Freilich ist die Frage in der Baraitha auch kein vollständiges Zeugnis für das, was man sich hier ursprünglich unter **עולם המדע** vorstellte, aber die Berufung auf die prophetische Erleuchtung, die hierher stammen soll, läßt an den Nus denken, der mit dem heiligen Geist identifiziert worden ist, und in einem strengeren philosophischen Ueberlegungen so offenbar abgewandten Kreis wie dem der deutschen Chassidim konnte aus der Frage nach der Natur des Intellekts leicht die theologisch konkretere und bedeutungsvollere nach der Natur der Seele werden, und zwar, da die Weltseele hier nicht interessierte, eben nach der der menschlichen Seele und ihrer Erleuchtung. Wir werden diesen Uebergang weiter unten noch drastischer belegen können. So ist zuletzt nur noch der so neuplatonisch klingende Terminus **עולם המדע** übrig geblieben, ohne einen seinem philosophischen Sinn entsprechenden Inhalt. War aber einmal der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ der Philosophen mit der menschlichen Seele vertauscht, so ist die Gestalt, unter der hier nun die weiteren Stufen dieser Hierarchie, die Seele und die Natur, auftreten, nicht mehr so unverständlich. Die „Welt der Seele“ des Ps.-Saadja, die wir entsprechend der 7. Frage der Baraitha an die Stelle der vierten Welt setzen müssen, enthält noch zwei verschiedene Motive in sich. Die **נשמה**, die oberste Seelenschicht, die aus noch höheren Seinsgraden stammt, paßt noch leidlich zum neuplatonischen Schema, und es macht den Eindruck, als ob dies aus guter Tradition stehen geblieben wäre, wenn nicht etwa eine Vertauschung eingetreten ist, und dieser Satz sich auch auf die **עולם המדע** beziehen sollte, der bei jener Welt vorgebracht aber gerade auf die Welt der Seele. Zugleich wird die animalische

¹ **מדע** an Stelle des sonst gebrauchten **שכל** als Uebersetzung von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ findet sich auch sonst. Klatzkin zitiert in seinem Thesaurus Philosophicus der hebr. philos. Terminologie II 153 aus Josef ibn Agnins **המוסר** als Uebersetzung von intellectus agens: **המדע הפועל**.

Seele hier lokalisiert, die moralische Nuance freilich, mit der dieser Begriff bei Ps.-Saadja auftritt, fehlt mit Recht in der nur ontologischen Folge der Fragen in der Baraitha. Ob hier eine Reminiszenz an die bei so vielen Neuplatonikern gelehrt Dreiteilung der Emanationsstufe der Seele entsprechend ihrer psychologischen Dreiteilung vorliegt, bei der nur die dritte Stufe, die vegetabilische Seele, ausgefallen ist? Jedenfalls ist im Ps.-Saadja wie bei Elasar von Worms dieser Gedankengang schon ganz homiletisierend ins Moralische gewendet: das Rot der Sünde und das der animalischen Seele entsprechen sich. Der Terminus **עולם היצירה** für die „Welt der Natur“ der Neuplatoniker entspricht nur einem auch sonst oft begegnenden Sprachgebrauch von **יצירה**¹. Was Ps.-Saadja dazu erklärt, nimmt sich freilich rätselhaft genug aus, wird aber durch die Fragen der Baraitha schon etwas deutlicher. Die 8. Frage nach dem „Universum“ **העולם כלו** läßt sich ohne Schwierigkeit als Abwandlung aus der neuplatonischen, an diese Stelle gehörigen Frage nach dem geistigen Wesen der „Natur“ verstehen, die nun in den letzten beiden Fragen, die allein im Text des Ps.-Saadja ihren Niederschlag gefunden haben, ins Rein-Theologische hinüberwechselt. Aus der geistigen Emanationsstufe „Natur“ ist hier die „Oberwelt“ des Gan Eden mit ihrem Widerpart geworden, eine in nur von religiösen Interessen geleiteten Kreisen nicht so unbegreifliche Theologisierung des philosophischen Begriffs, der hier kein Leben bewies.

So löst sich also aus der schärferen Analyse dieser beiden Ausgestaltungen der gleichen Traditionen eine neuplatonisches Gedanken-gut verwertende Anschauung heraus, die die besprochenen Stücke uns aber schon in vollem Verfall zeigen. Nichts weist mehr darauf hin, daß der Kompilator des Ps.-Saadja oder die andern Autoren noch ein Bewußtsein des Ursprunges oder der eigentlichen Intention des von ihnen in eine fast nicht wiederzuerkennende Weltenmythologie verwandelten Schemas besessen hätten, und unklar müßte es hier-nach bleiben, wie die beiden ersten Welten in diese enge Gemeinschaft mit der plotinischen Emanationstrias gekommen sind. Hier nun führt uns die Entdeckung weiter, die uns diese ganze Tradition in einem noch reineren und früheren Stadium, ja in ihrem Ursprung, außerhalb der „deutschen Kabbala“ zeigt und die interessantesten Bestätigungen und weiteren Aufschlüsse über den Sinn dieser Traditionen liefert. In dem zwischen 1120 und 1130 verfaßten großen Werk Megillath ha-Megalleh des bekannten jüdischen Neuplatonikers und Astrologen Abraham bar Chija, das uns seit 1924 endlich im Druck vorliegt², findet sich dies ganze hier zur Frage stehende Weltenschema, und es ist lohnend, diese Stelle hier in extenso deutsch wiederzugeben. Ihre Verbindung mit den deutschen Chassidim ist begreiflicherweise den beiden hochverdienten Herausgebern des

¹ Vergl. die zahlreichen Belege bei Klatzkin a. a. O. II 47 und Malters Aufsatz über die hebräischen Termini für Natur in Judaica, Festschrift für Hermann Cohen S. 253.

² Herausgegeben von A. Poznanski und Julius Guttman. Das Abfassungsdatum nach Guttman's Einleitung S. X. Das Buch ist inzwischen auch schon von J. Millás ins Katalanische übersetzt worden (Barcelona 1929). Vergl. Jacob Guttman's Arbeit über das Buch in dieser Monatsschrift Jahrg. 42.

Buches und I. Efros, dem wir Studien über die Terminologie Abraham bar Chijas verdanken¹, entgangen. Die Stelle steht S. 22 in einer ausführlichen Besprechung des Sieben-Tage-Werkes, an dessen theologische Ausdeutung dann weiterhin weitreichende geschichtsphilosophische Konstruktionen (z. T. nach lateinischen Quellen) geknüpft werden. Vom ersten Tage sagt der Verfasser nun folgendes:

