



BIBLIOTECA CENTRALA
A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI

80049

Nr. Inv. 5322
Secțiunea ~~XI - 2997.B~~
Raftul 9

1/2 Linné

Geschichte der Literatur der Europäischen Völker.

Band

Gustav Karpeles.

Geschichte

der

Jüdischen Literatur.

In. 5322

Geschichte

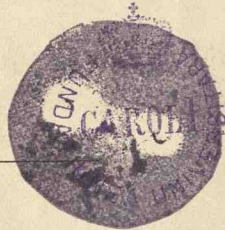
der

Jüdischen Literatur.

Von

Gustav Karpeles.

Zweiter Band.



Berlin,

Verlag von Robert Oppenheim

1886.

947601

C/953

1956

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cota 80 049
Inventar C 109 746

DC 252/02



Lieferungsrecht vorbehalten.

B.C.U. Bucuresti

C109746

Fünfte Periode.

Die rabbinische Literatur.

1200 bis 1750 n. Chr.

Einleitung.

Mit dem scheidenden zwölften Jahrhundert geht auch das Mittelalter allmählig zur Neige. Wohl werden noch einige Kreuzzüge unternommen, die aber meist einen unglücklichen Ausgang haben, namentlich der letzte dieser sieben Züge, die sieben Millionen Menschen als Opfer gefordert, aber auch in Europa eine große und heilsame Umwälzung hervorgebracht haben. Es mußte nicht nur das blinde Einwirken ungebändigter Naturkraft einem im letzten Grunde doch idealen Ziel weichen, sondern die Kreuzfahrer brachten auch eine wesentlich neue Weltanschauung aus dem Orient heim, wo sie in dem Mohammedaner den Menschen als solchen schätzen und derselben Tugenden, der Großmuth und Menschenliebe, theilhaftig sahen, die sie als Christliche zu betrachten gewohnt waren. Eine reiche Ausbeute für Wissenschaft und Kunst eröffnete ferner der nun einmal angebahnte Verkehr mit dem bildungsfrischen Morgenland. Ein neuer, idealer Inhalt ergoß sich in das Ritterthum; die Achtung der Frauen stieg in hohem Grade; das aus der Leibeigenschaft durch die Verarmung des Adels befreite Volk consolidirte sich im Bürgerthum zu ansehnlicher Kraft und Bedeutung für die künftige Entwicklung und bemächtigte sich mit Eifer der Trümmer der alten Cultur, die damals noch in Asien nicht gänzlich untergegangen war. Zum ersten Mal tritt im Gefolge der Kreuzzüge die öffentliche Meinung in Europa auf, die nicht mehr blindlings den Geboten der Priester folgt, sondern mit dem Schlüssel zur Erkenntniß des Christenthums, nämlich mit der Kenntniß der Ursprache des Neuen Testaments, auch das Bedürfniß nach sittlicher Herzensläuterung und Befreiung aus allen Geistesbanden mitbringt. Damit ist aber auch die Macht, die die Kirche erlangt hat, gebrochen. Wohl wehrte sie sich noch

gegen das Wehen des Geistes, das ihre Initiative heraufbeschworen, indem sie das Lesen der Bibel den Laien verbot, da diese nur für Priester geschrieben sei, deren Weihe allein das richtige Verständniß für die Schriften der Apostel mit sich bringe; wohl eiferte die Geistlichkeit aller Orten mit jenen Bettelmönchen: „Sie haben eine neue Sprache erfunden, welche sie die griechische nennen; traut ihr nicht, denn sie ist die Quelle aller Ketzereien. In sehr vielen Händen haben wir ein Buch gesehen, das in dieser Sprache geschrieben war; sie nannten es das „Neue Testament“; das ist ein Buch, welches von Dolchen wimmelt und lauter Gift. Was aber das Gebräusche betrifft, geliebte Brüder, so ist es außer Zweifel, daß die, so es lernen, auf der Stelle zu Juden werden.“ Aber die nun einmal in Fluß gekommene Entwicklung des Culturlebens vermochten sie doch nicht zurückzustauen, höchstens auf einige Zeit zu hemmen, bis aus den Wellen der neuen Strömung jene Periode erstand, die die alte Welt in Trümmer legte und durch vielfache Entdeckungen, die Großthaten der Renaissance, des Humanismus und der Reformation eine Wieergeburt der Menschheit anbahnte, eine neue Welt, eine schönere und edlere, die der modernen Cultur.

Fast zwei Jahrhunderte gingen allerdings noch nach den Kreuzzügen vorüber, ehe diese neue Welt erblühte; aber es ist keine Frage, daß gerade die Kreuzzüge den ersten Anstoß zu dieser Neubildung gaben.

Auch das Judenthum war mit der Reige des zwölften Jahrhunderts an einen bedeutsamen Wendepunkt seiner allgemeinen und geistigen Entwicklung gelangt. Sein Mittelalter ging allerdings noch nicht zu Ende; es bestand noch, als die Sonne der modernen Cultur allwärts schon in ihrer Mittagshöhe strahlte. Und die Geburtswehen der neuen Weltanschauung wurden für das jüdische schmerzlicher, als für jedes andere Volk. Der altbiblische Fluch über Israhel, wenn es den Geboten des Herrn sich widersetzen sollte, schien nach seinem vollen und schaurigen Inhalt in Erfüllung gegangen zu sein, trotzdem es ja alle diese Gebote noch mit einem mächtigen Ringwall traditioneller Verordnungen umgeben und mehr als sorgsam gehütet hatte. Ja, die folgende Periode des Ringens und Erwachens, des Kampfes zwischen zwei Weltanschauungen,

wurde für die Judenheit ungleich verhängnißvoller, als alle vorhergegangenen, die ohnehin schon ein vollgerütteltes Maß von Leiden über das pilgernde Duldevolk gebracht hatten. Wenn man die Geschichte der Juden sehr richtig in vier große Perioden eingetheilt hat, deren erste die ihrer nationalen Selbstständigkeit, während die zweite die ihrer Zerstreuung und Wanderung ist, so trägt die dritte die Signatur der Leiden und Verfolgungen, auf die erst nach fast sechs bluterfüllten Jahrhunderten die vierte Periode, die der allmäligen und endlichen Befreiung, folgt.

Ein anderes und wesentlich günstigeres Bild bietet die geistige Entwicklung, die mit Maimuni auf ihren Höhepunkt gelangt ist, und nach dessen Hinscheiden allerdings gefährdet erscheint, die aber doch trotz des nun heftig wogenden Kampfes zwischen Philosophie und Herkommen, trotz der übermächtigen mystischen Unterströmung und des sich immer mehr verengernden Talmudstudiums, in ihrem Laufe nicht mehr gehemmt werden kann. Zwar treten weder so originelle Erscheinungen, wie die Dichter, noch so bedeutsame Charaktere, wie die Philosophen und Forscher Spaniens, in der jüdischen Literatur der nächsten Periode auf; aber die Bildung verallgemeinert sich dafür, sie erfaßt immer weitere Kreise und findet ihren Weg auch in Länder, die ihr vordem fast gänzlich verschlossen waren. Die Literatur erfreut sich einer allgemeinen Pflege; jedes einzelne Gebiet derselben wird angebauet; die Kenntniß aller europäischen Sprachen wird ein Hebel für die Verbindung derselben mit vielen anderen Literaturen, und kaum eine geistige Strömung zieht durch die Weltliteratur jener Periode, von der nicht auch das jüdische Schriftthum in irgend einer Weise berührt worden wäre. An die Stelle der bedeutsamen Individualitäten treten Schulen und Richtungen; der erleichterte Verkehr und die Buchdruckerkunst ebnen diesem Schriftthum neue Wege, das in seiner fünften Periode den Charakter des Epigonthums trägt, aber eines Epigonthums, das die große ihm überkommene Erbschaft zu würdigen und zu bewahren weiß. Erst gegen das Ende dieser Periode, da auch die Leiden ihren Höhepunkt erreicht, tritt eine Epoche der Stagnation ein, weil alle Richtungen in das Gebiet des Talmudstudiums einmünden, in das die Unduldsamkeit der Völker Israel zusammengedrängt

hat. Doch findet auch aus diesem engen Kreise religiöser Studien mancher Sohn dieses Stammes den Weg zu den Schätzen seiner großen Vergangenheit, zu den Errungenschaften europäischer Cultur und Wissenschaft, jenen Weg, der schließlich in die sechste und letzte Periode, die der neuern jüdischen Literatur der Gegenwart, hinüberführt.

Alle Richtungen dieser Literatur aber werden in ihrem Entstehen, ihren verschlungenen Wegen und in ihrem Verlauf nur verständlich durch das ergänzende Bild der allgemeinen Lage, die sich, wie bemerkt, in dieser Periode wesentlich von der der vorhergegangenen unterscheidet. Während die Kirche das Judenthum vorher mitleidig geduldet oder wohl gar übersehen hat, befehdet sie es jetzt mit aller ihr zu Gebote stehenden Macht. Und neben den religiösen sind es auch die erwachenden nationalen Gefühle, die sich zuerst in dem Kampf gegen das ohnmächtige Israel Lust zu machen suchen. Ein Kampf ohne Gleichen in der Völkergeschichte beginnt, ein Vernichtungskrieg auf Tod und Leben; ganz Europa will eine kleine Schaar harmloser Menschen vertilgen und verfolgt sie mit allen Mitteln der Unterdrückung. Aber es gelingt nicht; tausendmal verfolgt und vertrieben, erheben sie sich in einem anderen Lande zu neuem Leben; ihre Schätze werden geraubt, ihre Bücher verbrannt; sie sammeln neue und gehen nicht unter, denn das eine Buch kann ihnen keiner ihrer Feinde mehr entwinden, das Buch, das ihr Schutz und ihr Trost, ihr Schatz und Heiligthum, ihre Literatur und Religion, ja ihr ganzes Leben ist — die Bibel.

Der Geschichtsverlauf dieser Periode, so eintönig sie auch scheinen mag, läßt doch einen gewissen Fortschritt erkennen. Sie fängt mit der stufenweise fortschreitenden, systematischen Ausschließung der Juden aus der europäischen Gesellschaft an. Von dieser Ausschließung bis zur allgemeinen Verfolgung und Mezelei ist nur ein kurzer Weg. Der „schwarze Tod“ führt dahin. Die alten Lügen werden durch neue vermehrt; die Juden haben die Brunnen, ja die Luft vergiftet. Andere Vorwände, an welchen es dem Haß und dem Fanatismus ja nie fehlt, bleiben nicht aus. Da erfolgt die Katastrophe, die Vertreibung der Juden aus Spanien, ihrem dritten Vaterland nächst Palästina und Babylon. Was nun folgt, ist nur

noch Nachspiel dieser Katastrophe, ein trauriger Schlußakt, der aber fast drei endlos trübe Jahrhunderte überdauert.

Der Beginn dieses großen Drama's knüpft an eine hervorragende weltgeschichtliche Erscheinung, Innocenz III. an, jenen Papst, der die Kirche zur Weltbeherrscherin erheben wollte und der den Fürsten aller Länder, Castiliens sowohl wie Frankreichs, wegen ihrer Duldung der Juden eifrige Vorwürfe machte. Das Concil von 1115 legte den Grund zur Inquisition und zur Absonderung der Juden durch die Kleidung, durch „Judenzeichen“ oder „Judenflecken“, die sich bis ins vorige Jahrhundert erhalten haben. Dem Papst folgte der Kaiser — und Friedrich II. war es, der zuerst die Juden in Palermo in ein besonderes Stadt-Quartier (Ghetto) sperrete. Als diese Mittel nicht ausreichten, begann die Verfolgung des Talmuds, durch den man auch das Judenthum zu vernichten hoffte. Auf Anregung eines getauften Juden, Nicolaus Donin, erließ Papst Gregor IX. 1239 ein Dekret, den Juden alle Talmud-Exemplare wegzunehmen und zu verbrennen. Disputationen und Glaubensgespräche zwischen Rabbinen und Mönchen änderten an diesem Erlaß nichts; drei Jahre nach demselben wurden auf einem Platze in Paris 24 Wagen voll von Talmud-Exemplaren und anderen hebräischen Schriften verbrannt.

Als die Mongolenhorden Dschingis-Khan's Europa überflutheten, beschuldigte man natürlich die Juden, sie herbeigerufen zu haben. Als sich Fürsten und Adelige öfter Juden zu Leibärzten wählten, bestimmte das Concil von Beziers 1246, daß jüdische Aerzte keine Christen behandeln dürften. Jedes neue Concil brachte eine neue Beschränkung, jedes Ereigniß, trüb oder fröhlich, brachte neues Leid über Juda's Schaaren. Ludwig der Heilige nahm ihnen ihre mühsam erworbenen Güter ab, um die Kosten des von ihm unternommenen Kreuzzugs zu bestreiten, und ließ die Verarmten dann aus Frankreich vertreiben. Nicht besser erging es ihnen in England, wo sie verpfändet, beraubt und zum großen Theil erschlagen wurden, oder in Deutschland, wo ihnen zur absondernden Kleidung auch noch der Judenhut (pileum comulum), in lächerlicher Form natürlich, aufgesetzt ward. Ja sogar in Spanien brach sich der Haß gegen die Juden unter Christen und Arabern seine Bahn;

auch nach Aragon drang die päpstliche Bulle gegen den Talmud, und in Castilien wurde ihnen eine Kopfsteuer von nahezu drei Millionen Maravedi's auferlegt. Die schrecklichste Judenverfolgung aber begann in Deutschland im folgenden Jahrhundert. Die Gemeinden wurden bedrückt und ausgeplündert, ihre Rabbiner in die Kerker geworfen oder vertrieben; jeder neue Anlaß führte zu Erpressungen und Mordthaten; Hostienschändung und Kindermord waren die üblichen Vorwürfe, mit denen man gegen die Armen vorging, um sie ihrer Habe und meist auch ihres Lebens zu berauben. Im Jahre 1290 wurden sie aus England, im Jahre 1306 aus Frankreich verjagt. Die Meisten zogen nach den benachbarten Ländern, Andere sogar nach Palästina. Freilich schon der nächste französische König, Ludwig X. berief sie wieder zurück, aber nur um sie den Schrecken des sog. Hirten-Kreuzzugs Preis zu geben, in welchen dies- und jenseits der Pyrenäen 150 jüdische Gemeinden durch ein entsetzliches Blutbad vernichtet wurden. Ihren Höhepunkt hat die Verfolgung in Deutschland etwa um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts erreicht. Der Judenmord von Deggendorf war das Signal für alle „Judenschläger“ im Reich, Bayern, Oesterreich, Böhmen und Mähren, viele Tausende von wehrlosen Juden hinzuschlachten, ohne daß Kaiser und Papst etwas dagegen thun konnten. Darauf kam der entsetzliche „schwarze Tod“ und in seinem Gefolge namenloses Weh über die Juden, die ihn verschuldet haben sollten. Von Südfrankreich und der Schweiz aus begann die Judenverfolgung, die sich über ganz Deutschland und einen Theil der angrenzenden Länder erstreckte. Am Besten erging es ihnen verhältnißmäßig noch in Ungarn und Polen, in welch' letzterem Lande sie durch Kasimir IV. beschützt wurden.

Inzwischen bereitete sich in Spanien die große Katastrophe vor. Je mehr dort der Halbmond dem Kreuz weichen mußte, desto schlimmer wurde die Lage der Juden. Ihre Rechte wurden gekürzt und schließlich aufgehoben und trübe Tage brachen über sie herein, als die Inquisition ihr Kezengericht begann. Viele ließen sich taufen, blieben aber heimlich Juden — man nannte sie Marannos. Von den Apostaten hatten sie wohl am Meisten zu leiden, die ihre ehemaligen Glaubensgenossen mit fanatischem Eifer verfolgten. Endlich,

unter Fernando dem Katholischen und Isabella, setzte der Großinquisitor Torquemada die Verweisung sämmtlicher Juden aus Spanien durch, nachdem er vorher in wenigen Jahren mehr als achttausend von ihnen auf den Scheiterhaufen geführt hatte. Am Trauertag des 9. Ab im Jahre 1492 verließen 300 000 Juden Spanien, das ihnen so lieb und theuer geworden, und wendeten sich meist nach Portugal oder nach dem Süden, nach Italien, Afrika und der Türkei.

An demselben Tage schiffte sich Columbus ein, um Amerika zu entdecken.

Daß Portugal dem Beispiel Spaniens in nicht zu ferner Zeit nachfolgte, läßt sich denken. Schon acht Monate später wurden sie auch aus Portugal und Navarra vertrieben. Ein neues Motiv für die Verfolgung war inzwischen in Deutschland durch die hussitische Bewegung eingetreten. Vor Allem wurden von den katholischen Armeen die Juden niedergemetzelt. Ja, nicht einmal die Päpste und deren Bullen vermochten sie mehr vor der Wuth des fanatisirten Pöbels zu schützen, der durch den Legaten Johann Capistrano mächtig aufgeregt wurde. Wohin dieser fanatische Mönch auf seiner Wanderung durch Deutschland und Polen kam, brachte er Noth und Tod den Juden. Einen kurzen Lichtblick gewährt in dieser Zeit der einigermaßen erträgliche Zustand der Juden in Italien. Dort theilten sie sich auch an dem Aufschwung, den Künste und Wissenschaften unter den Medicäern nahmen. Zulezt von allen europäischen Ländern verfolgte aber auch schließlich Italien die Juden. Sie sollten die Lustseuche aus Spanien mitgebracht haben und erlitten deshalb, vorzugsweise in Neapel, Genua und Venedig, schlimme Verfolgungen.

Nur in der Türkei blieb das Loos der Juden ein günstiges. Das Wort jenes Sultan Bajasid: „Ihr nennt Fernando einen klugen König, ihn, der sein Land arm gemacht und unser Land bereichert hat“, ist charakteristisch für die Stellung, welche die Juden unter den Türken stets einnahmen. So wurde die Türkei ein Asyl für die aus Spanien und Portugal, wie später aus anderen Ländern vertriebenen Juden.

Daß unter solchen Umständen und in solchen Verhältnissen die

Mystik als eine willkommene Genossin und jeder Pseudomesias als ein wirklicher Erlöser begrüßt wurde, ist mehr als begreiflich. Zahlreiche falsche Messiasse trieben in jenen Jahrhunderten ihr frevelhaftes Spiel mit den Hoffnungen der gebeugten Juden; David Reübeni und Sabbatai Zebi waren die Bekanntesten von diesen.

Mit dem Auftreten der Humanisten begann eine Wendung der äußern Lage für die Juden. Der Streit zwischen Reuchlin und Pfefferkorn endete zu Gunsten des arg geschmähten Talmuds. Dagegen ging die Reformation ziemlich spurlos an ihnen vorüber, sei es, weil sie in den Ländern, wo sie sich zuerst ausbreitete, nur spärlich vorhanden waren, sei es aus inneren noch näher zu erörternden Motiven. Fühlbarer wurde für sie in ihren Folgen die Gegenreformation der Jesuiten, die sich ja gegen alle Ketzer, also auch gegen die Juden und von Neuem gegen den Talmud wendete. Wiederum waren es getaufte Juden, die die dritte Talmudverfolgung inauguirten und dadurch die Lage der Juden in Italien arg verschlimmerten.

Nur in Polen lebten sie nach den Verfolgungen Capistrano's wieder unangefochten. Deshalb fand auch eine stete Einwanderung aus Deutschland in jene slavischen Länder statt, so daß unter den Juden Polens die deutsche Sprache die herrschende blieb, wie im Orient die spanische durch die aus der pyrenäischen Halbinsel vertriebenen Juden. Erst als die Jesuiten in Polen ebenfalls das Werk der Erziehung der Jugend übernahmen, begann auch dort ihr Leid. Und Bogdan Chmielnicki's Kosaken sollen in einem Jahrzehnt eine Viertelmillion Juden erschlagen haben. Wieder zogen die Uebriggebliebenen von dannen, nach Deutschland und Holland, nach der Türkei und Italien.

Die Ansiedlung der Juden in den Niederlanden wurde für sie der Anfang eines bessern Looses. Als bald zogen Schaaren des verfolgten Stammes in jenes gastfreie Land, an dessen materieller und geistiger Entwicklung sie regen Antheil nahmen. Den Niederlanden folgte in der Mitte des 17. Jahrhunderts England. In Deutschland brachte der dreißigjährige Krieg neue Verfolgungen und Plünderungen. Und während in anderen Ländern bereits die Gewissensfreiheit und Duldung proclamirt worden waren, vertrieb man

doch noch sämtliche Juden aus den österreichischen Erbstaaten; die Meisten von ihnen wanderten nach Ungarn aus, Viele zogen in die brandenburgischen Staaten, wo ihnen der große Kurfürst ein Asyl eröffnete. Ihre böswilligsten Verfolger waren damals Wagenfeil und Eisenmenger. Aber die Zeit war bereits vorgeschritten und der Geist der Duldung eroberte immer weitere Kreise. Allmählig wurde auch die Lage der Juden eine günstigere; die Verfolgungen hörten auf und nur die Beschränkungen blieben noch übrig als ein trauriger Rest des Mittelalters.

Wie unter solchen Verfolgungen eine Cultur und Literatur unter den Juden überhaupt bestehen konnten, erschiene nahezu unbegreiflich, wäre nicht die Fähigkeit dieses Stammes ein von allen Ethnologen anerkanntes Merkmal seines Charakters, jene merkwürdige Festigkeit, mit der sie unentwegt ihren Traditionen und ihrem Glauben treu blieben, ob auch die Wogen des Glaubenschaffes sie umbrausten und die Flammen der Scheiterhaufen sie allesamt zu vernichten drohten. Fast unmöglich wäre es aber, auch nur in den dürftigsten Umrissen ein Bild dieser Cultur zu zeichnen, da sich dasselbe über so viele und verschiedene Jahrhunderte und ferne Länder zu erstrecken hätte, böte nicht der Blick in das innere Leben der Juden während des ganzen Mittelalters das gleiche Bild mit geringen Unterschieden, die die höhere Entwicklung oder die günstigere Lage bestimmten.

Um das Judenthum und die mit demselben zusammenhängenden religiösen Studien gruppirt sich natürlich dieses ganze Culturleben. Bibel und Talmud waren Inbegriff alles Wissens; alle anderen Wissenschaften wurden nur betrieben, insofern sie zu diesen Werken eine wenn auch noch so entfernte Beziehung hatten. Schon in der Erziehung der Kinder wurde der Keim zu dieser festen Anhänglichkeit an die väterliche Religion gelegt. Die Schule war selbstverständlich zur weitem Pflege dieser Keime bestimmt; Hebräisch-Lesen, Uebersetzen des Pentateuchs und später der ganzen Bibel, dann das Studium der Mischna und Gemara waren die wichtigsten Lehrgegenstände. Für ein reiferes Lebensalter war in dem Bet-Ha-Midrasch oder Lehrhause die Gelegenheit zur Fortentwicklung in diesen Studien gegeben, und Alle, Arm und Reich, Jung und Alt, lagen dort dem Gesetzesstudium ob, das als die höchste Pflicht galt.

Die Mädchen dagegen erhielten meist keinen andern Unterricht als die Anweisung des elterlichen Hauses zur Uebung ihrer religiösen Pflichten, damit sie in der Glaubensstreue den Männern nicht nachstünden. „Das ganze Familienleben war nach den Formen des Glaubens geregelt und trug einen streng patriarchalischen Charakter. Der Umgang mit den Frauen beschränkte sich nur auf das eheliche Zusammenleben; die Trennung der Geschlechter heischte Zucht und Sitte. Das Tanzen wurde von dieser Sitte oft gemißbilligt, und nur am Purimfest wurde eine Ausnahme gestattet. Lust und Fröhlichkeit verbot der Feind; die Musik verstummte vor dem Wuthgeheul der Verfolger, und die Kunst, die das Leben verschönert, blieb den um dieses selbst Ringenden fremd. Erholungen und Spiele waren demnach meist ausgeschlossen; nur das Schach stand fast überall in hohen Ehren. Die Männer trieben, da andere Gewerbe ihnen erschwert oder entzogen wurden, Geldgeschäfte oder Handel; manche waren Handwerker und Einzelne verstanden sogar, Waffen zu führen. Der Abstand von den Christen war aber trotzdem in den ersten Jahrhunderten nicht so weit getrieben, wie in den späteren, wo die kleinlichen Beschränkungen mehr und mehr ausgebildet wurden und eine scharfe Absonderung herbeiführten. Man wetteiferte in Kleidung und Putz mit den Bewohnern des Landes; man redete fast überall deren Sprache, und nicht selten mußten sogar gegen den überhandnehmenden Luxus und die Nachahmung fremder Sitten strenge Verbote erlassen werden.“ Im Ganzen lebten die Juden jedoch mäßig und großer Reichthum war nur selten bei ihnen zu treffen. Dagegen fand in Folge der trüben Lage der Aberglaube in allen Formen eine besondere Pflege unter denselben; man beschwor Geister, fürchtete Hexen, Zauberer und bösen Blick, trug Amulette und gebrauchte Zauberkuren. Die Sitten der sie umgebenden Völker fanden oft mehr Anklang, als die Gebräuche der Tradition und manche bittere Klage ertönt über die Zunahme des Aberglaubens unter Juden während des ganzen Mittelalters. Der Leidende, der nach Trost und Hoffnung sucht, greift eben nach jedem Anker der Rettung. Und der Aberglaube bot ihnen ja Mittel und Wege, um sich über die Trübsal des Daseins hinwegzutäuschen. Andererseits führte er aber theilweise

zu einer Verwilderung des sittlichen Lebens, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Die niedersten Schichten verbanden sich hie und da sogar mit dem Gaunerthum und bildeten so jenes Rothwälsch, eine aus verdorbenen hebräischen und deutschen Worten gemischte Sprache, aus, die mit dem jüdisch-deutschen Dialekt die meiste Ähnlichkeit hat.

Nur die Religion selbst blieb von all' diesen Verirrungen frei, in ihrer Integrität, von einem undurchdringlichen Schutzwall von Verordnungen und Gesetzen umgeben. Natürlich mehrten sich aber auch in schweren Zeiten die Apostaten; die innerhalb der Gemeinschaft blieben, verharrten jedoch unentwegt in ihrer Religion. Als die frömmsten unter den Juden Europas galten damals die deutschen, welche allen Andern als Muster von Glaubensstreue dienten. Daß das gemeinsame Leid eine feste Solidarität schuf, konnte nur der Unverstand tadeln. Traf ja der Schlag, der gegen den Einzelnen geführt wurde, die Gemeinde, und jedes Unglück, das über die eine hereinbrach, alle Gemeinden der Diaspora. So bildeten sich natürlich Verordnungen und Gesetze heraus, die den Bestand der Gemeinden sicherten und ihre Existenz regelten. Sie gingen meist von den Rabbinen aus, die sich in ruhigen Zeiten in Frankreich, Deutschland und Polen in Synoden versammelten. Der Titel „Rabbi“, ehemals nur einen Gelehrten bezeichnend, wurde später dem religiösen Führer der Gemeinde hauptsächlich zuerkannt; überdies wurde eine Art von Promotion — Semichah — eingeführt, die den Rabbiner installirte. Der also von seinen Lehrern Promovirte erhielt zudem den Ehrentitel Morenu (unser Lehrer). Die Wirksamkeit der Rabbiner erstreckte sich vorzugsweise auf das Gebiet der Belehrung. Da aber Jeder aus der Gemeinde, der durch sein Wissen hervorragte, dem Rabbiner gleichstand oder ihn auch überragen konnte, entstand keine Hierarchie in der Judenheit. Erst als das religiöse Wissen abnahm, bildeten sich Ansätze zu einer solchen Hierarchie aus; der kleine Bann, Niddui, und der große, Cherem, wurde von Rabbinen verhängt und eine Autorität geschaffen, die oft verhängnißvoll in das Leben der Juden eingegriffen, die aber zu einer großen Macht sich nicht entwickeln konnte, weil sie ja doch nur auf das religiöse Wissen sich stützen durfte.

Auch die Literatur war natürlich von diesen Leiden und Drangsalen mächtig beeinflusst. Sie haben ihr einen Stempel aufgedrückt, der nicht zu verwischen war, wie oft auch erleuchtete Geister und bedeutende Denker ihn zu entfernen sich bemühten. Auf die Höhe, die die jüdische Literatur mit Maimuni erreicht, folgt unmittelbar nach dessen Tode ein Sinken. Der mühsam verhaltene Kampf zwischen der Philosophie und dem Herkommen zieht die Geister in seinen Bann und endet schließlich mit dem Sieg der Tradition. Damit ist Richtung und Ziel für die Folgezeit vorgeschrieben. Die Mystik, die schon vordem still gewirkt, tritt nun als geistige Potenz auf und willig folgt Alles ihrem Zauberwort. Das Talmudstudium nimmt das ausschließliche Interesse in Anspruch; die schöpferische Kraft versiegt und auch in der Poesie folgt einem Zeitalter der Epigonen der gänzliche Verfall.

Ein Bild der Stagnation bietet die Literatur am Ende dieser Periode. Aber wie in den Stürmen des zu Ende gehenden Winters schon die Boten des Frühlings vernehmbar sind, so zieht auch gerade nach dem tiefsten geistigen Verfall schon die Morgenröthe einer neuen Zeit herauf, die den Juden geistig und sittlich erhebt und seiner Literatur eine neue Wendung giebt.

Ein Ueberblick über die ganze Periode, die wegen der wechselnden Tendenzen und Strömungen der kritischen Behandlung die größten Schwierigkeiten darbietet, dürfte in ihr drei Epochen der rückläufigen Bewegung theilen; die eine erstreckt sich von dem Tode Maimuni's bis zum Sieg der Tradition über die Philosophie, die andere bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal, die dritte bis zum Beginn der Emancipation und der Neublüthe der jüdischen Literatur etwa in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

Die Sprache der Literatur ist vorwiegend natürlich das rabbinische Idiom. Daneben treten aber auch alle europäischen Sprachen, sowie das Lateinische und namentlich rein Hebräische als allgemein verständliches Organ wirksam auf. Die Erfindung der Buchdruckerkunst giebt der Verbreitung der Literatur in diesem Zeitraum besondern Schwung, so daß die Bildung, die in der vorigen Periode ihre Höhe erreicht hat, sich nun zu verallgemeinern beginnt.

Die Umkehr aus der arabischen Scholastik zu den classischen Wissenschaften bildet einen bedeutsamen Wendepunkt auch für die jüdische Literatur dieser Periode, die fast schon den Charakter einer Massenbewegung trägt und so jede besondere Individualität und Richtung zu verschlingen droht. Der Schauplatz ist zunächst noch immer Spanien, Frankreich und Deutschland, bis dann später die slavischen Länder, Polen besonders, in den Vordergrund treten. Daneben sind noch Italien und Holland als die Länder zu bezeichnen, in denen im Gegensatz zu der deutsch-slavischen die spanisch-arabische Richtung der Literatur Pflege und Förderung findet, jene Richtung, welche allein noch diese Periode des allmählichen Verfalls mit der vorhergegangenen und nur zu rasch entschwundenen eines sichtlichen Aufschwungs verbindet.

Der Kampf zwischen Philosophie und Herkommen.

Auch die neuhebräische, wie jede andere Literatur, mußte den Prozeß durchmachen, der von Alters her nahezu jeder innigen Verbindung zwischen Religion und Philosophie auf dem Fuße folgte. Die Philosophie sucht sich im heißen Ringen der Umarmungen der Theologie zu erwehren, die Theologie flieht aus den kalten Regionen der Speculation und wendet sich mit desto größerer Innigkeit den mystischen Geheimnissen des Glaubens zu. Meist tritt dieser Prozeß erst dann ein, wenn es gilt, die vorgeschrittene Theologie auf die Realität des Lebens anzuwenden; in der jüdischen Literatur begann er sofort nach dem Heimgang des großen Meisters, der das Werk der Versöhnung unternommen hatte. Schon bei Lebzeiten Maimuni's regte sich, allerdings nur leise und schüchtern, der Widerspruch gegen viele seiner philosophischen Lehrsätze sowohl wie gegen seine speculative Erfassung verschiedener Glaubensvorstellungen. Zu einem offenen Kampf war es aber noch nicht gekommen; theils war die Autorität des Meisters eine zu große, als daß man es hätte wagen können, den Lebenden von dieser Seite anzugreifen, theils auch hatten die Gegner noch nicht

das Gefährliche seines Systems genau erkannt und dessen Schwächen erspäht. Kaum war Maimuni todt, da entbrannte der Kampf auf der ganzen Linie der Literaturrichtung, die in Spanien und der Provence die herrschende ist, und zog auch später Nordfrankreich in seine Kreise. Nur Deutschland und Italien blieben dem Streit fern; in dem erstern Lande hatte eine andere Richtung die Oberhand gewonnen, die der Philosophie wie dem Herkommen gleich nah und gleich fremd gegenüberstand, und Italien war noch immer nicht zu größerer literarischer Bedeutung gelangt.

Länger als ein Jahrhundert dauert der Kampf, der immer heißer und heftiger wird und der die Gegensätze immer mehr in das Extrem treibt. Sein Ende war vorauszu sehen. Noch war die Philosophie nicht mächtig genug, um auf die religiösen Anschauungen umgestaltend einwirken zu können; sie mußte der Tradition, gemäß dem religiösen Stammescharakter der Juden, erliegen. Außere Mächte unterstützten den Sieg, der für die künftige Gestaltung des geistigen Lebens verhängnißvoll wird. Denn der Geist, dem die Speculation über die höchsten und letzten Dinge auf rationaler Grundlage verwehrt ist, bahnt sich einen Ausweg durch die theosophische Auffassung dieser ewigen Welträthsel in die — Mystik. Das Dämmerlicht der Empfindung gewährt süße Ruhe im Glauben und jene Befriedigung in den Zeitstürmen, welche in der Eisregion der Philosophie nimmer zu finden. In den Hafen der Mystik und der dieselbe ergänzenden oder fortsetzenden Kabbalah laufen schließlich alle Schiffe ein, die einst mit stolzen Masten in die hohe See der freien Forschung hinausgezogen.

Selbst die christliche dem Judenthum bisher feindliche Wissenschaft läßt sich in die Geheimnisse dieser Kabbalah als der tiefverhüllten Wahrheit und göttlichen Weisheit einweihen. Aber die Mystik ist nur ein Asyl für den aus großen Kämpfen ermatteten Geist, der dort eine Ruhestätte sucht und findet und sich dort für neue Kämpfe stählt und sammelt. Mit frischen Kräften und geläutert erhebt er sich dann von dieser Stufe zu frischem Fluge in die Welt des Gedankens. Der Mystik folgt im Christenthum die Reformation, im Judenthum das auf neuer Grundlage beginnende Talmudstudium in den slavischen Ländern.

Fassen wir die Zeit nach Maimuni noch einmal nach ihrer literarischen Bedeutung in's Auge, so ergiebt sich nach einem im geistigen wie im Völkerleben beständig sich wiederholenden Naturgesetz, daß auf die Periode der Blüthe und des hohen Aufschwungs eine Zeit allgemeiner Abspannung und Ermüdung folgte, in der willige Epigonen die Schätze einer großen Vergangenheit sammelten, sichteteten und erläuterten, in der das Beispiel einwirkend und die Nacheiferung aller Orten vorherrschend war. In den Söhnen und Schülern der die große Zeit beherrschenden Geister offenbart sich das Streben und Können einer solchen Epoche stets in völliger Klarheit. Sie sind meist bemüht, das Erbe der Väter zu erhalten, die Lehre der Meister zu verbreiten und vor Mißverständnis und Angriffen zu schützen. Abraham Maimuni (1185—1254), der Sohn Mose Maimuni's, wie dieser Leibarzt des Sultans Alkamel, folgte der Richtung des Vaters in Bezug auf die philosophische Erfassung und Deutung der Haggada in einem arabisch geschriebenem Werk, in dem er den wichtigen Grundsatz aufstellte: „Mancher Spruch ist wörtlich aufzunehmen, andere bedürfen der Erklärung, wie schon Maimuni nachgewiesen; einige sind schwierig, doch immer auf die heilige Schrift basirend, andere verlassen den Wortsinne der Schrift, um der sittlichen Lehre willen, die sie daraus ziehen; wieder andere sind nur als übertreibende Bilder anzusehen.“ Die erzählende Haggada zerfällt nach ihm in geschichtlichen Stoff zu lehrreicher Nutzenwendung, in Darstellung bloßer Träume, wohin die von Engeln und Geistern gehören, in dichterische Uebertreibungen, in Parabeln und Gleichnisse. Auch ein offener Brief an die Gegner seines Vaters — vornehmlich an Salomo b. Alscher — existirt von diesem Schriftsteller unter dem Titel „Milchamoth Adonai“ (die Kämpfe für Gott), in dem er die Lehren des Vaters rechtfertigt, ferner eine Sammlung der gegen dessen Lehre von Daniel b. Saadja erhobenen schriftlichen Einwürfe, der der Titel: „Birkath Abraham“ (der Segen Abraham's) vielleicht später beigelegt wurde. Abraham Maimuni erbte den Charakter und die Milde seines großen Vaters, aber nicht seinen Geist, der auch auf den Lieblingschüler Maimuni's, Josef b. Jehuda ibn Aknin (1226), dem der Meister

fogar fein philofophifches Hauptwerk zugeeignet hatte, nicht übergegangen war. In feiner Jugend dichtete Ibn Afnin hebräifche Makamen nach arabischem Vorbilde, die zwar von fachverftändigen Zeitgenoffen gerühmt werden, nach den vorhandenen Ueberreften aber ohne fonderlichen poetifchen Gehalt gewesen fein mußten. Erwiefen fich die Makamen des Salomo Ibn Zibbel als unecht, fo wäre Josef ibn Afnin in jedem Fall der erfte hebräifche Makamen-Dichter. Später verfaßte er mehrere Schriften über Arzneikunde, Moralphilofophie, Bibeleregefe und Talmud. Von diefen find, außer einen Commentar zum „Hohenlied“, die arabifch gefchriebene Hodegetik in den Talmud, die wahrſcheinlich die Einleitung zu einem größern Werk über die talmudifchen Maße, Gewichte und Münzen bildet, in hebräifcher Ueberfetzung, fowie drei gleichfalls arabifche Abhandlungen philofophifchen Inhalts (über den nothwendig Exiftirenden, über den Modus des Hervorgehens der Dinge aus ihm, über die Schöpfung der Welt), meift nach den Lehren Avicenna's beantwortet, in deutſcher Uebertragung neuerdings erſchienen. In den beiden lezten Fragen geht er weſentlich über Maimuni und deffen religions-philofophifchen Ideen hinaus, fo daß man, da er überdies den gefeierten Lehrer nie namentlich erwähnt, ihn nicht für den Schüler Maimuni's zu halten geneigt war und einen zweiten Josef b. Jehuda angenommen hat, der etwa zur ſelben Zeit lebte, und dem man die für den damaligen Stand der Wiſſenſchaft bedeutsame Schrift „Tibb'ul-nufûs“ (Heilung der Seelen) zuſchrieb, aus der wir die Quelle und den Gang der Studien jener Zeit näher kennen lernen. Die genannte Schrift giebt eine vollftändige encyclopädiſche Ueberſicht von den Wiſſenſchaften jener Zeit. In der Stellung, welche ſie der Philoſophie unter den übrigen Wiſſensgegenſtänden erweiſt, nämlich nur als Bertheidigerin des Glaubens, charakteriſirt ſich auch ſchon die Stellung, welche die jüngeren Zeitgenoffen und unmittelbaren Nachfolger Maimuni's, deſſen Verſuch, Glauben und Denken zu verbinden, gegenüber einnahmen.

Auch die ſpäteren Nachkommen des großen Mannes treten in den Kampf für deſſen Lehre ein, ſo namentlich ſein Enkel David Maimuni (1223—1300) und ſein Urenkel Abraham (1312),

die sämmtlich in Aegypten lebten, indeß der Streit für und gegen die Schriften Maimuni's in Spanien, in der Provence und Nordfrankreich ausgefochten wurde.

Von anderen Jüngern Maimuni's ist nicht einmal der Name überliefert worden, ein beredtes Zeugniß dafür, daß sie keine Bedeutung hatten. Auch in diesem Umstand liegt schon eine Gewähr für den endlichen Sieg der Gegenpartei. Ein Maimuni ebenthürtiger Geist hätte den Streit geschlichtet, oder wenigstens die Gegensätze in einem höhern Dritten auszugleichen versucht. Von den Jüngern des Meisters war keiner für diese Mission befähigt und von den Anhängern seiner Richtung konnte ebenfalls keiner dieselbe übernehmen, weil sie allesammt zu sehr in den Kampf der streitenden Parteien verwickelt waren.

Es ist bereits des Umstandes gedacht worden, daß Maimuni selbst bald nach der Vollendung seiner beiden großen Werke gegen mancherlei Angriffe sich zu wehren hatte, in denen schon die Keime des bevorstehenden Kampfes lagen. Als sein „Mischneh Thora“ erschien, machte sich vor Allem das Bedenken geltend, das Werk wolle und werde den Talmud gänzlich verdrängen, dessen Studium dieses systematische Compendium ja eigentlich überflüssig mache. Sodann wurde von scharfen Kritikern der Mangel an Quellenangaben gerügt, der jede wissenschaftliche Controlle verhindere. Und nicht zum Mindesten war es das Gefühl der geistigen Ueberlegenheit, des stolzen Selbstbewußtseins, das die Gegner in Harnisch brachte und sie zunächst an Einzelheiten und kleinen Mängeln ihre Kritik üben ließen. Heftiger wurden die Angriffe, nachdem die „Leitung der Zweifelnden“, als „Moreh Nebuchim“, in zwei hebräischen Uebersetzungen über alle europäischen Länder verbreitet wurde. Dies Werk bot ein wichtiges und willkommenes Object des Angriffs in seinen philosophischen Ideen und in deren Anwendung auf die Glaubenslehren. Schon in der philosophischen Einleitung zu dem großen Religionscodex, die er „Grundlage der Lehre“ — Maddah — nannte und der von den Zeitgenossen der populären Fassung wegen der Titel des „schlichten Buches“ — Sefer hajaschar — im Gegensatz zum „Moreh“, den man das „verschlossene Buch“ — Sefer hachatom — nannte, beigelegt wurde, schon in dieser grund-



legenden Erkenntnißlehre wurden Maimuni's Auffassung von der Unkörperlichkeit Gottes, seine Idee von den verschiedenen Graden der Prophetie, deren höchste Mose erklommen, seine Behauptung, daß „Todtenbeschwörer, Wolkendeuter und Zauberer weder nützen, noch schaden könnten“, sowie seine Ansichten über das Jenseits, über Lohn und Strafe und die bildliche Auffassung der bezüglichen haggadischen Stellen für anstößig befunden. In dem „Moreh“ aber war es vor Allem die Aufstellung von Gründen für die Ceremonialgesetze — Ta'ame Hamizwoth — in Verbindung damit seine Begründung des Thieropfers als einer Concession an das Heidenthum, ferner manche scheinbare Widersprüche mit der Tradition in Hinsicht auf das biblische Strafrecht und auf die symbolische Deutung biblischer Erzählungen, wie der von Jakob's Kampf mit dem Engel oder der Eselin Bileam's, die Leugnung der Existenz von bösen Geistern und Dämonen, die Behauptungen, daß die Vergänglichkeit der Welt kein Glaubensartikel sei und daß seine Ueberzeugung von der biblischen Erzählung der Schöpfung aus dem Nichts hauptsächlich auf der Unzulänglichkeit der Gegenbeweise beruhe, die allegorische Deutung kraß-sinnlicher Haggada's endlich, was die Anhänger des Herkommens, die die Religion und deren Uebung selbst durch solche Lehren in ihrem innersten Kern gefährdet sahen, gegen Maimuni in Harnisch brachte. Von zwei Seiten begann der Angriff fast zugleich gegen die Richtung des „Moreh“ und „Maddah“, von Frankreich und von Spanien aus.