„Wir sagen, daß am ersten Tag das obere Licht durch Gottes Wort, das sein Wille² ist, entstand³, und bei der Entstehung des Lichtes wurde auch die Finsternis erkennbar, die sein Gegenpart ist. Das Licht, das am ersten Tage entstand, leuchtete aber nicht über der Erde, denn dieses Urlicht [Or Bahir⁴] hatte weder Körperlichkeit noch Materie und war auch weder mit Körperlichkeit noch mit Materie inhärierend verbunden, da Materie und Körper noch nicht geschaffen waren. Du findest aber in diesem Abschnitt [der dem ersten Tag gewidmet ist] das Licht fünf Mal und die Finsternis drei Mal erwähnt, und so finden wir auch, daß die am ersten Tage erschaffenen Lichtstufen oder Lichtwelten, die über dem Rakia sind, fünf Stufen oder nach den Worten der Philosophen חכמי המחקר fünf Welten sind, und du magst sie, mit welchem der [beiden] Namen du willst, benennen. Die erste Stufe unter allen ist das wunderbare Licht, das den Dienstengeln, den Propheten und den Vornehmen Israels am Sinai erschien, und die Philosophen nennen dieses Licht העולם הנודני [andere Lesart im Apparat: העולם הנודע] und von ihm heißt es „Gott sprach: es werde Licht“. Die zweite Stufe ist die Stimme, die unser Lehrer Mose zwischen den Cherubim her, die die Engel bei ihrer Sendung und die ganz Israel am Sinai hörten, und die Philosophen nennen sie Welt der רב רבנות [andere Hss. haben דברנות], und sie ist die beim Worte „und es ward Licht“ entstandene. Und man mag diese beiden Stufen im Sinne unserer Weisen „Thron der Herrlichkeit“ und „heiligen Geist“ nennen. Die dritte Stufe ist das Licht der Weisheit, der Erkenntnis, der Einsicht und der Thora. Es ist der Intellekt מדע, der den Engeln und Seraphim überliefert ist, und dies Licht des Intellekts emaniert מפיו und breitet sich aus über die Frommen unter den Menschen, und in dieser Stufe stehen die Engel, die Chaschmalim und Ofannim und alle Scharen der Höhe. Und die Philosophen nennen diese Stufe „Welt des Intellekts“ עולם המדע, und deswegen erwähnt der Schriftvers sie beim Worte „und Gott sah“, denn nicht durchs Auge oder Herz, sondern durch Weisheit und Intellekt מדע wird das Sehen vollkommen⁵, wie es heißt „und Gott sah das Licht, daß es gut war“, und das „sah“ hier

¹ J. Q. R. XVII (1926—27) besonders S. 342.

² Die Identifikation von Gottes Wort מאמר mit seinem Willen ist die bei Gabirol zu besonderer Bedeutung gelangte, aber schon bei Saadja und andern seiner Vorgänger auftauchende Lehre, die aus der Verknüpfung der Logos-spekulation mit der Attributenlehre sich herschreibt.

³ Ueber dies am ersten Tag entstandene Licht vergl. auch Meg. ha-Meg. S. 17 und 25—26.

⁴ Dieser Terminus (auch in seinem הגיון הנפש S. 4a) wird auch von Abraham bar Chijas Zeit- und Ortsgenossen Juda ben Barsilaj in dessen Jezirakommentar gebraucht (Neumark, Gesch. d. jüd. Philosophie I 195).

⁵ D. h. nur das Sehen des Intellekts ist vollkommen, nicht das der darunter stehenden höheren oder niederen Organe.

bedeutet, daß er der Weisheit die Kraft verlieh, das Gute zur Sicht zu bringen und es zu verstehen. Die vierte Stufe ist die Seele נשמה oder der Geist, der den Frommen und Unfrommen unter den Menschen eingehaucht ist, und die Philosophen nennen diese Stufe „Welt der Seele“. Und die Schrift erwähnt das Licht bei der Scheidung und seiner Trennung in zwei, wie es heißt „und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis“. So ist das Licht eine Hindeutung auf die Seelen der Frommen, auf die das Licht des Intellekts אור המדע und der Gottesfurcht emaniert, so daß ihre Seelen in ihm leuchten und glänzen. Die Finsternis aber ist eine Hindeutung auf die Seelen der Gottlosen, zu denen das Licht der Gottesfurcht und Gotteserkenntnis nicht gelangt. Die fünfte Stufe ist das Licht, das für die Frommen in der künftigen Welt verborgen ist, und die Philosophen nennen diese Stufe „Welt der Natur“ עולם היצירה, und die Schrift erwähnt sie gelegentlich der Benennung, und zwar nennt sie sie mit zwei Namen: Tag und Nacht, wie es heißt: „und Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis nannte er Nacht“. So ist das Licht eine Hindeutung auf den Garten Eden als den Sitz der Frommen und die Finsternis eine solche auf das Gehinnom als den Sitz der Gottlosen, so daß du hieraus entnehmen kannst, daß das Licht, daß er auf der vierten Stufe abgetrennt hat, gerufen und vorbereitet¹ ist, um auf der fünften Stufe zu seinem ihm zukommenden Ort sich zu wenden. Die Bedeutung des ויקרא „er nannte“ in diesem Vers ist also die von „er wies an, lud ein“, in welchem Sinn der Ausdruck קרא an vielen Schriftstellen gebraucht wird. . . . So sind hiermit die fünf im ersten Abschnitt erwähnten Lichter erklärt.“ Soweit ist die Stelle für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung.

Bevor nun diese sehr interessante Stelle in sich selbst und in ihrer Beziehung zu der entsprechenden Tradition bei den deutschen Chassidim, deren Untersuchung oben begonnen wurde, interpretiert werden soll, muß mit Nachdruck betont werden, daß die Beziehung dieser Welten auf die Schöpfungsgeschichte der Genesis und ihre, schon von Julius Guttmann in der Einleitung S. XV hervorgehobene, Theologisierung durchaus als die eigene Leistung Abraham bar Chijas anzusehen ist. Nur die Anschauung von den fünf Lichtwelten stammt samt deren Namen aus der fremden Quelle der חכמי המחקר, der Neuplatoniker; zeigen doch auch seine Ausführungen über die andern Schöpfungstage ganz entsprechende homiletische Methoden an anderem Quellenmaterial, in denen auch einige der hier erwähnten Anschauungen nochmals wiederkehren. Es berechtigt uns nichts, etwa anzunehmen, daß A. b. Ch. diese Ausdeutung des Weltenschemas schon aus einer anderen Quelle mitübernommen hätte. Auch in seinem andern Buch Hegjon ha-Nefesch finden sich solche,

¹ Es handelt sich bei dieser Deutung von Gen 1, um ein Wortspiel mit dem Verbum קרא, das sowohl benennen als einladen heißt, was dann im Wort ומן הומין wieder die Bedeutung vorbereiten, disponieren angenommen hat. Der in Gen 1, geschilderte Akt ist also hiernach nicht etwa eine einfache Namengebung, sondern bedeutet: Gott disponierte das „Licht“ für den „Tag“. Genau die gleiche Umdeutung des קרא in ומן bestimmt, freilich in einem emanatistischen Zusammenhang, die Deutung des Sohar zu diesem Vers (I 16b מהו ויקרא? קרא וומין לאפקא).

der Geistesart des Autors offensichtlich besonders zusagenden Abbiegungen und Umdeutungen neuplatonischer Gedanken (denen er im Uebrigen sehr positiv und freundlich gegenübersteht) ins Jüdisch-Theologische und Erbauliche¹. Ist dem aber so, dann kann, wenn sich die Tradition der deutschen Chassidim als aus A. b. Ch.s Ausdeutung entstanden erweist, nicht mehr von einer Unabhängigkeit beider voneinander gesprochen werden, und ich muß meine in dem Aufsatz im Korrespondenzblatt S. 17 ausgesprochene Meinung berichtigen. Ich habe dort zum ersten Mal auf den hier zu diskutierenden Zusammenhang, freilich nur andeutend, hingewiesen, aber als fast sicher angenommen, daß beide Zeugen von einander unabhängig und daher auf eine ältere gemeinsame Quelle zurückzuführen seien. Diese Anschauung läßt sich bei genauer Interpretation nicht aufrecht erhalten.