Sofort nach dem Tode Maimuni's wandte sich aus Toledo Me'ir b. Todros Halevi Abulafia (1244), der selbst noch von spanischer Bildung genährt war, ein vornehmer, gelehrter, aber auch stolzer und fanatischer Mann, von dem ein zeitgenössischer Dichter aussagte: „An Gelehrsamkeit wüßte ich ihn Keinem zu vergleichen, — doch muß sein Stolz ihm zur Schmach gereichen“, an die Gelehrten der Provence, an die „Weisen von Lunel“, mit denen er schon früher über denselben Gegenstand correspondirt hatte, mit seinen Bedenken gegen Maimuni's Unsterblichkeitslehre. Doch fand er bei diesen noch keinen Anklang und mußte sich sogar eine energische Zurechtweisung von Ahron b. Meshullam und den Spott satyrischer Dichter gefallen lassen, deren einer mit Bezug

auf seinen Namen Meir (der Leuchtende) folgendes Epigramm dichtete:

Ihr fragt, warum er leuchtend heißt,
Da er das Licht gering doch schätze —
Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht:
Die Sprache liebt die Gegensätze!

Auch die Dichtkunst mußte damals in den Dienst der kämpfenden Theologie treten und „das liebliche Kind der friedlichen Muse mußte, angethan mit Panzer und Harnisch, das Schwert führen.“ Jenes erwähnte Epigramm war nur die Antwort auf die poetische Herausforderung des hochmüthigen Meir b. Todros:

Wenn die Auferstandenen wieder müssen sterben,
Will um solches Loos ich nimmer mich bewerben;
Wenn die Grabesbande nochmals sie umfängen,
Bleib' ich lieber, wo ich einmal hingegangen.

Trotz der empfangenen Zurechtweisung verharrete Meir b. Todros in seinem Widerstand und in dem allgemeinen Kampf ist er später einer der vordersten Streiter. Seine Einwendungen gegen den „Moreh“ faßt er scharf und bestimmt in folgenden Sätzen zusammen: der „Moreh“ kräftige wohl die Wurzel der Religion, aber er haue die Zweige ab; er bessere auch die Risse in den Grundlagen aus, reiße aber zugleich die Säune um; in seiner Stimme klinge Erhebung Gottes und dennoch sei Tod und Leben zugleich auf seiner Zunge; er nähere mit der Linken und stoße wieder ab mit der Rechten! Von Meir's selbstständigen Leistungen sind nur seine Commentare zu einzelnen Talmudtractaten und eine grammatische Arbeit „Masoreth Sejag la-Thora“ (die Masora ein Zaun um die Lehre) bekannt, in der die biblische Orthographie übersichtlich gesammelt und nutzbar gemacht wurde. Meir Abulafia beklagt die Corruption des Bibeltextes, ohne jedoch auch nur die leiseste Aenderung zu wagen; er benutzt bei seinen masoretischen Arbeiten den Codex Hilleli, eine der ältesten Bibelhandschriften und eine Hauptquelle der Masora, die in Spanien hohes Ansehen genossen, während im Orient noch der Codex Ben Ascher Geltung hatte.

Ein anderer gelehrter Gegner Maimuni's war der Arzt Juda b. Josef ibn Alfachar aus vornehmer Familie, dem

sogar ein Xenienkampf mit Maimuni angegedichtet wurde, welchen der streitbare Juda mit folgendem Stachelied anhebt:

Bergieh, Sohn Amram's, acht' uns nicht als Sünder,
 Daß, so wie du, auch heißt der Trugerfinder;
 Wir nennen „Nabi“ den Prophet der Wahrheit,
 Doch auch der Götzen Lügengeist-Verfünder!

Darauf soll Maimuni mit einer biblischen Anspielung auf das Wort chamor, das hebräisch Esel bedeutet, zugleich aber auch der Name eines Fürsten war, erwidert haben:

Wenn die Geburt von edlem Mhn
 Den Kindern Fürstenrang gewährt:
 Nenn' ich mein Maulthier Fürst fortan,
 Weil Chamor einst als Fürst geehrt.

Natürlich ist diese dichterische Polemik untergeschoben; die echte Correspondenz dieses Juda b. Alfachar aber mit dem greisen David Kimchi, den der junge Heißsporn gegen Maimuni aufzuheben versucht hat, gehört zu den interessantesten Prozeßakten jener Bewegung. Kimchi hat sich selbst aufgemacht, um Alfachar zu besuchen und zu beruhigen. In Avila erkrankt, schreibt er mit schwacher Hand einen Brief, der mit den Worten begann: „Ich komme jetzt zu hindern (le-sotan)“. Allein der Fanatiker antwortet ihm barsch und zurechtweisend: „Der Herr fahre dich an, Satan!“ Wie er dazu komme, Partei zu nehmen für den „Führer der Verirrten“, der selbst in Finsterniß wandle, der es wage, biblische Erzählungen allegorisch auszulegen, der überhaupt zwei ganz unvereinbare Dinge, wie Religion und Philosophie, vereinigen wolle u. dgl. m. Der unerquickliche Briefwechsel setzt sich noch fort, ohne daß es dem edlen Kimchi gelingt, Alfachar zur Ruhe zu stimmen.

Zu sogar in poetischer Form werden die Einwürfe formulirt, die die Anti-Maimunisten gegen dessen Lehre erheben. Natürlich ist der poetische Werth dieser Kampflieder ein geringer; aber sie sind charakteristisch für die Gesinnung der Zeit, aus welcher sie hervorgegangen. Den überschwänglichen Huldigungen gegenüber, die begeisterte Jünger Maimuni darbringen, heißt es in einem solchen poetischen Protest:

Weh über die Frechen, — die wagen zu sprechen,
 Die heilige Schrift sei Traumgesicht nur,
 Es sei nicht gewesen, — wie wir darin lesen,
 Da sei man Geheimnissen auf der Spur.
 Und gar bei dem Wunder — macht's der Ketzer noch bunter,
 Er glaubt nur, was die Erfahrung ihm lehrt.

Und dann, nachdem der Poet seinen Zorn gegen die Uebersetzer
 des „Moreh“, insbesondere gegen den einen, Juda Charisi, gekehrt
 hat, gelangt er zu folgendem Schluß:

Was den Worten der Frommen — im „Maddah“ entnommen,
 Das magst du ergreifen, das bietet Genuß;
 Was mehr, ist vom Uebeln, — zumal gar das Grübeln,
 Ob Gott ist ein Körper, ob geistig, ob Bild.
 Mir g'nügt, daß er ist, — daß er lenket und mißt,
 Verborgen sein Sitz, doch mein Schöpfer, mein Schild.
 So mache dich auf — im eilenden Lauf,
 Mein Frankreich, gen den ungläubigen Hauf!
 Gen Béziers erglüh' — mit Schwert überzieh
 Die kecken Spötter mit frevelndem Mund.
 So werde gerochen, — was Jene verbrochen,
 Und fester gelegt des Glaubens Grund!

Eine so kampfesmuthige Stimmung mußte in den gläubigen
 Herzen begeisterten Wiederhall finden. Als daher die französischen
 Rabbinen Salomo b. Abraham aus Montpellier, Jona b.
 Abraham Gerundi (1263) und David b. Saul gewisser-
 maßen als Mandatare der talmudischen Richtung, die, weil sie die
 Antropomorphismen der Bibel und alle Aussprüche der Haggada buch-
 stäblich nahm, eigentlich als Kegerrichtung hingestellt worden war,
 offen gegen Maimuni auftraten, und — Anfangs des Jahres
 1232 — den Bann über alle Diejenigen aussprachen, welche die
 philosophischen Partieen seiner Schriften lasen, oder sich überhaupt
 mit irgend einer andern Wissenschaft, außer Bibel und Talmud,
 befaßten, oder den Sinn der Schrift umdeuten und die Haggada
 anders auslegen wollten, als Raschi dies gethan, da war das
 Signal zum offenen Kampfe gegeben. Die französischen Rabbinen
 schlossen sich meist diesen Wortführern an, während die gebildeten
 Gemeinden der Provence, Lunel, Narbonne, Béziers, sich wiederum

gegen diesen Protest erhoben und die drei Stimmführer mit dem Bann belegten. Die Flamme der Zwietracht durchzog fast alle Gemeinden Spaniens und Frankreichs. Mit dem Schlachtruf: Die Religion sei in Gefahr! zogen die Einen in den Kampf, mit dem Mahnruf für die freie Forschung innerhalb der von Maimuni gesteckten Grenzen antworteten die Anderen.

Doch die Anhänger Salomo's in Montpellier, das selbst in zwei Lager gespalten war, begnügten sich nicht mit dem wissenschaftlichen Streit. Zum ersten Mal in der jüdischen Literaturentwicklung wurde fremde Hülfe herbeigerufen. Man wandte sich mit einer Denunciation an die Barfüßer und Dominikaner, die damals die Inquisition gegen die kezerischen Albigenser ausführten, und bat diese, die Kezerei auch im Judenthum zu unterdrücken. Nur zu gern fanden sich die Mönche bereit, die Rabbinen zu unterstützen. Die Schriften Maimuni's wurden in Montpellier und Paris öffentlich verbrannt. Dieser Vorgang brachte die Gemeinden zur Besinnung und die allgemeine Entrüstung, welche über das Treiben der Gegenpartei herrschte, wendete sich zunächst gegen die Führer der antimaimunistischen Schilderhebung. Die Ankläger wurden ihrer Verleumdungen überführt und erlitten wahrscheinlich, nach der entsetzlichen Sitte der Zeit, eine furchtbare Strafe — die Zunge wurde ihnen ausgeschnitten. Der Eine der drei rabbinischen Führer aber empfand bittere Reue über dieses Vorgehen und that öffentlich Buße. Er wollte zu dem Grabe Maimuni's wallfahrten, um dort sieben Tage hindurch dessen Vergebung zu erflehen, starb aber auf der Wanderung in Toledo im Jahre 1263.

Dieser Tod trug dazu bei, die erbitterten Gemüther einigermaßen zu versöhnen, zumal die von Außen herannahenden Verfolgungen, vor Allem die Verbrennung des Talmuds zu Paris, den Zwist im Innern von selbst erstickten oder mindestens für den Augenblick der Gefahr ruhen lassen mußten. Prüfen wir nun die Stärke der beiden Parteien und ihrer Führer auf den geistigen Gehalt und ihre wissenschaftliche Bedeutung hin, so ergiebt sich das Resultat, daß eigentlich auf beiden Seiten Ohnmacht herrschte. Die Thatsache, daß in den Schriften Maimuni's die Keime innerer Zerwürfnisse lagen, war nun einmal nicht wegzuleugnen. An

feinen Jüngern wäre es gewesen, diese Mißverständnisse in positiver Weise zu klären und jene Keime nicht anwachsen zu lassen. Die Ohnmacht der gegnerischen Partei ist durch die Mittel, zu denen sie gegriffen, durch den Fanatismus, mit dem sie geeifert, hinlänglich bewiesen. Die geistige Capacität ihrer Leiter steht nicht auf dem Niveau der jüdisch-spanischen Cultur, von der sie kaum beleckt sind, die sie vielmehr als eine Feindin der Religion betrachten und deshalb verfolgen. Das Gros dieser Partei bestand aus strenggläubigen Rabbinen der nordfranzösischen Schule, die auf den Sturmruf sich zur Heerfolge verleiten ließen, und denen erst die Flammen des Scheiterhaufens, auf dem man die Werke Maimuni's verbrannte, die Augen geöffnet haben.

Salomo aus Montpellier, der als der Urheber des Streits angesehen werden muß, galt als eine bedeutende talmudische Autorität. Seine religiöse Weltanschauung war aber eine so eng umgrenzte, daß außerhalb des Talmuds keine Autorität für ihn existiren konnte. Die Antropomorphismen der Haggada nahm er für buchstäbliche Erzählungen, die er nicht geistig, sondern grobsinnlich auffaßte und erklärte. Die bösen Geister, für die in dem System Maimuni's kein Raum war, galten ihm geradezu als ein Artikel seines Glaubens. Mit solchen Anschauungen mußte er natürlich Maimuni für einen Erzfeind halten und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln bekämpfen. Von demselben Geiste waren auch seine beiden Jünger David b. Saul und Jona b. Abraham Gerundi beseelt. Der Erstere sah es geradezu als ein Verbrechen an, daß die Philosophen von dem „Thron Gottes“ der rabbinischen Haggada nichts wissen wollten, ja daß sie überhaupt alle körperlichen Vorstellungen von der Gottheit in der Bibel sinnbildlich erklärten. Später verwahrte er sich allerdings dagegen, als ob er sich die Gottheit mit Gestalt und Gliedern versehen dächte. Bedeutender war Jona b. Abraham, der mehrere moralische Schriften und talmudische Commentare zu Alfasi verfaßt, die zu seiner Zeit in hohem Ansehen standen. Er, der sein Verfahren gegen Maimuni später bitterlich bereut hat, nannte den einst so verkehrten Meister in den Vorträgen seiner letzten Lebensjahre zu

Toledo stets nur mit der größten Ehrfurcht. Vielleicht als sichtbares Zeichen seiner Reue verfaßte er zwei Schriften über Reue und Buße nach talmudischen Normen: „Iggereth Hateschubah“ und „Scha'are Hateschubah“, sowie ein ascetisches Werk „Sefer Hajirah“ (Buch der Gottesfurcht), die allerdings von manchen Bibliographen einem andern gleichnamigen Schriftsteller zugeschrieben werden. Es zeigt sich in denselben eine ethische Weltanschauung, die auf dem Grunde der von Bachja ibn Pakuda gelehrten Ethik sich fortentwickelt hat. Ist dieselbe stark von den Vorbildern deutscher Mystik beeinflusst, so hat sie andererseits wieder einen erheblichen Einfluß auf die spätere ethische Literatur des jüdischen Mittelalters ausgeübt, deren bedeutendste Werke sich auf Bachja und Jona Gerundi stützen.

Von den spanischen Gegnern der maimunistischen Richtung, die an den Brüsten der jüdisch-arabischen Cultur großgezogen worden waren, um dann die eigene Mutter zu bekämpfen, ist bereits die Rede gewesen. Meïr b. Todros und Juda ibn Alfachar waren jedenfalls hervorragendere Geister als ihre französischen Genossen. Ihre Opposition hatte zum mindesten einen wissenschaftlichen Hintergrund und Juda ibn Alfachar's Kanon fand lange nachher sogar noch die Anerkennung Spinoza's. Wenn, sagte er, Stellen der heiligen Schrift miteinander im Widerspruche stehen, dann bedürfen sie allerdings einer Ausgleichung; wenn demnach Stellen vorliegen, welche bestimmt bezeugen, daß Gott nicht sinnlich wahrgenommen werden könne, daß er gestaltlos sei, es aber dann wieder an anderen Orten heiße, er sei erschienen, sichtbar geworden, so müssen wir die einen nach den andern erklären. Wo aber ein directer Widerspruch zwischen Schriftstellen nicht vorhanden ist, da dürften wir keineswegs an dem wörtlichen Sinn rütteln. Maimuni aber lasse sich nicht von dem einfachen Inhalt der heiligen Schrift, sondern von philosophischen Voraussetzungen leiten. Sollte wirklich die Griechin eine entscheidende Stimme haben gegen die Hebräerin? Ich will Maimuni nicht anklagen, heißt es weiter in diesem bereits erwähnten Sendschreiben an David Kinchi; allein er war ein Mensch, und seinen Irrthümern huldigen wäre sündhaft. Ja, Salomo b. Abraham ist ein großer Mann; er hat

sich freilich dazu verleiten lassen, den Ankläger zu machen und die Gewalt anzurufen. Ihr habt ihn eben in die Enge getrieben; wer kann für die im tiefen Seelenschmerz begangenen Handlungen verantwortlich gemacht werden?

Von den Kämpfern der maimunischen Richtung wurden bereits dessen Sohn Abraham und dessen Lieblingsschüler Josef ibn Akin erwähnt, die den auch im Morgenland entbrannten Streit auszufechten hatten. Auch dort war es ein eingewandter französischer Rabbiner, der bereits genannte Simson b. Abraham aus Sens, einer der hervorragendsten Tossafisten, der durch eine Schrift den Streit anfachte. Seine scharfsinnigen Glossen, Sens-Tossafot genannt, sind nur noch in Fragmenten erhalten; von seiner anti-maimunischen Schrift verlautet dagegen, daß sie gar keinen besondern Eindruck hervorgebracht hätte. Erst das Auftreten des Daniel b. Saadja gegen Maimuni's talmudische Schriften und später auch gegen dessen Rechtgläubigkeit rief den Sohn und den Schüler des Angegriffenen in die Arena, die dann Beide auch die Gegner in der Provence und in Spanien heftig befehdeten. Natürlich wurden sie dabei von allen freisinnigen spanischen Gemeinden kräftig unterstützt. Vor allem erhob sich Saragossa, die Hauptgemeinde Aragoniens, mit ihrem Führer, Bechaï b. Mose, der Leibarzt und Günstling des Königs Jayme I. war, und der sich in einem Sendschreiben an alle Gemeinden der Provinz entschieden für Maimuni aussprach. In diesem Sendschreiben forderte er die Gemeinden auf, jene Männer mit dem Bann zu belegen, die es gewagt hatten, „gegen die Größe aufzutreten, welche uns aus den Fluthen der Unwissenheit, des Irrthums und der Thorheit gerissen hat.“ Ja er ging so weit, die Gegner sogar eines Widerspruchs mit dem Talmud zu beschuldigen. „Unsere Weisen schärfen uns ein, uns die Einheit Gottes philosophisch zu veranschaulichen. Alle Wissenschaften sollen wir studiren, um den Feinden der Religion Rede stehen zu können. Und nun treten drei Verderber und Volksverführer auf, schwächen den Ruf des großen Maimuni, wollen die Gemeinden in's Dunkel führen und verbieten das Lesen philosophischer Schriften, wie das Studium der Wissenschaften überhaupt.“

In demselben Sinne ist auch das Sendschreiben eines eifrigen Anhängers der Maimuni-Partei in Spanien, das Samuel b. Abraham Saporta an die französischen Rabbiner abfaßte, gehalten, in welchem er ihnen nachweist, daß sie sich zu einem übereilten Schritt hätten hinreißen lassen. Ihr Fach sei die Halacha; sie aber wären über den Kreis ihrer Studien hinausgegangen und hätten ein Urtheil über die Schriften Maimuni's abgegeben, ohne den Inhalt derselben genau zu prüfen, also über Fragen, die sie zu beurtheilen gar nicht verstanden. „Wie konntet ihr uns Gottesläugner und Keger nennen, da wir ebenso wie ihr an der Thora und an der Tradition festhalten? Wie konntet ihr von Maimuni mit solcher Verachtung sprechen, da doch seit den Tagen Rabbi Nischi's nicht seines Gleichen in Israel auftrat, der an der Lehre des Judenthums seine Freude hatte und dessen erhabene Schriften viele Schwankende zum Glauben zurückgeführt haben!“

Das Sendschreiben verfehlte nicht, auf die frommen französischen Rabbinen einen tiefen Eindruck zu machen. Und die meisten zogen sich in der That von dem Gefolge der Dunkelmänner zurück. Einen gleichen Eindruck rief in den Gemeinden Spaniens das Sendschreiben eines für Maimuni begeisterten Schriftstellers Abraham b. Samuel ibn Chasdai aus Barcelona hervor, der sich auch als Dichter hervorgethan hat und der schon früher die spanischen Genossen wegen ihrer Parteinahme für Salomo b. Abraham, besonders aber wegen ihrer schnöden Behandlung des allverehrten greisen Kimchi getadelt hatte. Abraham b. Chasdai war auch des Arabischen kundig und hat außer dem „Sefer Hamizwoth“ des Maimuni auch die Ethik des arabischen Philosophen Algazzali, das pseudo-aristotelische „Buch vom Apfel“, unter dem Titel „Meozne Zedek“ (Wage der Gerechtigkeit) in das Hebräische übertragen.

Natürlich fehlte es auch in diesem Streit nicht an Vermittlern, die ihre Stimme für den Frieden und die Einigung der Parteien erhoben. Wie eifrig David Kimchi, obwohl mit unzulänglichen Kräften, dieses undankbaren Vermittleramtes gewaltet und in wie schroffer Weise er deshalb von den jungen Fanatikern zurückgewiesen wurde, ist bereits erwähnt worden. Er selbst war

ein eifriger Anhänger Maimuni's, der dessen Schriften in hebräischer Uebersetzung studirt hatte. Es sei durchaus unwahr, erklärte er in seinem zweiten Schreiben an Juda Alfachar, daß die Eiferer von Montpellier „gegen Feinde des Gesetzes“ sich erhoben hätten; sie seien vielmehr die Ungläubigen, welche die allwissende Gottheit auf einen Raum beschränken und dem Unbegrenzten körperliche Gestalt verleihen wollten. Ihre Gegner seien wirklich fromme Israeliten; die Schüler der Gaonen, eines Scherira, Haja und Alfasi, und sie übten auch alle Tugenden der Menschenliebe.

Da aber Kimchi mehr mit Bitten und Thränen als mit Argumenten operirte, war es dem schlagfertigen Alfachar ein Leichtes, ihn und seine Vermittelung abweisend zu widerlegen. Auch galt er in den Augen der Gegner zu sehr als schwärmerischer Anhänger Maimuni's und der spanisch-wissenschaftlichen Richtung. Ungleich gewichtiger fiel die Stimme eines andern Vermittlers in die Waagschale, dessen Name auch über diese Kämpfe hinaus durch seine schöpferischen Leistungen in der jüdischen Literatur einen guten Klang hat. Es ist dies Moise b. Nachman — Ramban genannt — aus Gerona (c. 1200—c. 1272). Nachmani war ein vielseitig gebildeter Mann von lauterem Charakter und aufrichtiger Frömmigkeit, von durchdringendem Verstand und lebhafter Einbildungskraft. Er war Arzt, Philosoph, Dichter, Christausleger und Gesetzeslehrer, daneben aber auch ein Anhänger und Förderer jener mystischen Richtung, die kurz vorher in Europa zuerst wieder aufgetaucht und eifrige Pflege gefunden hatte. Sein Einfluß auf das jüdische Schriftthum ist bis in das vorige Jahrhundert ein weitreichender gewesen. Wie man in Maimuni den Mittelpunkt aller philosophischen Bestrebungen sah, so verknüpften sich in Nachmani gewissermaßen alle Richtungen der jüdisch-religiösen Dogmatik.

Sein erstes Anstreben fällt in jene merkwürdige Zeit, da tiefere Gemüther sich von der Oberherrschaft der aristotelischen Philosophie frei machten und es vorzogen, in der Kabbalah den Urgrund aller Dinge zu suchen. Mit der philosophischen Literatur vertraut, kann Nachmani doch wohl nicht als Philosoph im eigentlichen Sinne gelten, da er es ablehnte, sich der metaphysischen Speculation hinzugeben.

Zu Gegensatz zu Maimuni, der von der Philosophie ausging und mit dieser das Judenthum in Einklang zu bringen suchte, steht er auf dem Standpunkt des Jehuda Halevi, also dem streng theologischen, von welchem aus er die Philosophie einer genauen Prüfung unterzieht und nur solche Resultate acceptirt, die mit der Tradition auch nicht im entferntesten Widerspruch stehen könnten. Die drei Grundwahrheiten seines religionsphilosophischen Systems, das nur aus seinen verschiedenen exegetischen Schriften zu erkennen ist, sind: die Schöpfung aus dem Nichts, die Allwissenheit Gottes und die göttliche Providenz. Mehr als auf die reine Speculation ist sein Sinn auf die ethischen Probleme gerichtet, und da findet er oft Gelegenheit, Maimuni entgegenzutreten und neue, originelle Ideen zu entwickeln. In dieser Beziehung ist seine Schrift über die Ehe „Iggereth Hakodesch“ eine beachtenswerthe Arbeit, deren Resultate nur durch die mystischen Zuthaten getrübt werden, die Nachmani jedem seiner Werke beigefügt hat.

Als Talmudforscher hatte er sich schon in jungen Jahren erprobt. Seine Commentare fast über den ganzen Talmud, seine halachischen Werke, seine polemischen Schriften zur Vertheidigung Alfasi's gegen die kühnen Angriffe der Serachja Halevi und des Abraham b. David in dem Buche „Milchamoth Adonai“ (die Kämpfe für den Herrn), sowie gegen das „Sefer Hamizwoth“ Maimuni's zeigen Nachmani als scharfen Denker. Mit Rücksicht auf die Art seines Talmudstudiums hat man ihn den französischen Glossatoren angereihet und nicht mit Unrecht einen spanischen Tossafisten genannt, insofern seine Discussion meist denselben Gang in das Einzelne einschlägt und dort Anhaltspunkte zu Einwürfen und Widerlegungen findet. Sein Leitstern auf talmudischem Gebiet ist „der große und heilige Lehrer Alfasi“, dem er unbedingt folgt und den er gegen alle Angriffe der Zeitgenossen muthig, ja oft sogar schonungslos vertheidigt. Ist aber in seinen talmudischen Arbeiten wenig Schöpferisches zu entdecken, so ist dagegen seine biblische Exegese in gewissem Sinne originell zu nennen, da sie einen besonnenen Rationalismus mit ethischer und gemüths-warmer Auffassung verbindet und selbst über die mystischen Drakel einen anziehenden Schleier ausgebreitet hat.

In seiner Exegese blieben die nüchterne Forschung und Erkenntniß höherer Vernunftwahrheiten stets verknüpft mit der altväterlichen Tradition und den Bedürfnissen eines gläubigen Gemüths. Darum ist sein Commentar zur Bibel und zum Buche „Hiob“ von großer Bedeutung für die Folgezeit geworden. „Ich verfaßte diesen Commentar“, sagt er selbst in der Einleitung, „nach der Weise der Alten, um das Bedürfniß derjenigen Leser zu befriedigen, welche im Exil von den Leiden gebeugt, sich an Sabbaten und Festtagen durch das Lesen der h. Schrift erbauen. Das Herz derselben soll sich von den Erklärungen angezogen fühlen.“ Diesen Zweck, ein Volksbuch zu werden, hätte der Bibelcommentar Nachmani's noch mehr erfüllt, wenn der Autor nicht auch eben jene mystischen Erklärungen hinzugefügt hätte, von denen er hofft, daß sie den Kennern jener Richtung angemessen sein würden, die er aber zugleich auch nur unter Anleitung dieser zu lesen empfiehlt. Den freisinnigen Leser mögen solche mystische Deutungen vielleicht abstoßen; es mag ihm fremd sein, daß die ganze Bibel durch Zahlensymbole zu erklären sei und nur aus Namen Gottes bestände; da aber Nachmani selbst vor jedem Mißbrauch seiner Worte oft und eindringlich mahnt, da er vor jede mystische Stelle den Warnungspfehl setzt: „Hier ist ein großes Geheimniß verborgen,“ da er aber schließlich und hauptsächlich doch der vernunftgemäßen Schriftauslegung folgt und auch der grammatischen Auffassung das Wort redet, so fühlt man sich gleichwohl zu seiner schlichten und warmen Bibelerklärung, die meist recht ansprechend ist, und die, voll Ehrfurcht für die Tradition, doch der Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein keineswegs widerspricht, hingezogen. Nachmani polemisirt gegen Maimuni und Ibn Esra; aber er stimmt mit dem Erstern darin überein, daß es keine religiöse Handlung ohne religiösen Sinn gäbe, und demzufolge forscht er auch — zum Unterschied von den nordfranzösischen Rabbinen, in denen der Geist der Schule Raschi's längst erstorben war — nach den tieferen Gründen der biblischen Gebote.

Nicht ganz so entschieden ist er in der Deutung der antropomorphistischen Ausdrücke, die er wohl hie und da als rednerische Metaphern erklärt, doch aber nicht ganz zu verwerfen wagt. Er nimmt

dann meist seine Zuflucht zur Mystik, in die er schon von seinem Lehrer Juda ibn Zakar eingeweiht worden war, und der er in allen seinen das ganze Gebiet der jüdischen Religionswissenschaft umfassenden Schriften huldigt. Ihre Lehren sucht er in Einklang zu bringen mit dem Schriftwort und der religiösen Tradition; natürlich ist dies nicht ohne Zwang möglich, und daraus entspringt die Unentschiedenheit des Mannes, sein Schwanken zwischen vernunftgemäßer Auffassung, sittlichem Bewußtsein und mystischer Vertiefung. Er, der die Vorschriften des Gesetzes nicht wie die Dekrete eines Königs hinnehmen, sondern den ihnen zu Grunde liegenden Zweck erforschen will, der sich den religionsphilosophischen Forschungen seiner Heimath gegenüber durchaus nicht ablehnend verhält, er vertritt zugleich auch die abstruse Deutung der Schrift nach Zahlenberechnungen, er berechnet die Ankunft des Messias für ein bestimmtes Jahr — 1358 — er sucht in der Lehre von der Auferstehung einen mystischen Ausweg, indem er annimmt, daß immer noch eine feine Hülle für die Seele übrig bleibe, ein Stück in dem Knochen, das unvergänglich sei — der Leib werde in der Hölle bestraft; an dieses knüpfe sich die Auferstehung.

Daß Nachmani in jener Zeit des erwachenden Wunderglaubens nicht geringes Ansehen genossen, ist selbstverständlich. Von allen Seiten gelangten Anfragen an ihn und seine Responzen, von denen allerdings viele verloren gegangen, sind von derselben Geistesstärke und Gemüthstiefe, aber auch von derselben Unentschiedenheit und denselben mystischen Ideen durchweht. Die Präexistenz der Seele hält er in diesen Gutachten von seinem zum Neuplatonismus sich hinneigenden Standpunkt aus für unbezweifelt; dagegen verwirft er die Astrologie, von der er sagt, „die Constellation habe allerdings Einfluß auf das menschliche Thun, man solle sie aber nicht befragen, sondern, wie die Schrift will, „ungetheilten Herzens mit Gott sein“. So war Nachmani, und mit diesen charakteristischen Eigenthümlichkeiten bildete er gewissermaßen den natürlichen Vermittler in dem Streit zwischen Maimuni's Anhängern und Gegnern. Und während Kimchi mehr zu den Ersteren sich hält, neigt Nachmani entschieden zur gegnerischen Richtung, an die ihn seine religiösen und mystischen Ideen knüpfen. Daneben hatte er aller-

dings noch einen persönlichen Grund. Die Vorkämpfer der maimonischen Richtung hatten in der Hitze des Gefechts auch persönliche Angriffe gewagt. So hatten sie durchblicken lassen, an der Familie Jona b. Abraham's habe ein Makel, durch den seine Herkunft als illegitim zu betrachten sei. Die Spitze dieses Angriffs richtete sich aber indirekt gegen Nachmani, der derselben Familie angehörte und der auch sofort den Rabbinen der Provence erklärte, daß er dazu nicht schweigen werde. In einem Sendschreiben an die spanischen Gemeinden bemüht er sich allerdings zunächst noch, Frieden zu stiften, um die Einheit des Judenthums wieder herzustellen. Bei aller Verehrung für Maimuni läßt er aber überall seine Sympathieen für Salomo von Montpellier durchblicken. Da jedoch seine Stimme im Kampf der streitenden Parteien nicht durchdrang, richtete er auch an die französischen Rabbinen ein vermittelndes Schreiben, in welchem er seine Unzufriedenheit über ihr Vorgehen gegen Maimuni offen aussprach. „Wenn ihr an dem „Moreh“ etwas auszusetzen habt“, ruft er ihnen zu, „warum schleudert ihr auch den Bann gegen den „Maddah“, der voll reiner Gottesfurcht ist?“ Sodann rühmt er den heilsamen Einfluß, den der große Codex Maimuni's allüberall hervorgebracht, und fährt fort in der Vertheidigung desselben: „In unserm Lande zweifelt Niemand an der Tradition, sucht Niemand durch Zweifel oder Unglauben das Volk zu verführen, sondern die schönste Einigkeit und Harmonie herrscht in religiösen Dingen und das Judenthum hat in den Herzen der Menge erst recht Wurzel geschlagen.“

Schwächer ist die Vertheidigung der philosophischen Schriften Maimuni's, für welche Nachmani nur das Eine ins Gefecht zu führen weiß: „Früher waren die jungen Leute, um die Heilkunde und andere Wissenschaften zu studiren, auf die griechischen Philosophen angewiesen, wobei sie an ihrem Glauben Schaden genommen; jetzt aber ist in dem „Führer“ ein Schild und Schutz vor der Verirrung dargeboten und man braucht sich nicht mehr aus Aristoteles und Galenus Rath's zu erholen.“ Schließlich kommt noch der seltsame Vermittelungsvorschlag, den Bann gegen den „Maddah“ aufzuheben, den aber gegen den „Moreh“ aufrecht zu erhalten und auf alle Verächter der talmudischen Haggada auszudehnen. Nachmani

verspricht sich von der Ausführung dieses Vorschlags den besten Erfolg; er glaubt dadurch der philosophischen Forschung einen Damm entgegenzusetzen und beide Richtungen befriedigen, ja ausöhnen zu können. Wie sehr er im Irrthum gewesen, lehrt die Folgezeit, in der beide Richtungen immer weiter auseinandergingen, bis sie durch die Verfolgungen von Außen gewaltsam wieder geeinigt wurden. Nachmani selbst erlebte den Ausgang des Kampfes nicht mehr. Eine Disputation mit dem Dominikaner Pablo Christiano, zu der er durch den Dominikanergeneral Raymund von Benjaforte und den König Jayme von Aragonien gezwungen wurde, und die in Barcelona in der Zeit vom 20—24. Juli des Jahres 1263 stattfand, entschied über sein Schicksal. Zwar vertheidigte er in seiner Rede, die später auch gedruckt worden, seine Ueberzeugungen mit Würde und Entschiedenheit, so daß selbst der König eingestand, er habe noch nie eine ungerechte Sache so geistvoll vertheidigen gehört, aber die Wirkungen der Disputation waren für die Juden doch verhängnißvoll, zumal für Nachmani, der schließlich — ob freiwillig oder gezwungen, ist nicht bekannt — nach Palästina auswanderte, von wo aus er an seine Söhne mehrere Briefe schrieb, die von seinem tiefen Schmerz um die verwaiste Zionsstadt und von seinem tragischen Geschick beredte Kunde geben. Wie Jehuda Halevi, der ja sein Vorbild war, weicht er seinem Schmerz und dem Leid Israels auch manches innige Lied, das weniger aus künstlerischem Trieb, als aus der tiefsten Ergriffenheit der Seele hervorgegangen und das deshalb durch die Innigkeit der religiösen Stimmung einen eigenthümlichen Reiz ausübt.

Ich halt' an dir, nicht acht' ich meiner Sünden,
 Ich weiß, du willst die Welt auf Gnade gründen.
 Noch eh' ich rufe, lasse du dich finden!
 Denn fordern darf ich nichts von meinem König.
 O du mein Trost, vor dem stets Sünden schwanden,
 Dir traut das Herz, d'rum werd' ich nicht zu Schanden.
 Du legst den Leib in düst'ren Kerkers Banden;
 Sie aber weilet im Palaß des Königs.
 Und wenn hinab du sie zur Tief' entfandt,
 Nur ihre Hülle nahmst du dir zum Pfand,
 Und gibst zurück ihr einstens das Gewand,
 Wenn sie bestand den Richterspruch des Königs.

Wie aus der letzten Strophe dieses Bußlieds ersichtlich, hat Nachmani seine mystischen Anschauungen auch in die Poesie verwebt; er gilt als der Erste, der die kabbalistische Metaphysik in die synagogale Dichtung eingeführt hat. Seine ganze Erscheinung aber charakterisirt das Zeitalter der Epigonen in treffendster Weise: Ein scharf ausgeprägter, reiner Charakter, der eine fromme, milde Gefinnung, eine in der Schule spanischer Cultur großgezogene, später aber mit dem Geist des strengen Talmudismus und der neuauftauchenden Mystik gesättigte Weltanschauung und ein zartes poetisches Empfinden in sich vereinigt, so bildet Nachmani die eigenartige Ergänzung, aber auch den schärfsten Gegensatz zu Maimuni, dem das Judenthum als ein Cultus des Gedankens erschien, während es für Nachmani — nach einer durchaus zutreffenden Vergleichung — ein Cultus des Gefühls war, dem er den philosophischen Gedanken willig hinopferte, sofern dieser sich nicht in das althehrwürdige Gebäude der religiösen Tradition leicht als ein Baustein einfügen ließ.

Ein solcher Gefühlscultus mußte in einer Zeit, wo die freie philosophische und die strenge talmudische Richtung in offenem Kampf einander gegenüberstanden, alle tieferen Gemüther lebhaft anziehen und ungleich mehr befriedigen, als die bloß auf den Verstand sich stützenden philosophischen Richtungen. Es ist daher kein Wunder, daß ein Vertreter dieser Partei, der vielleicht auch zu Gunsten der Schriften Maimuni's intervenirt hatte, da er die Religion des Gefühls und der praktischen That als Reiseprediger — nach Art der damals umherziehenden katholischen Predigerorden — in allen Landen verkündete, besondern Beifalls und großer Erfolge sich zu erfreuen hatte. Mose b. Jakob aus Coucy (1235), einer der jüngsten Tossafisten, dessen Glossen zu einzelnen Tractaten des Talmuds gleichwohl „Alte Tossafot“ genannt wurden, war dieser Reiseprediger, der durch Südfrankreich und Spanien zog, und durch seine begeisterten Vorträge viele Tausende zum Geseß und zur Buße geführt hat. Aus diesen Vorträgen entstand dann sein „Sefer Hamizwoth“ (Buch der Gebote), in dem die 613 biblischen Vorschriften etwas abweichend von Maimuni dargestellt und erklärt werden. Dieses sehr angesehene Werk führte

später zum Unterschied von einem ähnlichen kleinern den Titel: „Sefer Mizwoth gadol“ (das große Buch der Gesetze), abgekürzt „Semag“, und wurde viel gelesen und wiederholt commentirt.

Es ist charakteristisch für dies Zeitalter und seine Bestrebungen, in welchem Geiste Mose aus Coucy, der auch kurze Expositionen zum Pentateuch geschrieben, seine Mission auffaßte, und was er seinen Zeitgenossen predigte. Er vermahnete sie nicht bloß zur Rückkehr zum Gesetz, er schärfte ihnen auch nicht allein die Ausübung der Gebote ein, sondern er verkündete ihnen auch Lehren der Sittlichkeit und Redlichkeit, die jene talmudistische Richtung, der doch Mose aus Coucy nun einmal angehörte, in ethischer Hinsicht über ihre Zeit stellen. „Diejenigen, die lügenhaft sind gegen Nichtjuden“, predigte er, „und die sie bestehlen, gehören zu der Classe derer, die den Namen Gottes entweihen, weil sie schuld sind, daß man von den Juden sage, sie wären ohne Gesetz. Geht es den Israeiliten gut, so sollen sie nicht übermüthig werden und Gottes vergessen. . . . Niemand überhebe sich des Vorzugs, den er besitzt, des Geldes, der Schönheit, der Klugheit; er bleibe demüthig gegen die Menschen, dankbar gegen Gott. . . . Im Handel und Wandel darf man keinen Menschen, ohne Unterschied der Religion, betrügen oder mit Worten täuschen. . . . Weil der Mensch halb Thier, halb Engel ist, entstehen in ihm so große Kämpfe zwischen diesen beiden so ungleichen Naturen: das Thier in ihm will nur den sinnlichen Genuß und die Eitelkeit; aber der Engel kämpft dagegen und lehrt, daß Essen, Trinken, Schlafen nur Mittel sind, den Körper abzuhärten für das Studium der Lehre und den Dienst Gottes. Erst in der Todesstunde wird offenbar, wer von beiden gesiegt hat. . . . Der höchste Gottesdienst aber ist die reine Liebe zu dem Schöpfer.“

Und dieser Mose aus Coucy, der die ideale Lehre der Tugend und Vergebung so eindringlich predigte, war selbst ein Anwalt des Talmuds gegen dessen Ankläger, Dominikaner und Apostaten, und das Werk, in dem er jene Lehren für kommende Geschlechter niederschrieb, verfaßte er erst etwa zehn Jahre nach jener großen Disputation zu Paris (1240), wo außer ihm noch drei andere Rabbinen, vornehmlich Jehiel aus Paris, den hart angegriffenen Talmud vertheidigen mußten. Der Ausgang der handschriftlich erhaltenen,

nach vielen Richtungen hin interessanten Disputation ist bekannt; der Talmud wurde öffentlich zu Paris den Flammen übergeben. Und angesichts der noch rauchenden Scheiterhaufen predigte Mose aus Coucy seinen verzweifelnden Glaubensbrüdern warm und eindringlich: „Wer vergiebt, dem wird vergeben! Härtherzigkeit und Unversöhnlichkeit sind eine schwere Sünde, eines Israeliten unwürdig. Wer aber noch ein Anfänger ist in der Gottesfurcht, sollte täglich, wenn er aufsteht, sprechen: „Heute will ich ein treuer Diener des Allmächtigen sein, will mich hüten vor Zorn, Lüge, Haß, Zank und Neid, und will denen vergeben, die mich kränken.“

Nur eine so fromme Gesinnung, eine so seltene Standhaftigkeit im Glauben konnte die Leiden gefaßt und ohne Groll ertragen, die im Gefolge jener Talmud-Verbrennung über Israel hereinbrachen. Aber das Studium hörte doch nicht auf; obwohl sie keine Talmud-Exemplare mehr hatten, schlossen sie die Lehrhäuser doch nicht, wurde auch die Arbeit der Tossafisten nicht unterbrochen. Ja Samuel b. Salomo Sir Morel veranstaltete gerade in dieser Zeit eine neue Tossafot-Sammlung, obwohl er keinen Talmud besaß und sich ausschließlich auf sein Gedächtniß verlassen mußte. Ebenso fügten die Brüder Samuel und Mose aus Creux, Perez b. Elia aus Corbeil, Elieser aus Touques u. A. zu dieser Zeit neue Glossen zu den bereits vorhandenen, welche meist nach ihrer Heimat Tossafot von Creux, von Tuch (Touques) u. a. benannt wurden. Erst durch den Fanatismus, der die Juden aus Frankreich vertrieb, ging dort die tossafistische Richtung unter, während sie in Deutschland noch fortlebte.