Abraham bar Chiya hatte also ein Schema von fünf „Lichtwelten“ vor sich, das er mit seinen Anschauungen in Einklang zu setzen bestrebt war. Seine Terminologie für diese fünf Welten beweist ebenso klar, daß seine unmittelbare Quelle hebräisch war, wie daß sie auf eine arabische Vorlage zurückgeht. Das beweisen vor allem die Namen der beiden ersten Welten. Das rätselhafte **טרני** und **טרני נורי** der deutschen Chassidim löst sich auf in das durchaus verständliche **נורי**. Im Druck der Megillath ha-Megalle steht zwar, wie auch oben mitgeteilt, **נורי** mit Daleth, aber an der richtigen Lesung kann ja in diesem Zusammenhang kein Zweifel mehr sein, ja vielleicht ist das **ד** der Edition nur ein Druckfehler, da auch Guttman in der Einleitung S. XV ohne weitere Bemerkung **נורני** mit **ר** schreibt. Dies ist natürlich nichts anderes als eine defektiv geschriebene Transkription des arabischen **nūrāni** نوراني, und die oberste Welt dieser Reihe ist also nichts anderes als die „Lichtwelt“ schlecht-hin², von der bei den arabischen Neuplatonikern so viel die Rede ist, und die dort, so wie sie durch einen der Gnosis entnommenen Terminus benannt ist (vergl. das **עלמא דנהורא** der aramäischen und mandäischen Texte), auch oft die Funktionen des gnostischen Pleroma mit übernommen hat. Hätte Abraham bar Chiya direkt aus einer arabischen Quelle geschöpft, so hätte er, dem ja alle Tendenz zu terminologischer Mystifikation wie überhaupt zur Mystifikation fern liegt, zweifellos nicht das arabische Wort stehen lassen, das sich dann in den Hss. so mannigfach weiterkorrumpiert hat (Fehler durch Verwechslung von **נ** und **ט** sind in den mittelalterlichen Hss. sehr häufig), sondern hätte einen hebräischen Terminus gebraucht. So muß er diesen Terminus schon in einer hebräischen Quelle vorgefunden haben und vermied dann, ihn zu ändern. Die Zuordnung zum „es

¹ Ja, zuweilen zieht sich dieser Prozeß über beide Bücher hin: So wird die in **הניין הנפש** 5a/b angeführte, sehr bemerkenswerte Stelle aus neuplatonischen **הכמי המחקר** über die verschiedenen Schicksale der Seele nach dem Tode, deren Inhalt dort ganz abgelehnt wird, in **מגלת המגלה** 109—110 einer erbaulichen, den Sinn sehr stark verändernden Umbiegung unterzogen, die nur eine nach A. b. Ch.s Begriffen einwandfreie jüdische Theologie übrig läßt (vergl. Guttman's Einleitung S. XVI—XVII). Ich komme auf die Stelle des **הניין הנפש** noch unten S. 188 zu sprechen.

² So übersetzt auch, ohne jede weitere Bemerkung, J. Millàs in der erwähnten katalanischen Uebersetzung S. 38: **el món lluminós**.

werde Licht“ der Schrift, die ja in der Tat ausgezeichnet paßt (und vielleicht die ganze Placierung und weitere Umdeutung des Schemas an dieser Stelle seines Buches bestimmt hat), beweist, daß er den Sinn des Begriffes sehr wohl verstand. Die Namen der anderen Welten lassen sich ja nur eben künstlich in Beziehung zu den ihnen zugedachten Versen setzen und hätten von sich aus gewiß keinen Grund zu ihrer Harmonisierung mit der Geschichte der Urlichtschöpfung gegeben. So wird dieser Grund eben im Namen der ersten Welt liegen, und das weitere ist bis zu einem hohen Grade homiletische Konsequenzmacherei.

Auch der Name der zweiten Welt, der im Hebräischen höchst sonderbar ist, dürfte auf einen Arabismus der scheinbar mystisch klingende Worte bevorzugenden ersten hebräischen Vorquelle zurückgehen. Abr. Epsteins Erklärung des Terminus **עולם הרברנות** als „Welt der Engel“ aus der im Targum des Pseudo-Jonathan zu Gen 3, gegebenem Uebersetzung des **אלהים** durch **מלאכין רברבין** scheitert daran, daß die Schilderung dieser Welt im Ps.-Saadja und Ps.-Josef ben Usiel sich beim Vergleich mit Abr. b. Chija als nicht mehr ursprünglich erweist, sondern z. T. aus der dritten Welt A.s heraufgenommen ist. Abr. b. Ch. weiß noch nichts vom Standort von Engeln in dieser Welt, die ihm vielmehr eine Welt der göttlichen Stimme ist, was aber zweifellos nicht der ursprünglichen Bedeutung des Terminus entspricht, sondern von dem Einfluß des echten Saadjanischen Jezirakomentars (oder des auf Saadja ruhenden seines Zeitgenossen Juda b. Barsilaj) herzurühren scheint¹. Wir haben nun sowohl in den Hss. des **מגלת המגלה** als bei den deutschen Chassidim zwei Lesarten: **עולם הרברנות** oder **עולם הדברנות**. Entweder sind also schon zu den deutschen Chassidim mehrere Hss., die schon damals die verschiedenen Lesarten hatten, gelangt, was mir sehr unwahrscheinlich scheint oder der Prozeß des Textverfalls war eben in beiden Ueberlieferungsketten, als die Abschreiber das Wort nicht mehr verstanden, der gleiche. Daß aus **דברנות** aber in zwei ganz verschiedenen Ueberlieferungsreihen **רברנות** werden sollte, möchte ich für weniger wahrscheinlich halten als die umgekehrte Entwicklung. Daß Abschreiber aus **רברנות** unabhängig voneinander **דברנות** gemacht haben, ist genau so gut begreiflich, wie der Verfall von **נורני** über **נודני** zu **נודע** als Name der ersten Welt, der völlig unabhängig voneinander in einer Handschriftenkette des **מגלת המגלה** und im Pseudo-Saadja eingetreten ist (bei dem ursprünglich das **נו** statt **ט** sich noch irgendwo erhalten haben muß), der die Lesart **עולם הנודע**, wie oben schon bemerkt wurde, in dem einen eigenartig verfallenen und doch z. T. auch sehr konservativen Text bietenden Codex des British Museum (Margoliouth 754) neben dem noch wüsteren **עולם עולם** bietet. Dieser Terminus **עולם הרברנות** scheint mir aber nichts als eine mystifizierende Adaptation des arabischen **رباني** = „göttlich“ zu sein², und die zweite dieser Welten hieß einfach göttliche

¹ Siehe weiter unten.

² Diese Erklärung hat, wie ich während der Korrektur zufällig finde, in der Tat auch schon Steinschneider in einer seiner „Miscellen“ gegeben (Monatsschrift 37 S. 231), gelegentlich einer kurzen Erwähnung der Stelle des Pseudo-Saadja.