Als eine Ironie der Geschichte erscheint es aber, daß unter jenen vierzig Censoren, die die Verbrennung der talmudischen Schriften beschlossen hatten, auch der gelehrte Dominikaner Albertus Magnus sich befand, der die scholastische Philosophie in neue Bahnen gelenkt, der aber dabei auf die Schriften und Uebersetzungen der Juden, die er verfolgte, nicht selten angewiesen war. Es ist bekannt, daß die Scholastik im dreizehnten Jahrhundert den Höhepunkt ihrer Bedeutung erreicht hat, als Albertus der Große, Thomas von Aquino und Duns Scotus das Wachsthum

der Gedanken, auf dem allein der Fortschritt in der Wissenschaft des Mittelalters beruht, für ihr philosophisches System benutzten. Daß sie aber jene Systeme der griechischen und arabischen Denker überhaupt benutzen konnten, hatten die scholastischen Doctoren zum großen Theil den jüdischen Uebersetzern des Aristoteles zu danken, die ihnen zu der Logik nun auch die Physik, Metaphysik und Ethik des Weisen von Stagira vermittelten und das Material der arabischen Commentare und der Werke über Medizin und Naturforschung überlieferten. Die Scholastiker selbst verstanden zu wenig Griechisch, um die Schriften des Aristoteles im Original lesen zu können; die lateinischen Uebersetzungen einzelner Scholastiker aus dem griechischen Urtext erwiesen sich als ungenügend, und so waren sie darauf angewiesen, den Aristoteles so zu verstehen, wie er von den Arabern und Juden interpretirt wurde.

Neben diesem vermittelnden hatten die Juden aber auch einen selbstständigen Einfluß gerade auf jene Blüthezeit der scholastischen Philosophie, die im Gegensatz zu den vorhergegangenen Perioden ausschließlich geistlicher und vorwiegend weltlicher Bildung die Kenntniß der irdischen Dinge neben der Theologie verbreitete und zur Geltung brachte. Denn die Scholastiker konnten die arabischen Philosophen oder den Aristoteles für ihre überwiegend theologischen Zwecke durchaus nicht ohne Weiteres benutzen; die arabischen Philosophen waren Freidenker und Reher, die Fundamentalsätze aufgestellt hatten, welche keine positive Religion anerkennen durfte; Aristoteles' Lehre aber wurde erst durch Maimuni mit der Theologie der Bibel in höhern Sinne ausgeglichen. An Maimuni also konnten die Scholastiker beobachten, wie sie sich jenen Anschauungen des alten Weisen gegenüber zu stellen hatten, die ihren religiösen Ideen widersprachen; von ihm konnten sie eine selbstständige Haltung gegenüber der griechischen und arabischen Philosophie lernen. Und in der That läßt sich der Einfluß Maimuni's auf Albertus Magnus und Thomas von Aquino nachweisen, ebenso wie der Franciskaner Duns Scotus sich von Avicbron-Gabriel und dem Philosophen David beeinflusst zeigt.

Wenn man daher von Albertus dem Großen rühmend sagt, daß er den Aristoteles umgeschrieben, indem er da, wo die Kirche

anderer Ansicht ist, wie in Bezug auf die Ewigkeit der Welt, die biblische Lehre von der Schöpfung festhielt, und die persönliche Seelenunsterblichkeit behauptete, so darf man nicht vergessen, hinzuzufügen, daß er gerade diese von Aristoteles abweichenden Lehren von Maimuni empfangen, ja in den wichtigsten Punkten — wie in Bezug auf die Welterschöpfung und die Prophetie — durch die verkürzte Wiedergabe ganzer Abhandlungen des „Moreh“ nach der Weise des Mittelalters direkt entlehnt hat. Der Einfluß, den „Rabbi Mose von Aegypten“ auf die Führer der scholastischen Philosophie ausgeübt, ist in neuerer Zeit genauer nachgewiesen worden; er erstreckt sich bis auf die Bestimmung des Gottesbegriffes, in dessen Fassung und Beweisen Thomas von Aquino, der nebenbei die Frage philosophisch erörterte, ob die Kirche über das Vermögen der Juden frei disponiren dürste, dem „Führer der Zweifelnden“, der ihm bereits in lateinischer Uebersetzung vorgelegen, getreulich nachfolgt. Auch die Lehre von dem in der Welt vorhandenen Uebel, die von Thomas auf Leibniz und die neuere Philosophie überging, ist in ihrem Ursprung maimunisch, ebenso wie die scholastische Ethik, die, wenn sie sich über Aristoteles erhob, indem sie an die griechischen Cardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit die des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung anknüpfte und so eine höhere Stufe sittlicher Erkenntniß erreichte, doch nur eine klare Unterscheidung benutzt hat, die schon Maimuni, von der aristotelischen Scheidung sittlicher und logischer Tugenden ausgehend, zwischen ethischen und Erkenntnißtugenden gemacht hat, welch' letztere die höheren seien und in der Prophetie selbst gipfelten.

Daß die Scholastiker ebenso gut wie Maimuni noch einen letzten Rest neuplatonischer Philosophie mit sich schleppten, ohne ihn los werden zu können, namentlich ohne die Emanationslehre gänzlich abschütteln zu können, ist sowohl aus den Schriften Alberts, wie aus denen seiner Nachfolger, zumal aber aus der scholastischen Richtung des scharfsinnigen Duns Scotus, des „doctor subtilis“, deutlich zu erkennen. Und in diesen neuplatonischen Ideen sind die Scholastiker theilweise wiederum Gabirol nachgefolgt, den sie natürlich nur als Avicbron kennen und für einen arabischen

Philosophen halten. Während aber Albertus Magnus nur in einzelnen von der aristotelischen Lehre abweichenden Anschauungen diesen Neuplatoniker auf sich einwirken läßt, folgt ihm Duns Scotus sowohl in der Annahme einer universellen Materie wie in der Gabirol eigenthümlichen Lehre vom göttlichen Willen, die er, der einzige selbstständige Denker der Schule, scharfsinnig fortentwickelt hat. Wenn er zwischen dem Nothwendigen, das aus dem Wesen der Dinge oder der Vernunft folgt, und dem, was ein Werk der Freiheit und des Willens ist und auch anders sein könnte, unterscheidet, wenn er auch das Natur- und Sittengesetz aus dem Willen Gottes ableitet, in dem sich Wille und Wesen nicht widerstreiten, so daß, wenn Gott einmal die Welt will, ihm Gesetze aus seinem ewigen Wesen fließen, so erkennt man in diesen Anschauungen jene neuplatonische Ideen Gabirol's wieder, die aus dem „Quell des Lebens“ in die Scholastik geflossen sind, und die diese wirksam und eigenthümlich fortgebildet hat.

So dreht sich auch der Streit der Thomisten und Scotisten vorwiegend um das von Gabirol angeregte Verhältniß der Form zur Materie, daneben freilich auch um subtile dogmatische Bestimmungen. Ja, es wiederholt sich die Erscheinung, die wir bereits in der jüdischen Literatur beobachtet haben, mit geringen Veränderungen auch in der christlichen Theologie derselben Periode. In demselben Paris, das den maimunischen Schriften die Scheiterhaufen errichtet hatte, verbot wenige Jahre später eine Synode die Physik und Metaphysik des Aristoteles, und wie die jüdischen Eiferer den „Maddah“ für wahr und den „Moreh“ für verdammenswerth erklärt hatten, so halfen sich die christlichen Lehrer mit der feinen Unterscheidung, daß eine Lehre theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, und umgekehrt, — eine Unterscheidung, die Salomo von Montpellier und seine Genossen wahrscheinlich gebilligt hätten. So begann der Selbstauflösungsproceß der Scholastik zur selben Zeit, als die Blüthe der jüdischen Religionsphilosophie verwelkte, die man füglich als die Amme der Scholastik bezeichnen darf.

Wie aber das Verbot des päpstlichen Legaten das Studium der aristotelischen Schriften nicht hindern konnte, vielmehr allmählig

in Vergessenheit gerieth, so vermochte auch der Bann der Rabbinen die Verbreitung der maimunischen Ideen und Werke nicht aufzuhalten. Auch sie brachen sich siegreiche Bahn, in stetigem Kampfe wahrscheinlich, von dessen einzelnen Phasen nur wenig Zuverlässiges bekannt geworden, doch aber mit überzeugender Gewalt.

So vergehen mehr denn funfzig Jahre, ehe der Streit zum zweiten Mal das jüdische Lager in zwei große feindliche Hälften spaltet, funfzig Jahre, in denen die Philosophie der Aufklärung einerseits, die Geheimlehre der Mystik andererseits große Fortschritte gemacht haben, innerhalb welcher das Verhältniß zwischen beiden aber doch eine merkliche Verschiebung erhalten hat. Denn es erscheint als eine der bemerkenswerthesten Thatsachen in der zweiten Phase des Kampfes zwischen Philosophie und Herkommen, — der deshalb im Zusammenhang zu betrachten ist, so daß die vermittelnden Uebergänge ausgeschieden und gesondert vorgeführt werden müssen, — daß nun auch die Vertreter des Herkommens sich von den Ideen Maimuni's wesentlich beeinflusst zeigen, und daß sie gegen seine wachsende Autorität nicht mehr mit denselben Waffen anzukämpfen wagen, wie ihre Vorgänger. Und auch das Object des Angriffs selbst ist vielfach ein anderes; der Kampf richtet sich jetzt gegen die Ausschreitungen der philosophischen Richtung und mehr gegen die Schüler, als gegen den nun allgemein verehrten Meister.

Etwa zu derselben Zeit, als der erste Streit sein trauriges Ende mit der Verbrennung der Maimunischen Schriften erreicht hatte, wurde zu Barcelona Salomo b. Abraham b. Aderet — Rašchba — (c. 1234—1310) geboren, der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts nahezu dieselbe maßgebende Stellung einnehmen sollte, die einst Maimuni besessen. Aus der Schule Jona Gerundi's und Nachmani's hervorgegangen, neigte sich derselbe natürlich der von diesen beiden Lehrern vertretenen talmudischen Richtung zu, innerhalb welcher er aber später seine Lehrer überragte. Schon in jungen Jahren galt Salomo Aderet als ein angesehenener Gesetzeslehrer; im Alter war er die erste Autorität des zeitgenössischen Judenthums.

Demzufolge richtet seine wissenschaftliche Thätigkeit sich natürlich zunächst auf die Beantwortung von rituellen Anfragen, auf

die Ertheilung von Responſen. Salomo Aberet erſcheint als der erſte ſpaniſche Geſetzeslehrer, von dem umfangreiche Gutachtenſammlungen vorliegen. Von ſeinen durch den Druck bekannten Responſen ſind etwa 3000 in fünf Theilen erhalten, die indeß aber nur die Hälfte der von ihm ertheilten Gutachten ausmachen. Sie bilden nach dem Urtheil erfahrener Kenner den Culminationspunkt der Responſenliteratur und erſtrecken ſich über philoſophiſche und ethiſche ſowohl, wie über exegetiſche und praktiſche Themata. Die Exegeſe und die Ethik ſind von demſelben Geiſt durchweht, wie die Nachmani's; namentlich tritt in den ethiſchen Entſcheidungen ein von tiefer Sitteneinheit getragener Charakter hervor. Der Philoſophie ſteht Salomo b. Aberet nicht gerade ablehnend, aber auch noch weniger zuſtimmend gegenüber; ſo wie er Maimuni ſchätzt und verehrt, ſo liebt er Nachmani. Natürlich ſucht er eine Vermittlung zwiſchen den divergirenden Richtungen herzuſtellen.

Zu der Kabbalah verhält er ſich in ehrfurchtsvoller Entfernung und räumt ihr auf Theorie und Handlung keinen Einfluß ein; von der andern Seite vermeint er, „die Forſchung ſei, ſo ſie die Grundlagen des Glaubens bedrohe, einzudämmen.“ Im Ganzen war die Richtung Salomo's eine conſervative, ohne daß er jedoch in den Fanatismus oder den Aberglauben ſeiner Zeitgenossen verfallen wäre. Er ſcheut ſich keineswegs, Widerſprüche in der Bibel durch die Verſchiedenheit des Ausdrucks, durch variirende Lesarten zu erklären. Er nimmt aber auch nicht den geringſten Anſtand da, wo ſich die Wege der Philoſophie und der Tradition ſcheiden, unbedingt der leſtern zu folgen. Ueber die in einem ſeiner Werke aufgeſtellte Behauptung, die Welt werde einſt aufhören, befragt, antwortet er wie folgt: „Wohl mag die philoſophiſche Forſchung die Unvergänglichkeit der Welt behaupten; es iſt ihr deſhalb nichts anzuhaben, ſie iſt frei, in ihrem Gang nicht gebunden; wir aber haben die Tradition zur Seite und finden in ihr die berufene Leiterin. Uebrigens ſollte auch die philoſophiſche Forſchung, ſoweit ſie ihre Beweiſe aus der Natur holt, beſcheiden zu Werke gehen und ſich ihrer Anzulänglichkeit bewußt bleiben. Vermögen wir etwa die Urſache der Eigenſchaften des Magnets zu ergründen, durch die er von fern Eiſen anzieht und das von ihm angezogene

Eisen nach dem Nordpol inclinirt? Würde man dieses Aristoteles erzählt haben, er hätte es für eine Fabel gehalten, und doch zeigt die Erfahrung dessen Wirklichkeit; sollte also nicht die Forschung mit etwas weniger Zuversichtlichkeit auftreten? Wir aber wollen uns umsomehr der Leitung der Tradition anvertrauen, als die Schrift sich zuweilen bildlich erklären läßt und manche ihr widersprechende philosophische Meinung durch Umdeutung in ihr gefunden werden kann, die Tradition dagegen klar und unverblümt spricht. So die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele: was aus der Vision Ezechiel's für sie gefolgert wird, kann als Bild erklärt werden und ist nicht beweisend. Auch die hierfür von den Lehrern aus der Schrift gebrachten Beweise sind nur Anlehnungen, Anknüpfungspunkte. Die Tradition allein hat uns seit undenklicher Zeit die Unsterblichkeit gelehrt!"

Der Freimuth, mit dem Aderet seine Ueberzeugung ausspricht, sticht vortheilhaft ab von der Sprache der Zionswächter, die zuerst gegen die Philosophie zu Felde zogen. Nach der praktischen Seite erstrecken sich seine Responzen über alle Gebiete des Ritualen, des Civil- und Cherechts, der Gemeinde- und politischen Verhältnisse. Seine Entscheidungen sind von Klarheit und Geistesstärke. Und diese Vorzüge sind auch seinen demselben Studienkreise angehörigen Novellen „Chidduschim“ zu verschiedenen Talmudtractaten und namentlich den dem gleichen Bedürfnis entsprechenden Codices nachzurühmen, die Salomo b. Aderet auf diesem Gebiet unbedingt neben die Meister des halachischen Studiums stellen, wenn auch die Richtung, die er einschlägt, eine gänzlich verschiedene ist. Der Coder des Salomo b. Aderet, der sich ursprünglich über das ganze Gebiet der Halacha erstrecken sollte, führt den Titel „Torath Habajith“ (die Lehre des Hauses); er umfaßt nur die Speise-, Sabbat- und die Reinigungsgesetze der Frauen. Das Werk bildet einen neuen Ausgangspunkt für die Codification des Ritualgesetzes und dadurch einen Gegensatz zu dem Coder Maimuni's, in dem ausschließlich die Systematisirung vorwaltet, während hier die geistreiche Entwicklung in den Vordergrund tritt. Die Arbeit, die sich aber auch zu ihrem Vortheil von den Codices der Tossafisten-Schule unterscheidet, ist um so bedeutender, als sie sich kaum auf die Leistungen von Vorgängern stützen konnte. Ohne

Vorbild und ohne Beispiel in der codificatorischen Literatur ging Salomo b. Aderet mit umfassender Gelehrsamkeit und Logik zu den Quellen zurück, führte die verschiedenen Lehrmeinungen vor und verarbeitete so den ganzen Literaturstoff mit übersichtlicher Klarheit, indem er schließlich aus seinem eigenen Geist und Wissen Schlaglichter auf den Gegenstand fallen ließ, so daß die endgiltige Norm vor den Augen des Lesers gleichsam von selbst sich entwickelt und Gestalt annimmt. Während der Codex Maimuni's mit der Autorität des Machtgebots auftritt, da er keine Quellen nennt, ist der des Salomo Aderet überzeugend und motivirend; während jener große Gelehrsamkeit voraussetzt und ohne diese kaum zu benutzen ist, normirt und belehrt der Codex des Andern zugleich, indem er den Schüler durch die Architektur seines „Hauses“ gewissermaßen zum Mitarbeiter an dem Bau der einzelnen Theile macht.

Auch dieser Codex wurde von zeitgenössischen Lehrern einer heftigen Kritik unterzogen. Namentlich war es Ahron b. Josef Halevi in Toledo, ein Schüler Nachmani's und ein gelehrter Forscher, dessen Novellen zum Talmud mit Recht großes Ansehen genossen, der unter dem Titel „Bedek Habajith“ (die Schäden des Hauses) das Werk des Salomo Aderet in einer scharfen kritischen Untersuchung widerlegte, indem er Abschnitt für Abschnitt desselben verfolgte und überall, wo es ihm im Interesse der Normirung der Halacha geboten schien, seine gegnerischen Ansichten ruhig und gemessen vortrug. Demselben Schriftsteller wird auch — aber sicher mit Unrecht — ein Compendium der jüdischen Gesetzeskunde beigelegt, das unter dem Titel „Sefer Hachinuch“ (Buch der Vorbereitung) bekannt geworden und in späterer Zeit zu großer Popularität gelangt ist. Es ist wohl am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts und vielleicht von einem gleichnamigen Autor zum Zweck der religiösen Jugendbelehrung abgefaßt worden und hat dann später auch in den Kreisen Verbreitung gefunden, welchen tiefergehende wissenschaftliche Kenntnisse wohl fern lagen. Zur Anleitung der Jugend werden in dem Buche die 613 Ge- und Verbote als Grundlage der Belehrung genommen, an die sich dann in frischem, natürlichem und warmem Ton gehaltene Erläuterungen knüpfen, die die Zahl und das Wesen der

Gesetze, deren wahre Gründe, — meist nach Maimuni und Nachmani — sowie die für ihre praktische Ausführung geltenden halachischen Normen und schließlich den Geltungsbereich der Gesetze erörtern. Eine darüber hinausgehende Bedeutung hat das anspruchslose Buch nicht; nur durch den Umstand, daß es irrthümlicher Weise dem berühmten Ahron Halevi zugeschrieben worden, hat man ihm erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet, da dieser allenthalben als Talmudlehrer gefeiert und als ebenbürtiger Gegner des Salomo b. Aderet angesehen wurde.

Salomo b. Aderet ließ sich aber durch die Kritik dieses Gegners nicht einschüchtern. In einer neuen Schrift „Mischmereth Habajith“ (die Wacht des Hauses) widerlegte er in gereizter Weise und mit dem vollen Selbstbewußtsein des gefeierten Gesetzeslehrers die Einwendungen des Ahron Halevi, den er ziemlich geringschätzig behandelt. Wohl mochte auch seine Stellung innerhalb der Judentheit Salomo b. Aderet zu einer so stolzen Haltung berechtigen; es ergingen an ihn Anfragen aus Asien und Afrika, aus dem Elsaß, aus Deutschland, aus Mähren und Oesterreich, aus Portugal, Frankreich und Spanien, und mit Recht ist man heute über solche Verbindungen zu damaliger Zeit des erschwerten Verkehrs nicht wenig erstaunt. Diese Stellung aber erforderte natürlich auch oft ein entschiedenes Hervortreten, wo es dem bedrohten Glauben innerhalb oder außerhalb des Judenthums galt. In der reichen polemischen Literatur gegen den Islam zunächst, dann aber auch gegen die das Judenthum anfeindende Kirche, steht Salomo b. Aderet in erster Reihe. Es klingt in der That nicht unwahrscheinlich, daß sein nur in Bruchstücken und Excerpten noch vorhandener Commentar zu den Haggadot „Chidduische Haggadoth“, nach diesen zu schließen, polemischen Zwecken diente und sowohl die Gegner der Haggada innerhalb des Judenthums, wie die außerhalb desselben, vornehmlich aber die beiden gefährlichsten Feinde, den Dominikaner Raymund Martin und dessen giftiges Werk „Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos“, sowie den Convertiten Alfonso de Burgos und seine judenfeindliche Schrift „Liber bellorum Dei“ bekämpfen sollte. Den Einen wurde der tiefere Sinn der Haggadot erklärt, die Ben Aderet in keinem Fall bloß wörtlich aufgefaßt wissen will, den

Anderen wurde die Unhaltbarkeit ihrer gerade auf solche haggadische Stellen sich stützenden Argumente gegen das Judenthum nachgewiesen. Noch entschiedener tritt seine Polemik in einer Streitschrift — „Ma'amar al-Ischmael“ — gegen einen mohammedanischen Schriftsteller zu Tage, der in seiner Darstellung der Religionen das Judenthum und die Bibel insbesondere geschmäht hatte.