Welt¹, was sich in verschiedener Weise verstehen läßt, je nach den Kreisen, in denen man die Entstehung dieses ganzen Schemas zu suchen geneigt sein wird. Es mag sich hier ursprünglich um einen andern Namen für die schon einmal genannte Welt des Pleroma, des Lichtes, handeln, die sich so in zwei Stadien auseinandergelegt hätte, es mag sich, wenn man die Uebersetzung von griechischem „göttlich“ durch „pneumatisch“ bei arabischen Mystikern und Neuplatonikern heranziehen darf², um eine pseudognostische Konstruktion einer „Welt des Pneuma“ handeln (wozu die Lokalisation des göttlichen Pneuma **רוח הקדש** hier nicht übel passen würde), wenn nicht diese Annahme einer Bewahrung des Wortes „göttlich“ in dieser Bedeutung zu kühn scheint³, ja es mag sich auch, wie Guttman für wahrscheinlich hält, um eine noch über dem Nous liegende Stufe handeln, wie die Urmaterie des Pseudo-Empedokles, die, wie Guttman bemerkt, als dem „göttlichen Genus“ zugehörig charakterisiert wird, was in den Fragmenten der hebräischen Uebersetzung mit **המין הרבני** wiedergegeben wird⁴. Ja, es findet sich dort direkt auch das Substantiv **רבנות** für „Gottheit“⁵ und es ist leicht verständlich, daß unser **רבברנות** durch eine absichtliche Reduplikation, die die Bedeutung der „Erhabenheit“ nun mit anklingen ließ, hieraus gebildet wurde. Und der späte Uebersetzer des Pseudo-Empedokles braucht ja durchaus nicht der erste gewesen zu sein, der diesen Arabismus gebrauchte. Falls aber die andere Lesart **עולם הרברנות** die richtigere sein sollte, was ich freilich nicht glaube, so würde sie uns, wie dies auch schon Guttman gesehen hat, auf die Welt des Willens und Logos führen, was übrigens ebenfalls, in der letzteren Nuance, zu A. b. Ch.s Ausdeutung paßt, die beiden Lesarten entgegenkommt, so daß sich aus ihr keine Entscheidung gewinnen läßt.

Abraham bar Chijas Deutung dieser beiden Welten als die des Throns und des heiligen Geistes sowie seine andern Ausführungen dazu sind sehr interessant. Dem Pleroma, der wunderbaren Lichtwelt Gottes, entspricht schon in der alten jüdischen Gnosis der Thron, und diese Thronmystik ist dann auch in notdürftig rationalisierter Form von der philosophischen Spekulation rezipiert worden, und Juda b. Barsilaj gibt in seinem Jezirakommentar S. 178 ganz wie

¹ Der Terminus **עולם הרברנות** dürfte evtl. eine genaue Nachbildung des arabischen *‘alam ar-rubbūbija*, d. h. Welt der Gottheit, sein. Die Reduplikation im Hebräischen, die bei der Herleitung aus dem verwandten Wort *rabbāni* schwer zu erklären schien, wird hier nun verständlich. Der Ausdruck ist in der arabischen theologischen Sprache sehr gewöhnlich (so wird z. B. die „Theologie des Aristoteles“ in der Ueberschrift als Abhandlung über die *rubbūbija* erklärt). Damit findet also das im Text zur Erklärung dieser Termini als Arabismen Gesagte eine verstärkte Stütze. Im Hebräischen wird sonst der Terminus mit **עולם האלהות** übersetzt. Abraham ben Salomo Adrutiel in Fez führt in seinem Sammelwerk alter Kabbala **ס' אבני זכרון** aus alten Quellen eine Weltenhierarchie an, in der über der „Welt des Nus“ eben diese Welt der Gottheit **עולם האלהות** ganz wie bei Abraham bar Chija figuriert (die Stelle ist nach Ms. Adler 1463 in Kirjath Sefer VII S. 461 mitgeteilt).

² Z. B. in der sogenannten Theologie des Aristoteles.

³ In der Tat hat sie sich scheinbar in dem von mir herausgegebenen Buch von der Palme des Abu Aflach aus Syrakus sogar noch in der hebräischen Uebersetzung erhalten, vergl. S. 13 der deutschen Uebersetzung.

⁴ Kaufmann, Studien über Salomo ibn Gabirol S. 25.

⁵ **כִּי רִישׁוֹמֵי הַרְבֵּנוֹת יִשְׁוּם שֶׁם**, loc. cit.

hier Thron und heiligen Geist als die beiden ersten Schöpfungen. Eine Ausnahme macht in dieser Stellung des Throns Saadjas Jezirakommentar, in dessen Kosmogonie der Thron nicht diesen überragenden ersten Platz erhielt. Aber dafür scheint es kaum zweifelhaft, daß die Deutung der zweiten Welt bei Abr. b. Ch. durchaus auf der entsprechenden bei Saadja beruht. Nach der Urluft, die bei diesem die Stelle der Lichtwelt und des Thrones einnimmt, kommt dort eine „zweite Luft“, die ausdrücklich und genau als der Bereich der göttlichen „Stimme“ und des „heiligen Geistes“ (sowie als „Thron“) beschrieben wird¹. Die sonderbare Zweiteilung der einen göttlichen Lichtwelt in unserm Schema entspricht also im Grunde der, nur etwas anders gelagerten, bei Saadja mit seiner „ersten“ und „zweiten“ Luft. Was in der pneumatischen Welt „gehört“ wird, wird in der Lichtwelt geschaut — diese Saadja ganz fernliegende Wendung in der Auffassung A. b. Ch.s beweist einen offensichtlich von neuplatonischer Anschauung (die „Schau“ als das Höchste, höher als die Audition!) beeinflussten Versuch der selbständigen Umbiegung seiner saadjanischen Quelle. Die Deutung der Lichtwelt als Thron, im Sinne der jüdischen Mystik, paßt nicht ganz in deren vorangeschickte Beschreibung, und wird in der Tat als neues Motiv „im Sinne unserer Weisen“ besonders erwähnt, wenn sie auch dem Sinn nach durchaus konsequent ist.

Die Abhängigkeit der Tradition bei den deutschen Chassidim von Abraham bar Chija zeigt sich nun schon bei diesen zwei ersten Welten zwingend, und zwar in der Linie eines ausgesprochenen Verfalls der neuplatonischen Elemente und einer Verbindung ihrer Rudimente mit ganz anderen Ideen. Von der Lichtwelt als Ort der höchsten Entrückung ist hier eben nur noch die herangehängte Umdeutung auf den Thron als einziges ursprüngliches Motiv übriggeblieben, zu dem die Spekulationen über Ma'on und den Cherub nun hinzugetreten sind. Ja mehr noch: während sich im Pseudo-Saadja die Deutung der zweiten Welt, von der nur der Name geblieben ist, ganz verloren hat (wie auch bei Elasar von Worms), hat sich in der Baraita in der Tat ebenfalls die bei Abraham b. Chija gegebene „rabbinische“ Charakterisierung in leichter Umbenennung erhalten, aber der (im Sinn midraschischer Traditionen) zum „Geist Gottes“ in Gen 1₂ gewordene „heilige Geist“ hat seine Stelle getauscht und ist aus der bei Abr. b. Ch. durch die saadjanische Konzeption konsequent bestimmten zweiten Stelle wieder an die erste getreten, wie die erste Frage bei Josef ben Usiel beweist. Diese Veränderung wird sich durch die bei den neuen Trägern dieser Tradition sehr verständliche Rückkehr zum Wortlaut des Buchs Jezira mit seinem Geist Gottes als oberster Sefhira erklären. Wo weder mehr ein Bewußtsein der systematischen Absicht der Konstruktion Saadjas noch eines von den die Folge von Licht und Stimme bei A. b. Ch. bestimmenden Motiven lebendig war, konnte diese Anordnung, deren ratio verschwunden war, leicht zu-