Nichtsdestoweniger war Ben Aberet durchaus kein streitbarer, sondern im Gegentheil ein friedfertiger Gelehrter. Nur wenn ihm der Kampf im Interesse des bedrohten Glaubens aufgebrängt wurde, ging er ihm nicht aus dem Weg. Sonst erscheint er eher als ein Mann der Vermittelung, der die Lehre natürlich über Alles stellt, dem aber auch die Wissenschaften „Salbenmischerinnen und Gewürzbereiterinnen“ sind, und der, ein treuer Sohn der spanischen Cultur, an dem Wohlgeruch ihrer Salben, an dem Duft ihrer Würzen sich gern erlabt, der die Philosophie nicht verachtet, der auch den Verstand nicht frischweg zu Gunsten der neuauftauchenden mystischen Erregung bei Seite schiebt, ja, der sogar selbst auch der Poesie huldigt, und von dem ein in biblischem Stil und edler Sprache gehaltenes Gebet noch vorhanden ist, das man „eine Art Königskrone“ in Anlehnung an die berühmte Hymne Gabirol's genannt hat. Salomo b. Aberet war also keineswegs der Mann, der einen Glaubenskampf innerhalb der jüdischen Gemeinde angefaßt hätte. Erst, als er dem Andrängen seiner Freunde und Anhänger nicht mehr widerstehen konnte, entschloß er sich dazu, der philosophischen Richtung gegenüber Stellung zu nehmen und den Streit für die Tradition von Neuem zu beginnen.

Zum Verständniß dieser zweiten und letzten Kampfesphase dürfte es aber nothwendig sein, auf die Vorgänge im Lager der sogenannten maimunischen Partei Rücksicht zu nehmen und auch die hervorragenden Vertreter dieser Richtung in verschiedenen Ländern kennen zu lernen, die das Erbe der ersten Kampfes-Generation nach dem Tode des Meisters angetreten hatten. Vor Allem waren es zwei Schriftsteller der freisinnigen Richtung, die den Zorn der Gegner herausforderten und den Beginn des Kampfes nach fast fünfzigjährigem Waffenstillstand provocirten: Jakob b. Abbamari und Levi b. Abraham.

Jakob b. Abbamari b. Simjon b. Anatolio (1232), der noch in die vorige Generation hinüberraagt, ist eine der interessanteren Erscheinungen der jüdischen Literatur. Aus der Provence gebürtig, Schwiegersohn des bekannten Uebersetzers Samuel b. Tibbon, wanderte er früh nach Neapel, und zwar an den Hof des Kaisers Friedrich II., der ihm ein Jahrgehalt aussetzte und durch ihn Uebersetzungen aristotelischer Schriften anfertigen ließ. Außer einer großen Anzahl mathematischer und philosophischer Uebersetzungen, insbesondere des *Umagest* nach dem Arabischen des Averroës, existirt noch handschriftlich seine Uebersetzung der mittleren Commentare von Averroës zu Aristoteles' *Isagoge*, den *Kategorien*, dem Buch der *Interpretation* und den *Analytica priora*. Aber die Vermuthung liegt sehr nahe, daß die aristotelischen Schriften, welche der kaiserliche Astrolog Michael Scotus zu jener Zeit übersetzte, mit Hülfe Abbamari's (Andreas?) aus dem Arabischen in das Lateinische übertragen wurden. Michael Scotus war ein Freund Abbamari's, der jenen seinen einzigen Lehrer neben Samuel b. Tibbon nennt und innig verehrt.

Es ist begreiflich, daß Abbamari auf dem maimunischen Standpunkt hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie sich stellte und diesen allenthalben lehrte. Die Art und Weise freilich, wie er die maimunischen Ideen fortentwickelte, nämlich durch philosophische Allegorie, welche in flachen Rationalismus ausarten mußte, war wenig fruchtbar und gewiß nicht im Geist des Meisters, den Abbamari überschwänglich den Propheten gleich stellte. In seinem Hauptwerk „*Malmad Hatalmidim*“ (Stachel der Lernenden), das erst vor einigen Jahren erschienen und das aus exegetischen Vorträgen zu den einzelnen Perikopen des Pentateuchs besteht, spielt diese philosophische Allegorie, welche das lebenskräftige Wort der Schrift verwässert, die Hauptrolle. Seine Erklärung der drei Stockwerke in der Arche Noah's, die er als die drei Gruppen des menschlichen Wissens — die exakten Wissenschaften, die Physik und Metaphysik — deutet, genügt, um den Geist dieser Cregeze zu veranschaulichen, die aber nichtsdestoweniger in der Provence viele Verehrer und eifrige Sabbatleser fand.

Einen Gewinn für die Schriftauslegung oder die Moral-

philosophie bietet das Werk nach keiner Richtung, höchstens ein literarhistorisches Interesse, da Abbamari keinen Anstand nimmt, von christlichen Forschern, insbesondere aber von seinem scholastischen Freund Michael Scotus exegetische Erklärungen aufzunehmen, die er jedesmal genau citirt, um sich nicht mit fremden Federn zu schmücken, da er nichtsdestoweniger gegen Islam und Christenthum, vornehmlich gegen das Mönchswesen, den Wunderglauben und die Missionslehre desselben eifrig polemisirt, und da er schließlich seinen hohen Beschützer durch verschiedene in dessen Namen mitgetheilte Erklärungen, — von denen die über den Grund, warum nur von Hausthieren und nicht von Thieren des Waldes Opfer gebracht werden konnten, die interessanteste ist, — also einen Kaiser in den Kreis biblischer Schriftausleger einführt!

Mehr noch als Jakob b. Abbamari war der zweite Vertreter der philosophischen Richtung den Frommen ein Anstoß, Levi b. Abraham aus Villefranche (1258), der Sproß einer gelehrten Familie, der im Talmud wie in der Philosophie gleich bewandert war und Maimuni wie Ibn Esra als die Leitsterne seines Schaffens betrachtete. Schon in seiner ersten Schrift „Botte Hanefesch we-Halechaschim“ (Gehäuse der Seele und Amulette), einem Lehrgedicht über die verschiedenen Gegenstände der Thätigkeit des menschlichen Geistes und alle ihm bekannten Wissenschaften tritt sein freier Sinn klar zu Tage. Der poetische Werth des Gedichts, das in zehn Gesängen und 1846 auf demselben Reim auslaufenden Versen — entsprechend dem Zahlenwerth des Titels — über den Ursprung der Philosophie, der Physik, Metaphysik und Moral in der Weise der arabischen Peripatetiker handelt, mag ein wenig erheblicher sein, der historische Werth ist jedenfalls bedeutender, da durch dasselbe eine Kenntniß des Fortschritts in den philosophischen Zeitanschauungen des ersten nachmaimunischen Jahrhunderts wohl am Zuverlässigsten zu erlangen sein mußte.

Daß auch Levi b. Abraham vor Allem Maimuni verehrt, ist begreiflich. Ebenso, daß er Samuel ibn Tibbon hochschätzt und mit dessen Sohn Moise in inniger Freundschaft lebt. Von diesem angeregt, schrieb er sein großes Werk „Livjath Chen“ (Kranz der Anmuth), eine Art Encyclopädie der Wissenschaften in zwei

großen Abtheilungen, das auch im Manuscript nicht mehr vollständig vorhanden ist. Nach den handschriftlichen Resten, die in verschiedenen Bibliotheken zerstreut sich befinden, zerfiel es in zwei Theile, die nach den salomonischen Tempelsäulen Jachin und Boas genannt waren. Die Pforte Jachin öffnet den Weg zu fünf Wissenschaften: zur Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Physik und Metaphysik. Die zweite Abtheilung Boas behandelt nur die religionsphilosophischen Fragen der Prophetie, der Geheimnisse des Gesetzes und des Schöpfungswerks und zwar in durchaus rationalistischer Weise. Seine Ansichten über die Offenbarung, über die Wunder, die Prophetie, über die Art des Talmudstudiums mußten in jener Zeit natürlich Widerspruch finden und Aergerniß erregen, zumal, da Levi b. Abraham allenthalben Gönner, Freunde und Schüler fand. Es ist aber charakteristisch für die Zeit, daß von allen symbolischen Deutungen und rationalistischen Auslegungen Levi's hauptsächlich eine sehr nüchterne und wenig schlagende Erklärung das größte Mißfallen und den Zorn der Frommen erregte, die die talmudische Erzählung von den zwei Buchstaben — Mem und Samech — der steinernen Bundestafeln betraf, welche durch ein Wunder nicht herausfielen. Levi b. Abraham machte dazu die schüchterne Bemerkung, es dürfte wohl ein kleines Häfchen sie festgehalten haben. Sollte man es wohl glauben, daß in jener Zeit diese natürliche und wenig geistreiche Wundererklärung soviel böses Blut machte, daß der arme Gelehrte darob verfolgt und gehetzt, noch in seinen alten Tagen den Wanderstab ergreifen mußte, und des Unglaubens wie der Ketzeri beschuldigt wurde?

Freilich die Gegner der Philosophie waren damals noch nicht stark genug, um selbstständig vorgehen zu können; sie bedurften der Unterstützung hervorragender talmudischer Autoritäten, die sie aber weder in Spanien noch in der Provence vorläufig finden konnten. Zudem war in dieser zweiten Phase des großen Kampfs das geistige Uebergewicht entschieden auf der freisinnigen Seite der Anhänger Maimuni's und der Vertreter der aristotelischen Philosophie. Zu diesen gehörten in beiden Ländern auch einige Männer, die noch ehe die Einzelheiten des erneuten Kampfes geschildert werden, in ihrer geistigen Bedeutung vorzuführen sind.

Unter ihnen nimmt Schemtob b. Josef Palquera (1264), ein Spanier, den ersten Rang ein. Er ist einer der gelehrtesten Schriftsteller des dreizehnten Jahrhunderts, der fast das ganze Gebiet des Wissens jener Zeit beherrscht und für die maimunischen Ideen in zahlreichen Schriften eintritt, die zum Theil gedruckt, zum Theil noch handschriftlich vorhanden sind. Als Jüngling schon schreibt er eine Abhandlung über das Verhalten des Körpers und der Seele, eine ethische Schrift „Zori Hajagon“ (Balsam des Kammers) über die Resignation und die Kraft der Seele im Unglück, sowie einen Dialog zwischen einem Anhänger der Philosophie und einem Vertreter der Tradition, Iggereth Hawikuach, die Uebereinstimmung der Religion mit der Philosophie betreffend und einer Schrift des Averroës ähnlich. Demselben Kreise gehören auch seine meisten späteren Arbeiten an, von denen nun die folgenden Werke noch irgendeine Bedeutung haben: „Sefer Hama'aloth“ (Buch von den Graden) über die verschiedenen Stufen menschlicher Vollkommenheit, „Sefer Hanefesch“ (Buch von der Seele), eine Psychologie nach den Lehrsätzen der arabischen Peripatetiker, „Moreh Hamoreh“, ein Commentar zu den religionsphilosophischen Stellen des maimunischen Werkes, der für das Studium der arabischen Philosophie von großem Nutzen ist, hauptsächlich aber „Hamebakesch“ (der Suchende), ein didaktischer Roman in eleganter Reimprosa, in dem der Gedanke durchgeführt wird, daß das philosophische Wissen höher, denn jedes andere zu schätzen sei, und schließlich, außer einer Schutzschrift für Maimuni in dem alsbald neu entbrennenden Kampfe, noch die Auszüge aus dem „Quell des Lebens,“ durch die Palquera Gabirol's Andenken in jüdischen Kreisen überhaupt erhalten hat.

Palquera ist ein rechter Popularphilosoph; als solcher hat er jedoch nicht abzuleugnende Bedeutung und ein gewisses Geschick, die Goldbarren der Philosophie in gangbare Münze umzusetzen. Wer bei ihm originelle Gedanken sucht, der befindet sich auf dem Irrweg; wer dagegen mit seinem „Suchenden“ nach einer Einführung in das Studium der arabisch-jüdischen Philosophie begehrt, der findet in seinen Schriften reichliche Anregung und mannigfache Belehrung. Die nüchterne Reflexion, mit der er die höchsten Fragen der Wis-

fenschaft und des Glaubens behandelt, wirkt allerdings nicht gerade anziehend oder sympathisch; sie ist aber die Mode der Zeit und entspricht dem Bildungsideal, das er in seinem didaktischen Roman in Dialogform aufgestellt hat. Ein wißbegieriger Scholar wendet sich darin an die Meister der Wissenschaft, Bildung und Frömmigkeit, und läßt sich von ihnen über das in jedem Gebiet Wichtigste Aufschluß ertheilen, um danach sein Urtheil zu bilden und das Wissenswürdigste sich anzueignen. Er wendet sich natürlich zuvörderst an einen Philosophen, der ihm auseinandersetzt, daß die Pflege der Wissenschaft nicht bloß erlaubt, sondern von der Religion sogar geboten sei und der ihm die folgende für die Zeitbestrebungen charakteristische Studienordnung vorschlägt:

„Zuerst soll man die schriftliche und nachher die mündliche Lehre, den Commentar der erstern, erlernen. Heutzutage genügt es jedoch, die „Halachot“ des Alfasi und die Schriften Maimuni's, „Mischneh Thora“ und den Commentar zur Mischna, zu studiren. Dies genüge zur Bildung des religiösen Urtheils in zweifelhaften Fällen. Hat man aber Zeit, so ist es gut, die Mischna selbst und ihre Erklärung, den Talmud, vorzunehmen, da sie den Geist schärfen und empfänglich machen; dies aber rathe ich dir: Verbringe deine Tage nicht mit dem Aufwerfen von Fragen und dem Haschen nach Antworten, wie es so Vieles thun, die oft eine ganze Nacht mit dem Studium einer einzigen Halacha zubringen, und wenn man sie am Morgen nach dem Inhalt fragt, dann wissen sie nichts zu antworten. Nach dem Studium der Lehre befaße dich mit den Wissenschaften, und zwar zunächst mit denjenigen, welche die Vorbereitung für die Physik und Metaphysik bilden, dann wirst du es verstehen, gottesfürchtig zu sein und wirst Gott begreifen.“

In der That studirt nun der wißbegierige Schüler fünf Jahre die Bibel, die Mischna und den Talmud. Dann trennt er sich von diesem Weisen um bei einem anderen Gelehrten die mathematischen Wissenschaften: Arithmetik, Geometrie, Optik, Musik und Astronomie, jede Wissenschaft ein Jahr lang, und bei einem dritten Logik und Physik drei Jahre lang zu studiren. Der Suchende will aber in der Erkenntniß immer vorschreiten und auch die metaphysischen Probleme studiren. Er drängt in seinen Lehrer; dieser verweist ihn auf die aristotelische Metaphysik, lehnt es jedoch ab, ihn in dies Studium einzuführen, das nicht Jeder zu fassen vermöge. Der Suchende begreift dies sehr wohl; er ist eben kein faustischer Baccalaureus, der rasch vorschreitet „im eigensten Entzücken — das

Gelle vor mir, Finsterniß im Rücken“; allerdings hat ihm auch kein Mephisto den teuflischen Rath gegeben, „vor allen anderen Sachen“ sich „an die Metaphysik zu machen“; er begnügt sich in dem Spruch Salomonis: „Die Ehre Gottes verlangt, das Wort zu unterdrücken“, den Grund für das Geheimniß dieser Wissenschaft zu finden und zieht vergnügt von dannen. So schließt dieses Werk, „das bei aller Trockenheit — gleich den übrigen Schriften des Verfassers — ein tiefes Verständniß für den Werth der Wissenschaft und einen edlen Eifer für die Bildung seiner Glaubensgenossen bezeugt.“

Selbstständiger, wenn auch nicht gerade bedeutender als Palquera, der auch biblische Commentare geschrieben, die jedoch verloren gegangen, ist sein spanischer Zeitgenosse Isak Albalag (1307), der gerade in der Epoche des Kampfs die rationalistischen Ideen durch seine Schriften verbreitet zu haben scheint. Seine Lehre, daß „die Bibel Lohn und Strafe verheiße, sei bloß der Schwachen willen, der Philosoph bedürfe solcher Verheißungen nicht“, weist schon auf den geistigen Standpunkt des Mannes hin, dessen Methode des Philosophirens genau der der scholastischen Doctoren seines Zeitalters entspricht. Wenn jene lehrten, daß eine Idee theologisch wahr und philosophisch falsch zugleich sein könne, so behauptete dieser denselben Zwiespalt von Wissen und Glauben, indem er in seiner Uebersetzung und Bearbeitung des „Makacid al-filasifa“ (de intentione Philosophorum) von Ghazzali unter dem hebräischen Titel „Tikun Hadeoth“ rundweg erklärte, daß er als Philosoph von etwas überzeugt sein, als Jude aber an das Gegentheil glauben könne! Ja, Albalag ging noch weiter; er suchte neben seinem seichten Rationalismus auch die Mystik in consequenter Durchführung seines Denkprogramms als eine traditionelle Geheimlehre zu vertheidigen, deren richtiges Verständniß im Laufe der Zeiten leider abhanden gekommen sei. Daneben aber soll er von der Verbindlichkeit der biblischen Gesetze in wenig respectvoller Weise gesprochen und sogar geschrieben, ja sogar die Zeitlichkeit der Schöpfung geläugnet haben, so daß er später als Ketzer und Abtrünniger verdammt wurde. Das einzige Verdienst, welches Albalag — nach den spärlich vorhandenen Resten seines Geisteschaffens zu urtheilen — etwa zuzuschreiben wäre, möchte die Erkenntniß von dem nun einmal vor-

handenen Zwiespalt von Wissen und Glauben sein, dem er unverhohlenen Ausdruck giebt, anstatt ihn, wie die Anderen, mühsam zu vertuschen. Er gesteht selbst mit einsichtsvoller Klarheit sein Unvermögen ein, diese große Kluft zu überbrücken.

Auf dem Standpunkt der Vermittelung standen auch die meisten freisinnigen Schriftsteller der Provence, unter denen in dem neu entbrannten Kampf besonders Jakob b. Machir (1304) aus der Familie der Tibboniden (Profatius Judaeus) eine hervorragende Rolle spielt. Er war Arzt in Montpellier und angesehenes philosophischer wie astronomischer Schriftsteller. Den Traditionen seiner Familie getreu übersetzte auch er viele mathematische und philosophische Schriften aus dem Arabischen; zudem hat er selbst mehrere schätzbare astronomische Abhandlungen, die dann ins Lateinische übertragen wurden, verfaßt. Von seinen Uebersetzungen werden die Uebertragung der aristotelischen Logik und des Werkes: „De animalibus“ nach Averroës, der „Elemente“ von Euklid, der „Sphären“ von Menelaus und Costa b. Luca, besonders hervorgehoben; von seinen selbstständigen Leistungen sind der „Almanach“, astronomische und chronologische Tabellen enthaltend, sowie zwei Abhandlungen über das Astrolab und die Quadranten bekannt geworden. Jakob b. Machir war trotz seiner Gelehrsamkeit und seines hohen Ansehens ein bescheidener Mann; er erklärt in seiner Einleitung zu Euklid's „Elementen“ ausdrücklich, daß sein einziges Bestreben dahin gehe, von den Glaubensgenossen „die Schmach abzuwälzen, daß sie aller Wissenschaft bar seien.“ Und derselbe Mann, dessen astronomische Beobachtungen über die Abweichungen der Erdoberfläche von einem Copernikus später zur Grundlage neuer Forschungen gemacht wurden, bekennt, daß er nicht ohne Zagen an die Arbeit gegangen, da er bei sich wohl wußte, daß er „kein Wissen besitze und daß auch seine Kenntniß des Arabischen eine sehr mangelhafte sei.“

Solche Bescheidenheit ist im jüdischen Literaturkreise jener Epoche nichts Ungewöhnliches. Mochte sie nun auch durch die keineswegs günstige politische Lage der Juden hervorgerufen sein, genug, sie ist vorhanden und spricht sich in vielen Schriften deutlich aus, die nicht unmittelbar auf der Grundlage der jüdischen Religionswissenschaft beruhen. Aber auch da ist sie kein fremder Gast; ja

das stolze Gefühl des Selbstbewußtseins, das große Geister ziert und kleine verächtlich macht, ist in der neuhebräischen Literatur des Mittelalters nicht gerade oft anzutreffen. Zu der Zeit, da der Kampf der Meinungen die jüdische Gemeinde in zwei große Heerlager theilt, ist neben Salomo b. Aderet der gelehrteste Vertreter des Talmudstudiums Menachem b. Salomo Meiri (Don Vidal Salomo, 1249—1306). Aber derselbe nimmt aus dieser seiner Stellung als Rabbiner zu Perpignan nur einmal Veranlassung, in den Streit einzutreten, der ja nicht nur von den Berufenen geführt wird, und in dem sein Wort autoritative Geltung gehabt hätte. Seine Bescheidenheit ist auch aus seinen literarischen Leistungen, die sich auf Bibelesegeße und Talmudstudium erstrecken, herauszulesen. In seinen Bibelcommentaren, von denen der zu den „Sprüchen“ besonders bekannt ist, schlägt er die natürliche Methode der Schrifterklärung ein, die gleich weit von den damals beliebten Richtungen des Rationalismus und der Mystik entfernt ist; gezwungene Schriftbelege lehnt er mit Entschiedenheit ab und den Aberglauben seiner Zeit verdammt er trotz der Autoritäten, auf die sich derselbe berufen konnte. Wichtiger jedoch als seine vielfach an die nordfranzösische Exegetenschule erinnernden biblischen Commentare sind seine talmudischen Schriften, von denen das Hauptwerk „Beth Habechira“ (Haus der Wahl), den ganzen Talmud umfassend, mit einer literarhistorisch werthvollen Einleitung, theilweise im Druck erschienen ist. Meiri schlägt in seinen talmudischen Schriften den von Maimuni angebahnten Weg mit Erfolg ein; seine Commentare zeichnen sich durch methodische Anordnung und wissenschaftliche Auffassung aus; sein Stil ist im Gegensatz zu dem Bombast der Phrase oder dem Mißbidiom, das die neuhebräische Literatur jener Zeit kennzeichnet, einfach und deutlich. Auch ein masoretisches Werk „Kirjath Sefer“ ist von Meiri noch handschriftlich vorhanden. Es ist begreiflich, daß ein solcher Mann, dem vor Allen Maß und Takt nachgerühmt werden, alles Seltsame und Wunderbare nur mit Mißtrauen betrachtete, daß er den Erschwerungen, die rigorose Lehrer seiner Zeit aufbürden wollten, mildernd gegenübertrat, sowie daß er es schließlich vorzog, seinen Studien zu leben als in den Streit der Meinungen und Parteien einzutreten.

Den stricten Gegensatz zu der ruhigen und methodischen Weise dieses Mannes bietet der Führer der gegnerischen Bewegung, Abba Mari b. Mose (En Astruc de Lunel), aus einer angesehenen Familie der Provence stammend. Aber auch er ist schon von den großen Ideen der maimunischen Forschung beeinflusst; ja, wenn man den mächtigen Fortschritt dieser Ideen innerhalb eines Jahrhunderts in zwei Individualitäten vergegenwärtigen will, so darf man nur die Vorstreiter im Kampf gegen Maimuni, Salomo b. Abraham, Abba Mari b. Mose, beide in Montpellier lebend, und Simon b. Josef — En Duran de Lunel genannt — in ihren Angriffen und Forderungen einander gegenüberstellen. Während der Erstere direkt gegen Maimuni seine Angriffe richtet und keinen Pact mit der Philosophie kennt, sind beide Andere Verehrer des Meisters, dessen leitende Ideen sie in sich aufgenommen und — etwa in der Weise Nachmani's — mit ihren religiösen Anschauungen verbreitet haben. Ihr Zorn richtet sich aber vornehmlich gegen die Ausschreitungen der Zeitphilosophie, gegen den flachen Rationalismus, gegen die leichte Allegorisierungsmethode, die alle Blüthen des religiösen Lebens knickte. Es wäre also ungerecht, diesen erneuten Kampf nur als gleichartige Fortsetzung des ersten zu betrachten und seine Streiter als wissensfeindliche Dunkel männer anzusehen, die Bildung und Philosophie kurzweg hätten vernichten wollen. Daß sie in der Hitze des Kampfes über ihre ursprünglichen Anschauungen hinausgingen und sich zur Verfeinerung der Philosophie herbeiließen, wird erst dann erklärlich, wenn man hört, daß und wie die rationalistische Partei in Synagoge und Schule ihre Ideen verbreitete und die Grundsätze des Judenthums zu blassen Schemen verflüchtigte. Die Kunde von einer derartigen Strömung in Südfrankreich war es auch, die Abba Mari veranlaßte, sich mit seinen Gesinnungsgenossen an die größte talmudische Autorität, an Ben Aderet, um Rath und Hilfe zu wenden. Es entspann sich nun ein lebhafter Briefwechsel für und wider, den Abba Mari in einem großen Werk „Minchath Kenaoth“ (Opfer des Zorns) gesammelt und so der Nachwelt die werthvollen Akten jenes großen Prozesses erhalten hat.

Nach den bis jetzt veröffentlichten Urkunden jener Bewegung

zu schließen, waren es in dieser zweiten Kampfesphase vornehmlich „die rationalistische Predigt“ und die „allegorische Schriftausstellung“, um die sich der Streit drehte. Die erstere ein Produkt der mainunischen Philosophie, die andere wahrscheinlich die auf dem weiten Weg über die Kirchenväter zum zweiten Mal in die Synagoge eingedrungene allegorisirende Schriftauslegung Philon's. Diese Allegoristik hatte damals im Kreise der Verehrer Maimuni's so überhandgenommen, daß die Klage der Frommen, „es sei in der Thora vom ersten Satz bis zum Bericht über die Offenbarung nichts unallegorisiert geblieben“, kaum eine Uebertreibung enthielt. Des Vergleichs von Abraham und Sara mit Materie und Form ist bereits gedacht worden; in ähnlichem Geleise bewegten sich die Allegorien von dem Kampf der vier Könige mit den fünf und dem Streit der vier Elemente mit den fünf Sinnen, von Lot und seinem Weibe mit dem Intellekt und der Materie, von den vier Erzmüttern und den vier Elementen, den zwölf Söhnen Jakob's und den zwölf Sternbildern, von Amalek und dem bösen Trieb, den Urin und Tumim mit dem Astrolab u. dgl. m. In demselben Sinne waren auch ihre Predigten gehalten. So wurde über die biblischen Erzählungen von der Jakobsleiter und dem Dornbusch, über die göttliche Stimme auf dem Sinai, wie über den Stillstand der Sonne zur Zeit Josua's, über das Gebot der Phylakterien und das Verbot des Schweinefleischs rationalisirend gepredigt. Gegen solche Verflachung ihrer Religionsurkunden, gegen diese fremdartige und gefährliche Typologie wendeten sich die provencalischen Glaubenswächter.

Abba Mari selbst hat drei Grundsätze, die er als die Wurzeln des Judenthums ansieht: die feste Ueberzeugung von der Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, von der Welterschöpfung durch denselben und von der göttlichen Vorsehung. Diese drei Grundprinzipien stellen sich im Judenthum dar 1. in den Gesetzen, welche die stete Erinnerung an die Offenbarung bilden, 2. im Sabbat, der die Schöpfung feiert und 3. in der Bibel, welche die Wege Gottes lehrt. Ueber ihre Erzählungen dürfe aber der Verstand nicht grübeln und den Gründen ihrer Gebote dürfe man nicht nachforschen. Hier trennt sich also der Weg Abba Mari's von dem Maimuni's. Denn er findet, daß die aristotelische Lehre jene ob-

genannten Grundsätze erschütterte und deshalb fordert er, daß alle Diejenigen, die nicht glaubensstark genug seien, sich von der Philosophie streng fernhalten sollten. So war Abba Mari's religiöse Weltanschauung und so war auch der Mann selbst, der in einer zweiten Flugſchrift von sich zu sagen weiß: „Ich rede und schone nicht Dessen, der die Grundfesten des Glaubens erschütterte und den Fels der Religion aufwühlte; ich gehe unbeirrt meinen Weg, beschränke weder Sprache noch Feder, wenn es gilt, den Zerstörer zu züchtigen; ich kümmerge mich nicht um Sticheleien oder Drohungen, weise alle Angriffe energisch zurück mit dem Glaubensschwert, das sich gegen Jeden richtet, der das Judenthum erniedrigen möchte, und das ich nicht eher in die Scheide stecke, als bis das Heiligtum der Religion von den Tempelschändern gesäubert ist. Persönlicher Haß und Ehrgeiz leiten mich nicht, den wahren Weisen zolle ich tiefe Verehrung; ich habe keinen Gang, mich in die Doffentlichkeit zu drängen, doch lasse ich mich im Eifer für die gute Sache nicht zurückhalten und trete ungeschweht hervor.“

Ein solcher Mann war wohl geeignet, den Führer einer religiösen Bewegung abzugeben und Ben Aberet mag nicht wenig über den kühnen und flammenden Ton des ersten Briefes erschrocken gewesen sein, in dem er den Meister auffordert, sich an die Spitze der Glaubens-treuen zu stellen und den Kampf gegen die Neuerer zu beginnen. Dieser antwortet zunächst ablehnend; zwar gesteht er Alles zu, was Abba Mari von den Zuständen innerhalb der Judenheit ihm klagt, aber er findet trotzdem nicht die Berechtigung vor, dagegen einzuschreiten. Die Lehre müsse frei sein, sagt er, die Quellen lägen ja vor, und wer zu lehren berufen sei, möge für die arg gefährdete Wahrheit einstehen. In seiner Erwiderung bedauert Abba Mari, daß Ben Aberet es vorziehe, zu schweigen und den Dingen ihren Gang zu lassen. Wenn „die Krone der Zeit“ schweige, dann könnten die Ueb-rigen sich ja wohl auch beruhigen. Inzwischen fresse das Uebel immer weiter um sich; Prediger träten in den Synagogen auf, die die bib-lischen Personen zu philosophischen Begriffen und Typen verflüchtig-ten — eine Anspielung auf Jakob b. Abbamari und Levi b. Abraham. Bisher hätten in den Synagogen die Gesänge David's die Gemüther erhoben; jetzt verlasse man die Psalmen, um Aristoteles und Ge-

nossen zu lesen, und bei ihnen suche man nährende Speise. Da müsse man zu Ehren Gottes den Bann schleudern; er wolle nicht als Angeber auftreten und Namen nennen, aber eine allgemeine Versammlung in Montpellier könnte gewiß entscheidende Beschlüsse fassen. In seiner Antwort geht Ben Aberet bereits schärfer gegen die Philosophie vor; er verlangt unbedingte Gläubigkeit, während die Philosophie Beweise fordere. Trotzdem vermag er sich jedoch nicht zu energischem Vorgehen aufzuraffen, sondern will Alles dem ruhigen Gang der Zeit überlassen; „der Eigner des Weinberges werde wohl selbst wissen, die stehenden Dornen auszujäten!“

Ben Aberet konnte aber den Eindruck, den die kühnen Worte des Eiferers für die gefährdete Sache der Religion in ihm erregten, doch nicht so leicht verwinden. Er wendet sich zunächst an den in Perpignan lebenden Don Crescas Vidal, indem er ihn auffordert, über die Mittel nachzusinnen, wie man gegen die Verbreiter jener Irrlehren wirksam vorgehen könne; seine Aufforderung an den einflussreichen Mann wird gleichzeitig durch ein Schreiben von dessen Bruder, Don Bonifas Vidal, warm unterstützt. Auf beide Briefe hin erließ dieser ein schönes und charakteristisches Sendschreiben, welches die schwebenden Fragen erörtert und die Vertheidigung des angegriffenen Mäcens und Dichters Samuel Sulami, der Levi b. Abraham gastlich bei sich aufgenommen, in warmen Worten führt. Schließlich kommt aber Crescas trotz aller Zweifel doch zu folgender Apostrophe an Ben Aberet: „In dir aber vereinigt sich das Recht und die Kraft, einen Machtspruch in dieser Angelegenheit zu thun. Wenn sich die Gerüchte bestätigen, so gebrauche schonungslos! deine Autorität; alle Frommen werden deinem Ruf willig folgen und die große Menge wird sich gern einen von dir verhängten Bann gefallen lassen, welcher alle Diejenigen treffe, die sich vor dem zurückgelegten dreißigsten Lebensjahr mit profanen Wissenschaften, die Medizin ausgenommen, beschäftigen, und gleichzeitig auch die Lehrer dieser Wissenschaften.“ Im Namen des Ben Aberet antwortet Bonifas Vidal seinem Bruder, daß sie mit dessen Vorschlägen einverstanden seien und daß dieser nun eine genaue Ermittlung der Vorgänge und Zustände in Montpellier werde vornehmen lassen. Inzwischen gestaltet sich der

Briefwechsel immer lebhafter und die Action wird fast schon dramatisch bewegt.

Ein Schreiben von Ben Aderet an Crescas Vidal eifert nun in scharfer Weise gegen Levi b. Abraham und seine Gesinnungsgenossen und erklärt sie für „Erzfezer“; in einem Briefe an dessen Protector Samuel b. Sulami sagt Ben Aderet diesem: „Deine Absicht ist eine wohlgefällige; deine Thaten sind es nicht! Wer wie Levi der öffentlichen Meinung den Krieg erklärt, der berge sich nicht hinter dir, sondern trete selbstständig und offen in die Schranken!“ Darauf richtet der vielangefeseindete Levi ein Schreiben an Ben Aderet, in dem er allerdings in etwas lauer Weise seine Rechtfertigung versucht. Des Letztern Antwort ist ein schönes Denkmal seines milden Charakters. Im Tone freundschaftlicher Mahnung rath er Levi, von der abschüssigen Bahn zurückzukehren. „Wisse,“ sagt er, „daß ich kein Kegerriecher bin und Niemanden gern belange; aber die Stimme des Volkes spricht sich gegen dich aus; so folge denn meinem Rath und beschränke dich, nachdem du die anderen Wissensgebiete bereits durchforscht hast, auf das von den Ahnen überkommene heilige Erbe.“

Bald darauf folgt jedoch den Discussionen über eine energische Opposition die angedrohte That. Es erschien in Montpellier ein Bote von Ben Aderet und vierzehn barcelonischen Rabbinen, der den Vorstehern der Gemeinde durch Vermittelung von Abba Mari ein Sendschreiben überreichte, in dem die Aufforderung zu einer feierlichen Erklärung ausgesprochen war, daß Niemand vor dem dreißigsten Lebensjahr philosophische Bücher lesen dürfe.

Abba Mari, der sich schon vorher gegen manche Zurechtweisung selbst vor Gesinnungsgenossen zu vertheidigen hatte, sondirte vorerst die Stimmung in der Gemeinde, und da er diese seinem Unternehmen für günstig erkannt hatte, berief er auf einen Sabbat im Ellul-Monat des Jahres 1304 eine öffentliche Versammlung in die Synagoge zu Montpellier zur Vorlesung jenes Rabbinerbriefs. Tags zuvor legte jedoch Jakob b. Machir feierlich Protest gegen die Versammlung ein, der er Anfangs — vielleicht ahnungslos — zugestimmt hatte. Die Versammlung fand trotzdem statt, und der gefeierte Nachkomme der Tibboniden wieder-

holte in derselben, von vielen Genossen unterstützt, seinen Protest gegen die Einmischung fremder Rabbinen. Dieses Vorgehen spaltete die Gemeinde in zwei Parteien, so daß Abba Mari die Fortsetzung der Berathung verschieben mußte. Es liefen in Folge dessen zwei Schreiben bei Ben Aberet ein; das erste von Jakob b. Machir und seinen Freunden, das in freimüthiger Weise entschiedene Verwahrung gegen das Vorgehen der Rabbinen Barcelona's einlegte, und das mit den Worten schließt: „Ihr Weisen, steckt das strafende Schwert in die Scheide, prüfet, bevor Ihr aburtheilet und strafet dann mit Maß und Einsicht!“ — das zweite, von Abba Mari und 24 Gesinnungsgenossen seiner Partei, das natürlich deren unbedingte Zustimmung zu den Beschlüssen der Rabbinen giebt.

Den Vertretern der freisinnigen Partei gegenüber rechtfertigt sich Ben Aberet in einem sehr bescheidenen Schreiben; im gleichen Sinne schreiben ihnen seine Freunde: „Ihr Ziel sei nur Friede und Einigkeit!“ An Abba Mari und seine Partei dagegen schrieb Ben Aberet, daß er den festen Entschluß gefaßt habe, sich von dieser Angelegenheit, in der seine guten Absichten so arg verkannt worden seien, zurückzuziehen. In einem gleichzeitigen Brief an den frommen Salomo zu Lunel ließ Ben Aberet seinem Zorn über die ihm zugefügte Kränkung freien Lauf. „Wir treten ja nicht mit fertigen Decreten an Euch heran“ — so heißt es in diesem interessanten Schreiben — „sondern ertheilen Euch unsern Rath, wie wir auch Euch das Recht zugestehen, uns in kritischen Fällen über unsere Zustände zu belehren.“

Zugleich erging an den getreuen Zionswächter Abba Mari ein Schreiben von Ben Aberet und drei anderen Rabbinen, die Stimmung in Montpellier nochmals genau zu erforschen und den Urheber der gegnerischen Strömung nachhaft zu machen. Beide Schritte hatten jedoch keinen Erfolg. Salomo aus Lunel schrieb sehr gereizt zurück und griff besonders Abba Mari heftig an — die Briefe der Gegner hat Abba Mari nicht mitgesammelt, so daß man nur aus den Antworten sich dieselben ergänzen muß — und Ben Aberet wollte sich zur That nicht entschließen, ehe nicht mindestens zwanzig Gemeinden der Provence ihre Zustimmung ge-

geben hätten. So lag die Streitsache und der Kampf wogte hinüber und herüber, ohne einer Partei den Sieg zuzuwenden, bis die Vertreter des Herkommens aus dem bis jetzt unbetheiligten Deutschland, das ja in religiöser Beziehung als ihr Ideal galt, ansehnlichen Succurs erhielten. Durch die dortigen Verfolgungen seiner Heimat beraubt, war Ascher b. Fesiel (Rojch c. 1250—1327) über Südfrankreich nach Spanien gekommen und hatte sich dort die Stadt Toledo zu bleibendem Aufenthalt erwählt. Ascher b. Fesiel galt in seiner Heimath als die größte Autorität der daselbst noch fortschaffenden tossafistischen Schule; mit seinem Eintritt in die Wirren der Zeit kommt ein neues Element zur Geltung, das bisher den Juden Spaniens wie Südfrankreichs fast fremd war. Denn Ascher ist wohl ein strengfrommer Mann von seltener Selbstlosigkeit, ein großer talmudischer Gelehrter, zugleich aber auch ein Verächter aller anderen Wissenschaften, in denen er, wie wohl manche deutsche Rabbinen jener Zeit, nur Feinde des Glaubens witterte und die er deshalb mit Eifer verfolgte. Als ihn ein Schüler einst mit Bezug hierauf interpellirte, erwiederte er: „Was sollen mir deine Syllogismen? Ich habe den klaren Verstand, soviel wie alle Gelehrten Spaniens, wie er sich aus der Thora und dem Talmud ergibt. Eure profanen Wissenschaften kenne ich nicht. Gott sei Preis und Lob, daß sie mir fremd sind, daß er mich davor bewahrt hat.“ Ascheri's Stärke lag im Talmud, den er beherrschte und dem auch seine ganze Thätigkeit zugewendet war. Außer seinen tossafistischen Glossen fast zu allen Tractaten des Talmuds und biblischen Commentaren, welche letztere jedoch sich nicht erhalten haben, hat Ascheri auch ein umfangreiches Responssenwerk und als seine Hauptarbeit ein Compendium des Talmuds, nach seinem Autor „Ascheri“ gewöhnlich benannt, gearbeitet, das mit Fug und Recht als der Schlußstein der nach der Folge des Talmuds geordneten religiösen Gesetzeskunde gelten kann, und das bei voller Berücksichtigung aller vorherigen, sowie der tossafistischen Arbeiten, meist nach den Decisionen Alfasi's sich richtet. Aber dieser stolze Mann, der von sich rühmte: „Gott sei Dank, so lange ich lebe, giebt es noch Lehre in Israël!“ derselbe Mann war zugleich, wo es diese Lehre selbst galt, sehr demüthig, und

hinterließ in dem Testament an seinen Sohn demselben einen Schatz von ethischen Weisungen, der auch nach einer spätern Zeit als Musterbild vorgeführt werden konnte. Da heißt es unter Anderm: „Nicht wie der Faule sollst du schlafen, stehe mit der Sonne auf und dem Gesang der Vögel . . . Erhebe dich nicht stolz über die Menschen, bleibe lieber der Staub, auf den Alle treten. Rede nicht mit harter Hofsart, bleibe nicht hartnäckig, sondern gottesfürchtig . . . Strebe nicht nach dem eitlen Ruhm, Recht zu haben gegen einen Weisen . . . Bleibe dankbar Jedem, der dir zu deinem Brode geholfen; sei aufrichtig und wahr gegen Jedermann, auch gegen Nichtjuden; grüße Jeden zuerst, ohne Unterschied des Glaubens; erzürne keine fremde Glaubensgenossen . . . Das Gebet ist der innere Gottesdienst: sei andächtig dabei, aber sprich die Worte aus, damit du dich beten hörst.“