¹ Saadja zu Jezira Kap. 4 seiner Rezension, vergl. auch den hebräischen Text in den Anmerkungen Kaufmanns zur Edition von Juda ben Barsilajs Kommentar (1885) S. 340—342. Französisch bei Lambert S. 91—95. Daß diese Stimme auch die ist, welche die Engel vernehmen, sagt ausdrücklich auch Juda ben Barsilaj S. 178.

gunsten des in diesem Kreis autoritativsten kosmogonischen Textes verändert werden. Von einer Unabhängigkeit der so veränderten deutschen Tradition von A. b. Ch. kann aber keine Rede sein, da ja die Verbindung von Thron und Geist mit diesem Schema der Lichtwelten eben seine, von ihm nur als Möglichkeit erwähnte, eigene Zutat ist, die hier nun in der sich als ältere Form der Umbildung erweisenden Baraita ins Zentrum gerückt ist.

Die dritte Welt ist in der Ausdeutung A. b. Ch.s klar als judaisierter Nus charakterisiert. Seine Quelle, die eine für arabische Mystik so außerordentlich typische Verbindung gnostischer und plotinischer Gedanken in ihrer Hierarchie der Lichtwelten erstrebt haben dürfte, wird von dieser Stufe an etwa den Schilderungen der Trias Nus, Seele, Natur in den neuplatonischen Pseudepigraphen entsprochen haben. Die Uebersetzung von Nus mit מַדֵּת findet sich auch in der, wohl noch vor 1100 entstandenen, hebräischen Uebersetzung von Saadjas Jezirakommentar¹, während A. b. Ch. selbst schon שֵׁכַל bevorzugt, also ein weiteres Indiz für eine hebräische Vorlage als seine unmittelbare Quelle. A. b. Ch. gibt diesem bei ihm noch wohl erkennbaren Nus nun eine rein homiletische, von philosophischer Fragestellung durchaus wegführende Wendung, wie er es nun genau so auch bei den folgenden Welten macht. Er bleibt sich dabei, wie schon gesagt, seiner auch sonst so oft in der Rezeption und Verarbeitung neuplatonischen Ideengutes zum Ausdruck kommenden Grundstimmung nur treu. Die deutschen Chassidim haben sich dieser homiletischen Umdeutungen unter völliger Abrogation des etwa noch erkennbaren philosophischen Gehalts bemächtigt und sie in recht primitiver Weise weiter gegeben, wobei dann schließlich teilweise phantastische und unsinnige Konzeptionen herausgekommen sind. Bei A. b. Ch. enthält die dritte Welt zwei verschiedene Stufen: den Nus, der Engel und Fromme (Propheten?) erleuchtet, und die Engelscharen, also ein philosophisches und ein theologisches Motiv nebeneinander². Bei den Chassidim, denen der Begriff des Nus überhaupt nichts sagte, blieb von ihm (wie schon oben dargelegt) gerade noch der heilige Geist, der die Propheten erleuchtet, übrig, der sich vielleicht auch mit dem von A. b. Ch. vorher angeführten „heiligen Geist“ vermischt haben mag, was recht begreiflich wäre. Liegt doch in der Tat bei A. b. Ch. hier eine Verdoppelung der Begriffe vor, die sich aus der doppelten Quellenbenutzung herschreiben dürfte: Saadjas zur Deutung der zweiten Welt und des Neuplatonismus zu der der dritten. Dieser „heilige Geist“ mag sich dann bei den Chassidim zerspalten haben, wo wir in der Baraita des Josef ben Uziel den Geist Gottes und den Geist der Prophetie getrennt vorfinden. Dieser Geist der Prophetie, dessen Zusammenhang mit der Deutung des Nus bei A. b. Ch. unverkennbar ist, ist aber bei Josef ben Uziel in die vierte Welt (der Seele) herabgesunken, während die Engelscharen umgekehrt eine Stufe aufwärts gewandert sind und, besonders

¹ Die Weltvernunft, der alte νοῦς τῶν κόσμων, heißt hier מַדֵּת הָעוֹלָם (vergl. Anhang zum Jezirakommentar des Juda ben Barsilaj S. 340).

² Die weitere Erklärung über diese Stufe ist dann durch A. b. Ch.s exegetisches Schema bestimmt, das ihn einen notdürftigen Zusammenhang zwischen dieser Welt und dem entsprechenden Bibelvers zu suchen zwingt.

bei Ps.-Saadja, die zweite Welt ausfüllen, womit natürlich die durch die alte Merkaba-Mystik nahegelegte Folge Thron und Engelwelt bestätigt zu werden schien. So führt also eine rudimentäre Entwicklung ganz anders intendierter Gedanken hier zur altjüdischen Gnosis, die von den deutschen Chassidim ja wieder besonders liebevoll gehegt wurde, zurück. Von der Welt des Intellekts ist kein eigener Inhalt mehr geblieben, und die philosophische Vokabel steht wie ein Gespenst in dem neuen, ins Mythische zurückgebildeten Zusammenhang. Bemerkenswert ist dabei auch, daß die Erklärung des Ps.-Saadja über die verderbte Benennung der ersten Welt **עולם המדני** erst nach der vollendeten, soeben geschilderten, Auflösung der Welt des Nus bei den Chassidim entstanden sein kann, da sie die veränderte Lokalisation der Engel in der zweiten Welt schon voraussetzt.

Die „Welt der Seele“ hat schon bei A. b. Ch. den Charakter als Weltseele, den sie in seiner neuplatonischen Quelle besessen haben muß, völlig verloren, und die Chassidim haben seine moraltheologische Deutung unverändert übernommen, wie besonders im Ps.-Saadja klar hervortritt. Die Seele der Gottlosen ist ja eben nichts anderes als die animalische Seele, die sie allein beherrscht. So scheint der Uebergang von A. b. Ch., der nur von der ersteren spricht, zu den Chassidim, die von der Tierseele sprechen, sehr einfach. Die neuplatonische Dreiteilung der Weltseele hat also dabei nicht mitgespielt, welche Möglichkeit wir ohne Kenntnis der Quelle bei A. b. Ch. oben noch in Betracht ziehen durften, die von A. b. Ch. im exegetischen Interesse konstruierte Verbindung des Nus mit der Seele des Frommen durch Emanation des Lichtes ist weggefallen, wenn nicht etwa die schon hervorgehobene Koordination des heiligen Geistes mit der Seele in der sechsten Frage der Baraita eben durch sie veranlaßt ist, was sehr wohl möglich scheint. Aber nicht nur diese Verbindung, sondern A. b. Ch.s ganze Umdeutung der Weltseele ist ja eben von dem exegetischen Interesse an dem Dualismus von Licht und Finsternis in der vierten Erwähnung des Wortes Licht in der Genesis veranlaßt, und auch hier ist also der Beweis, daß es sich bei den Chassidim um keine von A. b. Ch.s eigenen exegetischen Motiven unabhängige Paralleltradition handeln kann, mit Sicherheit zu erbringen. Der Anlaß ist vergessen, das nur aus ihm begreifliche Resultat ist in der Form des Zusammentreffens von **נפש בהמות** und **נשמה** in dieser Welt geblieben.

Genau so verhält es sich nun auch mit der fünften Welt, deren bei den Chassidim so rätselhafte Beziehung auf Paradies und Hölle sich aus Abraham bar Chijas exegetisch bestimmter Umdeutung der „Welt der Natur“ einwandfrei erklärt. Dort zog die allegorische Auffassung von Tag und Nacht und ihre Harmonisierung mit der letzten Lichtwelt die Deutung Paradies und Hölle als Konsequenz nach sich, so kühn die Transformierung der neuplatonischen Natur zum Licht der künftigen Welt auch ist, die aus dem geistigen Urbild der materiellen Natur die moralische Oberwelt der Vergeltungslehre macht. Immerhin hat sich in der achten Frage des Josef ben Usiel noch ein Anklang an den ursprünglichen Sinn dieser Stufe erhalten¹,

¹ Hierbei verstanden die Chassidim den Ausdruck **יצירה**, natürlich nicht mehr als Terminus technicus für Natur, sondern als Schöpfung schlechthin.

wenn auch nicht mehr, während in der weiteren Entwicklung bei Ps.-Saadja auch dieser Anklang, ja bei Elasar von Worms diese ganze Welt überhaupt verloren gegangen ist. Die umständliche exegetische Deduktion dieses Dualismus von Paradies und Hölle aus dem entsprechenden der vierten Welt bei A. b. Ch. besaß keine Anziehungskraft für die Phantasie ihrer chassidischen Leser, und ist bei ihnen spurlos verschwunden.

Der Terminus technicus **עולם היצירה** für die neuplatonische Physis findet sich nun noch einmal bei A. b. Ch. im **הגיון הנפש** Bl. 5b, wo von den **חכמי המחקר**, deren neuplatonischen Charakter man ebenfalls schon erkannt hat, ein (oben schon erwähntes) Zitat über das Schicksal der Seele nach dem Tode angeführt wird. Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß dieses Stück aus demselben Buch stammt wie das Schema der fünf Lichtwelten, und daß wir als diese Quelle eines der für uns verlorenen Pseudepigraphen nach Art des Pseudo-Empedokles, der ja ebenfalls Spekulationen über die ontologische Hierarchie mit mystischen Theologumena über das Schicksal der Seele verband, zu betrachten haben¹. In diesem Fragment (von dem sich ebenfalls leicht erweisen läßt, daß es A. b. Ch. schon in hebräischer Uebersetzung vorlag) wird zwischen der metaphysischen Welt der Natur und der physischen gut neuplatonisch deutlich unterschieden. Die physische Natur heißt **עולם התמורה** „Welt des Wechsels“², während ihre unveränderliche Wesenheit, die über der Sonnensphäre liegt, eben **עולם היצירה** heißt. A. b. Ch. selbst dagegen verwischt gleich darnach in der Besprechung des Zitates diesen Unterschied, in dem er auch die vergängliche Natur in diesen Begriff mit einbezieht, und beweist eben damit, daß diese von ihm schon mißverstandene Terminologie nicht von ihm selbst geprägt ist. Ob sich noch weitere Anhaltspunkte zur Erkenntnis dieser letzten Quelle der hier behandelten Gedanken finden (die übrigens auch die Seelenwanderung lehrte, die A. aber noch entschieden verwirft), vermag ich z. Z. nicht zu sagen.

Daß diese fünf Welten des „Lichts“, wie A. b. Ch. sich ausdrückt, über dem *Rakia*, d. h. der räumlichen Welt, oder, wie wohl in seiner Quelle stand, über der Welt der Wahrnehmung und sinnlichen Natur lokalisiert sind, entspricht ebenfalls der Folge bei Ps.-Saadja, wo sie auch ausdrücklich vor der Raumwelt, den „sechs Richtungen“ des

¹ Es ist ja sicher, daß viel mehr Pseudepigraphen dieser Art auch in hebräischen Uebersetzungen bei den Juden bekannt waren als wir heute wissen. Ein Fragment einer höchst bemerkenswerten Schrift solchen Charakters, die sich auf Plato und Aristoteles beruft und ebenfalls zwei Emanationsstufen über dem Nus kennt, habe ich erst jüngst in meinem Katalog der kabbalistischen Hss. der Jerusalemer Universitätsbibliothek S. 4 aus Asriels Haggadothkommentar veröffentlicht. Uebrigens kannte, wie ich erst jetzt bemerkt habe, auch Asriel dieses im **הגיון הנפש** zitierte Fragment (wohl eben aus dieser Quelle) und zitiert es z. T. in der erwähnten Hs. (8^o 91) Bl. 5b. Abraham bar Chijas Schriften wurden auch sonst, wie sich nachweisen läßt, von den Kabbalisten, besonders denen in Gerona in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, viel benutzt.

² Dieser Terminus wird auch sonst für die irdische Wahrnehmungswelt gebraucht, wurde aber dann später von den Kabbalisten in einer ganz anderen Bedeutung (als „Welt der Gegenstände“, d. h. der unreinen und dämonischen Gewalten) verwendet.

Buches Jezira, die hier nun die unterste Welt bilden, angeordnet sind. Nach Ps.-Saadjas Beschreibung dieser Welten, in der auch sie recht räumliche Aspekte zeigen und von ihrer Lichtnatur ja überhaupt nur in der obersten Welt etwas übrig geblieben ist, scheint das nicht einmal sehr logisch, und ist eben aus dem Einfluß seiner Quelle zu verstehen. Die auf diese Welten aus dem Jeziratext nun noch gleichsam heraufgestülpten ersten vier Welten im Ps.-Saadja haben nichts mehr mit unserer Untersuchung zu tun, interessant ist nur, daß er alle zehn Sephiroth wohl unter dem rückwirkenden Einfluß der neuplatonischen Terminologie als Welten bezeichnet, eine Auffassung, die sonst den deutschen Chassidim fremd ist, und nur in der von gnostischer Aeonenlehre beeinflussten Terminologie der alten Quellen der „spanischen“ Kabbala erscheint, wo sie sich auch erst im 13. Jahrhundert mit der verwandten Terminologie der neuplatonischen Hierarchie des Seins, die ebenfalls von „Welten“ spricht, vermischt hat.

Es ist also hiermit erwiesen, daß die Weltenlehre der deutschen Chassidim, die nach A. Epstein gar nichts mit den Spekulationen der sefardischen Kabbala zu tun haben sollte, sich zwingend aus einer von A. b. Ch. vermittelten, aber von ihm wesentlich umgedeuteten neuplatonischen Quelle herleiten läßt, in der auch gnostische Einflüsse wirksam gewesen sein dürften. Ja, man darf sogar noch einen Schritt weiter im Widerspruch zu Epsteins Diktum gehen, das damit aus der Kabbalaforschung ausscheiden muß: denn wenn auch die kabbalistische Lehre von den vier Welten Aziluth, Beri'a, Jezira und 'Assija ohne Beziehung auf Schemata der Art des hier interpretierten entstanden ist, so sind wir doch jetzt in der Lage nachzuweisen, daß, bevor noch diese in ihrem Alter durchaus überschätzte Vier-Welten-Lehre sich in der Kabbala durchsetzte¹, andere Weltenreihen aus neuplatonischen Quellen bei einzelnen Kabbalisten Eingang fanden, wo sie nun ebenfalls einer oft sehr wesentlichen Umdeutung unterworfen wurden. Besonders ein in den Schriften des Isaak ben Jakob Kohen erscheinendes Schema weist mit Sicherheit auf Entlehnung aus hebräischen neuplatonischen Quellen hin, die der in diesem Aufsatz aufgedeckten recht nahe gestanden haben müssen: auch bei ihm haben sich die alten Termini **עולם המדע** und **עולם היצירה** (die um 1270 nur noch aus viel älteren hebräischen Uebersetzungen entlehnt werden konnten, da der Sprachgebrauch sich inzwischen geändert hatte) in einem Schema erhalten, das über dem Nus noch eine in Gott ruhende Lichtwelt **עולם המתבודד** (ebenfalls ein Arabismus!)² kannte. Ich habe diese Vorstellungen in einer andern Arbeit, auf die hier verwiesen werden muß, untersucht³ und betone nur, daß also gemeinsame Wurzeln der entsprechenden Spekulationen bei den deutschen Chassidim und manchen spanischen

¹ Der „Traktat von der Emanation“, in dem diese Lehre vorgetragen wird, ist nicht, wie Neumark, Jellinek u. a. annahmen, eines der allerältesten Dokumente der Kabbala, sondern gehört ins 14. Jahrhundert, vergl. meinen Artikel in der Encyclopedia Judaica III, Spalte 801—803. Vor 1270 war die Lehre sicher noch ganz unbekannt.

² Vergl. meine Arbeit über Isaak hakohen in **מדעי היהדות** Band II, speziell S. 278.

³ Die Entwicklung der Weltenspekulation in der älteren Kabbala. Der Aufsatz erscheint hebräisch im zweiten Jahrgang des **תרכיץ**, Heft 4.

Kabbalisten, die Epstein geleugnet hat, erweisbar sind. Der Unterschied ist nur der, daß in Spanien und der Provence diese Ideen bei ihrem Zusammenstoß mit der älteren überwiegend gnostisch bestimmten „vorhistorischen“ Form der Kabbala eine umgestaltende und produktive Kraft bewiesen, die sich in der Bildung einer spekulativen mystischen Theologie ausgewirkt hat, während sie dem deutschen Chassidismus als kraftlose Schemen zugeführt wurden, die sich nicht mit eigenem Gewicht durchzusetzen und seine Erscheinung zu ändern vermochten, sondern vielmehr von dieser spekulativ so schwachen Bewegung noch weiter und bis zum völligen Verfall aufgelöst wurden. Und dieser Unterschied, mit dem der Sachverhalt wohl schärfer umschrieben werden kann als mit den bisher üblichen Charakteristiken, ist freilich wesentlich genug: er ist in der verschiedenen Kapazität der Aufnehmenden viel mehr begründet als in den auf sie wirkenden, weniger als man glaubte verschiedenen, Einflüssen.

Daß A. b. Ch.s Buch im zweiten und dritten Viertel des 12. Jahrhunderts in die Kreise gelangt ist, in denen dann der hier analysierte Prozeß eingesetzt hat, ist nicht erstaunlich. Wie schon Guttman nachgewiesen hat, war das Buch ja auch in den Händen des Josef Bechor Schor, und durch seine Vermittlung zu andern Autoren der französischen Exegeten-Schule gelangt¹. Genau so ist ja auch der aus genau dem gleichen Kreise stammende Jezira-Kommentar des Juda ben Barsilaj aus Barzelona nach dem Rheinland gekommen, wo ihn Elasar von Worms in seinem Jezirakommentar nachweisbar, wenn auch ohne ihn zu nennen, z. T. wörtlich ausgeschrieben hat². Ja, ich glaube beweisen zu können, daß Abraham bar Chija als Quelle der Weltenreihe im Ps.-Saadja noch ausdrücklich genannt ist, nur daß die Forscher den Namen nicht erkannt haben. Die Stelle des Ps.-Saadja beginnt nämlich, wie schon oben mitgeteilt, mit der in manchen Hss. ausgelassenen Quellenangabe **פ"ר בס' צה ואשור**, deren Umdeutung durch A. Epstein S. 174 erwähnt worden ist. In Wirklichkeit ist dies aber nichts als eine in den übrigen Zitaten A. b. Ch.s in der französischen Schule fast ganz gleichlautend belegbare Korruption des den nordfranzösischen und deutschen Juden unverständlichen arabischen Titels **צאחכ אלשורטה** („Polizeipräsident“)³.

¹ Einleitung zur Ausgabe des **מגלת המלה** S. XXII—XXIII.

² Dies hat A. Epstein in der Monatsschrift 1893 S. 118 nachgewiesen. Dagegen läßt sich, im Gegensatz zu Neumarks mit so großer Sicherheit erhobenen, z. T. ganz phantastischen Behauptungen, durchaus nicht beweisen, daß die spanischen Kabbalisten (und sicher nicht die von ihm namentlich aufgeführten) diesen Jezirakommentar gekannt hätten, geschweige denn, daß er jenen angeblich überragenden Einfluß auf sie ausgeübt haben soll, den Neumark in seiner Geschichte der jüdischen Philosophie I konstruiert hat. Sogar der in den Jezirakommentaren ganz besonders belesene Abraham Abulafia hat, wie aus seiner bekannten Stelle über die von ihm studierten Kommentare hervorgeht (**בית המדרש** von Jellinek III S. XLII der Einleitung), Juda ben Barsilajs Buch nie gesehen, obwohl er sich in dessen Heimat Barzelona aufhielt, als er sich diesen speziellen Jezira-Studien widmete.

³ Eigentlich „Befehlshaber der Leibgarde“, was übrigens nicht etwa, wie meistens (so noch von Michael Guttman in der Encyclopaedia Judaica I 430) angenommen wird, ein wirkliches Regierungsamt ist, sondern nur, wie ich Fritz Baers Belehrungen entnehmen konnte, ein hoher Ehrentitel nach Art unseres „Geheimrat“ oder „Exzellenz“.

unter dem A. b. Ch. fast stets zitiert wurde. In einer Hs. der Tossaphoth zur Thora wird der Name **החכם צה ויישור** geschrieben!¹ Die Notiz **בס' צה ואשור** in Ps.-Saadja bedeutet also nichts anderes als „Das Buch des Polizeipräsidenten“, d. h. eben die **מגלת המגלה**, die also dieser späte Kompilator durchaus noch als Quelle dieser Spekulationen kannte. Daß sie schon vor ihm eingedrungen sind, geht ja aus unserer Untersuchung deutlich hervor. Der Text der Baraitha des Josef ben Usiel und die von Elasar von Worms gelesene erweiterte Jezirarezension, in denen diese Vorstellungen schon benutzt waren, sind ja älter als Ps.-Saadja (der die Baraitha schon kommentierte). Da Juda der Fromme selbst noch nichts von ihnen gewußt zu haben scheint, sind sie offenbar direkt von Westen her zu seinen rheinischen Zeitgenossen gedrungen. Merkwürdig ist auch, daß der Kompilator des Ps.-Saadja nur die Reihe der Welten selbst auf A. b. Ch. zurückführt, die doch ebenfalls auf ihn zurückgehende Erklärung aber auf den angeblichen Saadja. Hieraus möchte ich folgern, daß er die **מגלת המגלה** nur indirekt kannte und schon nicht mehr selber gelesen hat. Wer zuerst in den Kreisen der deutschen Chassidim bei der Lektüre von A. b. Ch.s Werk diese Ideen übernommen und mit anderen Vorstellungen dieses Kreises, wie der Cherubmystik, verbunden hat, wird uns wohl unbekannt bleiben, ist aber auch im Verhältnis zu dem hier aufgeklärten Sachverhalt selbst von geringer Bedeutung.

Zur Landeskunde Palästinas.

1. Die jüdische Siedelung in Samaria (Sebaste).

Von Samuel Krauß in Wien.

I.

In dem Aufsatz „Narbatta und die jüdischen Siedlungen westlich von Samaria“ von Samuel Klein in MGWJ 74. Jg. 369 ff. wird einer Stelle in der „Fastenrolle“ (Megillat Taanit c. 8 zum 25. Marcheschwan) eine Interpretation gegeben, die ich zu meinem Bedauern nicht unwidersprochen lassen kann. Die geographischen Folgerungen Kleins lasse ich hierbei unberührt; im Nachfolgenden versuche ich dem alten Texte eine mehr annehmbare Erklärung zu geben, dieselbe, die ich übrigens auch schon in REJ Bd. 71, 162 ff. vertreten habe².

Vor allem eine Bemerkung zum Texte selbst. Klein zitiert „nach dem gangbaren Text“ einer Ausgabe (vereint mit Seder Olam Rabba und Seder Olam Zuta) Prag 5555 (1795). Er operiert zwar auch mit der ed. Neubauer, Mediaeval Jew. Chronicles II, 13 Z. 12—15, nicht aber mit den Varianten, die dort angegeben sind; vielleicht darum, weil J. Derenbourg die in Betracht kommende LA abgelehnt hat. In ed. princeps lautet nämlich der erste Satz (d. i. Megillat Taanit selbst, ohne Scholion) wie folgt: **בנערין והמשא ביה אחידת שימרון שורא**.

¹ J. Guttmanns Einleitung S. XXIII. Die allmähliche Korruption des Wortes wird aus den dort von ihm mitgeteilten Stellen sehr deutlich.

² Klein hat darauf nicht verwiesen; offenbar blieb ihm der Artikel unbekannt. Ich vermisze auch eine Beziehung auf Joel Müller in MGWJ 24, 140.

Bei Graetz (III, 562, vierte Aufl.) ist gerade dieser Wortlaut abgedruckt, und Graetz scheint mit ihm gut ausgekommen zu sein. Dagegen haben die „gangbaren“ Ausgaben **אחידה שורת שומרון** und Klein übersetzt demzufolge: „Am 25. (Marcheschwan) die Eroberung der Mauer von Schomron“. Warum wird gerade die Eroberung der Mauer berichtet? Wäre es nicht einfacher, zu berichten, die Stadt Schomron wurde erobert? Natürlich, nachdem vorher die Mauer genommen oder niedergerissen wurde. Eine solche Ausdrucksweise wird man sonst in dem allerdings kleinen Texte der Megillat Taanit nicht nachweisen können. Nehmen wir die paar ähnlichen Fälle: Am 7. Ijjar die Einweihung der Mauer Jerusalems. Da ist „Mauer“ am Platze. Am 17. Sivan „Eroberung“ (? s. weiter unten) des Stratonturmes¹. Da gehört „Turm“ zum Namen des Ortes. Am 7. Elul die Einweihung der Mauer Jerusalems (vgl. oben). Am 16. Adar begann man die Mauer Jerusalems zu bauen. Wiederum ist „Mauer“, und nur dieses, am Platze; aber warum sollte bei einer Eroberung, wie der der Stadt Samaria, just von der Mauer gesprochen werden? Und nun noch eine Frage: Dreimal steht, wie angeführt worden, in diesem, wie gesagt, ganz kleinen Texte der Ausdruck **שור ירושלם** „Mauer Jerusalems“, immer **שור** in stat. constr. der männlichen Form des Wortes; wie kommt es, daß gerade in dem uns beschäftigenden Berichte **שומרון שורת** „Mauer Schomrons“ mit **שורה** in stat. constr. in weiblicher Form ausgedrückt sein soll? Klein und seine Vorgänger haben sich diese Frage nicht vorgelegt. **שור** stat. emphat. **שורה** ist durchaus nur männlich! Nur wegen einer Stelle (Targum II Chron 32₅) ist Levy, Chald. Wb. II, 464 gezwungen, zu bemerken: „Selten fem.“, einer Stelle, wo das Beiwort wahrscheinlich verderbt ist. So ist dasselbe Wort männlich auch im Syrischen (s. P. Smith, Thes. Syr. col. 4105), und daraus im Arabischen.

Ebenso verfehlt ist es meiner Ansicht nach, das aramäische Wort **אחידה** unseres Textes mit „Eroberung“ zu übersetzen. „Erobern“ wird im Aramäischen, und danach auch in der Mischnasprache, mit **כבש** ausgedrückt; dies ist die gewöhnliche targumische Entsprechung² von hebr. **לכד**. Dagegen ist aram. **אחר** die Entsprechung von hebr. **אחז**, wie es auch die Lautgesetze mit sich bringen. Schon in REJ a. O. habe ich bemerkt, daß man manchmal auch hebr. **אחז** „festhalten“, „verriegeln“, „verschließen“ bedeutet. Beispiele: Ps 77₅ „Du hast meine Augenlider festgehalten“. „Verriegeln“ s. Neh 7₃. „Versperren“ Hiob 26₉. Alle diese Beispiele stehen schon bei Gesenius (16. Aufl.) bzw. bei Ben Jehuda, Thesaurus S. 148. Das geht auf assyr. **ahazu** zurück. Beispiele gibt es auch im Hebräisch der Mischna und Aggada, denn **מעונן זה האחז את העינים** b. Sanh. 65b (vgl. j. Sanh. VII g. E. 25d) ist nach einer bei Levy,

¹ Statt **שור** muß hier **שור** oder **שר** gelesen werden, wie Graetz und andre richtig gesehen haben. Vgl. auch REJ a. O. und Zeitlin in JQR NS 10 (1920) 263. **אחידה מנרל שור** an dieser Stelle heißt auch nur „Einschließung“ des Stratonturmes durch die Neugründung von Cäsarea, in welches, wie im Scholion ausdrücklich gesagt wird, Juden gesetzt wurden, um jenes zu paralisieren. Hier gebraucht der Scholiast allerdings das Wort **כבש**, aber das braucht nicht die Übersetzung von **אחידה** zu sein.

² E. Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos, S. 60.