In dem Streite nun, der die Gemeinden Spaniens und Südfrankreichs beschäftigte, war Ascher b. Jehiel, wie bemerkt, ein willkommener Bundesgenosse der Frommen, von dem sie einen erheblichen Einfluß auf den noch immer schwankenden Ben Aberet erwarten durften, der aber auch in die Bewegung, welche sich ursprünglich eigentlich nur gegen die rationalistischen Ausschreitungen Einzelner richtete, ein neues, das Studium der Philosophie und der Wissenschaften an sich verdammdendes Element hineinbrachte: „Es ist eine besonders günstige Constellation,“ ruft Abba Mari aus, „daß gerade jetzt die zwei leuchtenden Sterne Ascher b. Jehiel und Salomo b. Aberet in Verbindung getreten sind; aus ihrem gemeinsamen Wirken müssen wunderbare Resultate hervorgehen!“

Der erste Vorschlag, den Ascher in dieser Angelegenheit macht, ist jedoch merkwürdiger Weise ein Vermittelungsversuch. Er schlägt eine Synode vor, auf der die Vertreter beider Richtungen eine zweckmäßige Ausgleichung ihrer Ansichten und Forderungen berathen sollten. Der Vorschlag drang natürlich in diesem Stadium der Bewegung, wo die Gemüther schon erhitzt und gereizt waren, nicht mehr durch. Vielmehr drängte Alles zur Entscheidung, die unausbleiblich schien. Boten zogen durch das Land, die die Gemeinden zur Theilnahme aufforderten und viele in der That auch dazu bewegten; einer der ansehnlichsten provencalischen Männer, der Nasi

Ralonymos b. Todros in Narbonne, wurde gleichfalls für die Sache gewonnen; Abba Mari wurde immer herausfordernder und veranstaltete sogar in der Synagoge zu Montpellier eine Demonstration. Schließlich konnte der greise Ben Aberet, der noch bis zum letzten Augenblick in einem Schreiben an Jakob b. Machir seine Verehrung und Liebe zu Maimuni und dessen Familie betont hatte, sich dem von allen Seiten auf ihn eindringenden Ansturm der Parteigenossen nicht mehr erwehren. Ohne die Zustimmung der provencalischen Rabbinen abzuwarten, sprach er an einem Sabbat des Jahres 1305 in der Synagoge zu Barcelona den Bann über das Studium der Physik und Metaphysik aus griechischen Werken, sowohl in der Ursprache wie in den Uebersetzungen, vor dem fünfundzwanzigsten Lebensjahr aus. Nur das Studium der Medizin war von diesem strengen, auf 50 Jahre erlassenen Bann ausgeschlossen, dessen Consequenz sich also nicht nur auf die Schriften eines Abbamare und Levi b. Abraham, sondern auch auf die philosophischen Werke von Maimuni bezog. Dieser Bannspruch wurde mit einer feierlichen Ermahnung an die Gemeinden Spaniens, Frankreichs und Deutschlands gesandt, hatte aber nicht den gewünschten Erfolg. Die Gegenpartei in Montpellier selbst hatte schon irgendwie von diesem entscheidenden Streich Wind bekommen und wußte denselben geschickt zu pariren, indem sie allgemein verbreitete, daß der Bann sich vornehmlich gegen Maimuni richte, und zugleich die Erlaubniß der Behörde erwirkte, einen Gegenbann aussprechen zu dürfen, die sie auch erhielt. Dieser Bann sollte alle Diejenigen treffen, welche aus religiösen Bedenken ihre Söhne vom Studium der Wissenschaften zurückhielten, oder gegen Maimuni sich unehrerbietig äußerten und einen religiösen Schriftsteller wegen seines philosophischen Gedankenganges verketzern wollten.

So standen sich die beiden Parteien mit Bann und Gegenbann feindselig gegenüber und suchten natürlich, jede für ihre Richtung, Anhänger zu werben. Immer stürmischer und leidenschaftlicher wird der Briefwechsel, besonders zwischen Barcelona und Montpellier; Ascher b. Jehiel erklärt sogar aus Toledo, daß ihm der Bann noch nicht weit genug gehe, denn seiner persönlichen Ueberzeugung nach sei auch die Festsetzung einer Altersgrenze für

das Studium der Philosophie nun entschieden unstatthaft und die Beschäftigung mit den „profanen Wissenschaften“ überhaupt und für jedes Alter zu verbieten. Dagegen erklärt ein junger Dichter, von dem noch zu sprechen sein wird, Jedaja Penini, in einer glänzenden Vertheidigungsschrift sich unbedingt für die philosophische Richtung, und sein begeistertes, apologetisches Sendschreiben scheint in den Gemeinden Südfrankreichs einen tiefen Eindruck hervorgebracht zu haben. „Wir können die Wissenschaft nicht aufgeben,“ ruft der junge Poet erregt aus, „sie ist unser Lebensodem. Selbst wenn Josua aufträte und sie uns verböte, könnten wir ihm nicht Folge leisten. Denn wir haben einen Gewährsmann, welcher euch Alle überwiegt, Maimuni, der sie uns empfohlen und eingeschärft hat. Ja, wir sind bereit, unser und unserer Kinder Leben und Vermögen für sie einzusetzen!“

Mitten in diesen Streit der Parteien brach aber plötzlich wie ein Blitzstrahl ein Ereigniß von Außen, das den Kampf im Innern rasch seinem Ende zuführte: die von Philipp IV. angeordnete Vertreibung der Juden aus Frankreich. Im Jahre 1306 mußten sie das schöne Land verlassen. Abba Mari ging nach Arles, dann nach Perpignan — aber von einer Wiederaufnahme des Streits ist fürder nicht mehr die Rede, zumal da vier Jahre später auch Salomo b. Aberet starb.

Wenn man den Ausgang eines Streits nach seinen Folgen beurtheilen darf, so muß man sagen, daß die talmudische Richtung, die fortan das Uebergewicht behauptete, den Sieg davongetragen hat. Die Neigung zu philosophischen Studien schwand immer mehr; nur noch ein letztes Aufflackern des alten Geistes ist in Spanien wahrzunehmen. Dann wird es auch dort still und finster. In den anderen Ländern der Diaspora hat schon vorher der Kampf ausgetobt, wie im Orient und in Italien, oder er war gar nicht hingedrungen, wie nach Nordfrankreich, Deutschland und den slavischen Landen, soweit diese für jene Periode überhaupt in Betracht kommen können.

Die einzelnen Stadien des Kampfes glichen einander fast überall, und zu derselben Zeit, wo in Spanien und Südfrankreich gegen die Philosophie und deren Vertreter, im letzten Grunde hauptsächlich gegen die Richtung Maimuni's, gekämpft wurde, agitirte auch im Orient ein Bote der deutschen Talmudlehrer Salomo Petit

mit einem Sendschreiben gegen den „Moreh“, und auch dort ging man darauf ein, den Bann über alle Diejenigen auszusprechen, welche sich mit diesen Studien beschäftigen würden.

Die Bewegung im Orient wurde aber vorzugsweise in den Gemeinden selbst durch den Enkel Maimuni's, sowie durch den Erilarchen von Damaskus, Jischai b. Chiskija und durch die Unterstützung von spanischen und italienischen Gelehrten in ihrem Lauf und ihrer fernern Entwicklung gehemmt. Von den Italienern tritt vor Allem Hillel b. Samuel (1250) als der erste Vertreter der philosophischen Ideen, die er aus Spanien mitgebracht, in Italien auf, wo mit dem 13. Jahrhundert ein frischeres geistiges Leben sich zu entfalten begonnen. Er ist ein begeisterter Verehrer Maimuni's, und seine Erklärung der 25 Vorfragen im zweiten Theil des „Moreh“ legitimirt ihn als den gläubigen Philosophen, der die Tradition mit der Wissenschaft gern in Einklang bringen möchte. Außerdem ist er Arzt und medizinischer Schriftsteller, der die Chirurgie des Bruno di Lungoburgo und andere Werke, so das Buch „de causis“, ferner Schriften von Thomas v. Aquino und Egidio delle Colonne aus dem Lateinischen ins Hebräische übertrug. Seine Bedeutung als philosophischer Forscher, der zuerst eine nähere Berührung mit christlichen Quellen zeigt und auch zuerst ein philosophisches Werk aus dem Lateinischen in das Italienische übertragen hat, sowie als Vorkämpfer der maimunischen Ideen ist aber erst in neuerer Zeit gewürdigt worden, seit sein Hauptwerk „Tagmule Hanefesch (Die gegenseitige Vergeltung), über die menschliche Seele und die Vergeltung, genauer bekannt geworden. Dasselbe zerfällt in zwei Theile, deren erster von der Existenz und dem Wesen der Seele handelt, während der zweite Belohnung und Strafe im Jenseits, Paradies und Hölle nach der philosophischen Zeitauffassung als Symbole für Ideen bespricht.

Von besonderm Interesse für die Art des Kampfes zwischen Philosophie und Herkommen ist sein Briefwechsel mit dem päpstlichen Leibarzt Maestro Isak Gajo und dem gleichfalls in Rom lebenden jüdischen Philosophen Serachja b. Isak b. Schealtiel aus Barcelona, der auch erst neuerdings bekannt geworden ist. Dieser Letztere ist ein genauer Kenner der aristotelischen Philosophie und ein

entschiedener Vorkämpfer der rationalistischen Richtung, der keinen Pakt mit der Haggada schließen will. Seine eregetischen Schriften — leider sind nur die Commentare zu „Hiob“ und den „Sprüchen“ noch erhalten — huldigen jener entschieden freisinnigen Richtung, welche die Wunder der Bibel auf natürliche Vorgänge zurückzuführen bemüht war. Darob geräth er mit dem frommen Hillel in gelehrten Disput. Wenn dieser die freie Forschung mit dem Wunderglauben in irgend eine Verbindung bringen will, ruft ihm Serachja ironisch zu: So kehre doch zurück ins Land der Väter; hülle dich in den Gebetmantel, lies die mystischen Schriften „Sefer Jezirah“, „Schiur Komah“ u. dgl. und verwirf die Werke der Naturwissenschaft und der Philosophie!

Solcher Spott traf Hillel um so schwerer, als er den Angreifern Maimuni's gegenüber ohnedies schon einen schwierigen Stand hatte. Er richtete deshalb ein Sendschreiben an einen andern angesehenen Mann, den er für die maimunische Richtung gewinnen wollte, und an David Maimuni, dem er eine Synode vorschlägt, auf welcher die angesehensten Gelehrten des Morgenlands eine Disputation mit den Gegnern der Philosophie veranstalten sollten. Auch dieser Vorschlag fand, wie alle Vermittelungsvorschläge in diesem erbitterten Streit, keinen Anklang, sondern wie im Occident, so verlief auch im Orient der Kampf mit Bann und Gegenbann; nur daß dort die maimunische Partei das entschiedene Uebergewicht hatte und auch in der Folge behielt.

In Italien selbst scheint der Streit nicht über literarische Dispute, wie die erwähnten, hinausgegangen zu sein. Das religiöse wie das wissenschaftliche Leben waren dort noch nicht zu solcher Blüthe gelangt, um einen lebhaften Meinungsaustrausch oder gar einen Kampf hervorzurufen. Außer jenen beiden genannten Philosophen Hillel und Serachja sind nur noch einige Uebersetzer in Italien thätig, deren Namen im Zusammenhang mit verwandten Bestrebungen noch zu nennen sein wird.

Das Talmudstudium in Italien war zu jener Zeit durch Jesaja de Mali aus Trani, den Aeltern (1250), vertreten, dessen toffasistische Glossen und Novellen zu verschiedenen Traktaten des Talmuds ihn als hervorragenden Gesetzesforscher erkennen lassen. Er ist für Italien so maßgebend wie die ersten Talmudlehrer der Diaspora. Zugleich ist er einer der fruchtbarsten talmudischen

Schriftsteller des Mittelalters, der sein Stoffgebiet mit seltener Klarheit beherrscht, jeden Autoritätsglauben vermeidet, ein feines Verständniß für Textkritik an den Tag legt und auch den Wissenschaften nicht abhold ist. Ihm oder seinem gleichnamigen Enkel werden auch verschiedene exegetische Commentare zum Buch der „Richter,“ „Samuel,“ „Hiob,“ den „Sprüchen“ zugeschrieben, die als die erste italienisch-jüdische Bibelerklärung bekannt geworden sind. Es zeigt sich darin das Bemühen, Raschi nachzuahmen, den Beide besonders hochstellen und mehr als alle französischen und spanischen Gelehrten, die sie übrigens genau kennen, verehren. Ein jüngerer Zeitgenosse des letztern Mannes ist Zidkijah b. Abraham, der gleichfalls in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Rom lebte, und dessen talmudisches Compendium über Ritualgesetze „Schibbole Haleketh“ (Aufgelesene Lehren) zum Theil gedruckt und in ein späteres, anonymes Werk „Tanjah“ (Es ist gelehrt worden) übergegangen ist. Bedeutender als dieses vielbenutzte Werk ist aber wohl das „Sefer Haterumoth“ (Buch der Hebe) von Samuel b. Isak, genannt Hafardi, da er aus Sardinien stammte, der ein Schüler Nachmani's war und in dessen Geiste einen Codex über das gesammte talmudische Civilrecht abfaßte, der unter den systematischen Werken über den Talmud einen ansehnlichen Rang einnimmt und die Grundlage für spätere zu großem Ansehen gelangte Codices geworden ist.

Ein viertes Compendium, etwa aus derselben Epoche herrührend, verdient deshalb noch besondere Erwähnung, weil man mit Recht in ihm die „erste jüdische Postille“ entdeckt hat. Es ist das Buch „Hata dir“ (der Beständige) von Moise b. Jekutiel de Rossi aus Rom (1380), ein Compendium des Ceremonialgesetzes, das aber auch „Morallehren, Homilien, philosophische Untersuchungen, sowie auf die Pflege der Gesundheit Bezügliches, z. B. die für den Aderlaß geeigneten Tage, daneben auch dem Geiste der Zeit gemäß Astronomisches, Astrologisches, Wetterprophezeihungen u. s. w. enthält.“ Mit aufgenommen in diese Postille ist auch noch eine andere Moralschrift von einem Arzt Achitub in Palermo, „der Korb“ benannt. „Die der Schrift zu Grunde liegende Idee, an Dante's göttliche Comödie erinnernd, ist nicht übel erfunden,

die Ausführung jedoch ist dürftig und mangelhaft.“ Auch der Bruder des Zidkijah b. Abraham, Benjamin b. Abraham (1300) aus der Familie der Anavim (degli Mansi) war ein fruchtbarer Autor, von dem außer religiösen Liedern ein moralisches Lehrgedicht „Scha'are Ez Hachajjim“ (die Pforten des Lebensbaumes) — aus 63 Strophen bestehend, deren jede mit dem Worte Chajjim (Leben) schließt und deren jede eine Tugend oder ein Laster besingt — sowie das Buch „Massah Gej Chisajjon“ (Weisagung über das Thal der Offenbarung), eine der besten satyrischen Schriften des Mittelalters, herrührt. Ein gleichnamiger Autor, Benjamin b. Jehuda aus derselben Familie in Rom war als Erklärer der Bibel von Bedeutung. Seine Commentare zu den Hagiographen sind ausschließlich auf den Wortverstand und einfachen Sinn gerichtet im Gegensatz zu den exegetischen Arbeiten der Zeitgenossen, die alle einen fast ausschließlich homiletischen Charakter an sich tragen. Benjamin (Bozeco) wird zugleich von Zeitgenossen als „der Vater aller Gelehrten auf dem Gebiet der Mathematik“ gepriesen. In Rom lebte auch in derselben Zeit Zechiel b. Jekuthiel, gleichfalls der Familie der Anavim angehörend, der Verfasser eines trefflichen Sittenbuchs, „Ma'alothe Hamiddoth“ (die Vorzüge der Eigenschaften), der die Lehren der Moral durch Belege aus dem haggadischen Schriftthum geschickt zu stützen verstanden hat. Seine Darstellung ist „warm, lebendig und durch zahlreiche Kernsprüche belebt.“ Als das wichtigste Capitel seiner Ethik gilt ihm das von der „guten Lebensart“.

Ueber den Kreis talmudischer Studien einerseits, sowie der Uebersetzthätigkeit und rationalistischen Bibelerklärung, wie sie sich in Jakob b. Abbamare am Deutlichsten ausprägt, andererseits, ist das geistige Leben in Italien zu jener Zeit kaum hinausgegangen. Das Ende des dreizehnten und der Beginn des vierzehnten Jahrhunderts weist hier wie in ganz Europa ein allgemeines Erschlaffen der Kräfte auf, die der lange Kampf ermüdet, eine geistige Apathie, die der gesteigerten Lebhaftigkeit, welche der Kampf jahrzehntelang hervorgerufen, nothwendig folgen mußte, und die allwärts den Boden urbar machte für jene Strömung, die gleichfalls schon seit einem Jahrhundert aus ihrem engen Bett hervorgetreten und weite Gebiete

überschwemmt hatte, die auch stets, wo die Geister von hohem Flug in die Regionen des Denkens ermattet zurückkehren, sich dienstwillig einstellt, um sie aus der Höhe des Gedankens in die Tiefe des Gefühls zu führen — für die Mystik!

Die Kabbalah.

Verfolgt man den Lauf jenes mächtigen Stromes, der die Geheimlehre mit sich führt, bis zu seinen Urquellen, so gelangt man zu den zwei Abschnitten der Bibel, die von der Welterschöpfung und von der Majestät Gottes erzählen. Beide erheben sich aus dem Rahmen der Gesetz und Geschichte lehrenden Bibel zum Ursprung der Dinge selber. Beide wurden daher, da in Alexandrien griechische Philosophie, chaldäischer oder ägyptischer Aberglaube und jüdische Theologie sich begegnet hatten, Gegenstand der Speculation, und sind es in Palästina, wo die Essäer ihre Geheimlehre hatten, wie auch in Babylon geblieben, als die Gedankenarbeit des Talmuds abgeschlossen und eine neue Strömung in das Bett der jüdischen Literatur einmündete. Damals entstand das die kosmogonische Philosophie im Judenthum zu einem System ausbildende „Sefer Jezirah“, in welchem das Geheimniß der Weltordnung in Zahlen und Buchstaben dargelegt wird.

Dieses Buch wurde die Grundlage einer ganzen Literatur. In jüngeren Midraschim, pseudepigraphischen Schriften und zahlreichen Commentaren zum „Sefer Jezirah“ wurden die Ideen desselben weiter ausgeführt, erläutert und vergrößert. In vielen dieser Schriften treten schon zur Theosophie der Aberglaube, die Chiro-mantie, Magie und Dämonologie, die sogar auch im Talmud eine Stütze gefunden, hinzu. Diese Art mystischer Theosophie hatte stets ihre Anhänger und Fortbildner. Auch bedeutende Denker, wie Salomo Gabirol wendeten sich ihr zuweilen zu, und die beschauliche Frömmigkeit eines Bachja ibn Pakuda, eines Jehuda Halevi, wie der astrologische Aberglaube eines Ibn Esra gaben ihr neue Nahrung. Nur Maimuni steht ihr gänzlich fern und entschieden feindlich gegenüber. Der mystischen Versenkung in kosmogonische und theosophische Theorieen, dem astrologischen Treiben und Spielen

mit Zahlen, der frommen Beschaulichkeit gegenüber, die alle im Neuplatonismus ihre Stütze fanden, brachte er das analytische System reinen Denkens zur Geltung im Judenthum, das aber freilich von seinen Jüngern zu einem flachen Rationalismus verwässert wurde.

Als ein scharfer Gegensatz zu diesem verflachenden Rationalismus, der die Gestalten der Bibel zu philosophischen Schemen und leeren Abstractionen verflüchtigte, trat nun die Mystik von Neuem hervor. Nicht durch alle Jahrhunderte läßt sich die Strömung verfolgen. Von ihrem Ursprung aus bis zu dem Zeitalter Maimuni's hüllt sie sich in tiefes Dunkel; erst am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts tritt sie wieder sichtbar hervor, um immer stärker zum mächtigen Strome anzuschwellen, der bald alle Gefilde der Literatur überfluthet und dort die größten Verheerungen anrichtet. Wie überall, so trat sie auch innerhalb des Judenthums das Erbe einer großen Zeit an und bildete den Grundzug einer Epoche, in der die Bildung gesunken, der Geist ermattet war. Einer solchen Zeit mußte die Mystik als die scharfe Reaction gegen die einseitige philosophische Verstandesrichtung willkommen sein. Daher erklärt sich die in analogen Erscheinungen auch in der christlichen Welt des dreizehnten Jahrhunderts genau mit denselben Symptomen auftretende Macht der Mystik. Ob aber alle diese Richtungen denselben Ursprung haben oder verschiedenen Quellen entspringen, ist ein bis jetzt noch ungelöstes Räthsel. Die Einen schreiben der orientalischen Theosophie, die Anderen dem Parsismus, die Dritten den Chaldäern und Griechen maßgebenden Einfluß auf die Entwicklung der Geheimlehre zu. Einige glauben ihre Wiege in Aegypten zu finden, Andere setzen sie gar in das patriarchalische Zeitalter und lassen sie neben der mosaischen Tradition als eine thatsächliche Geheimlehre auf dem Wege mündlicher Vererbung eingehergehen. Allen diesen Meinungen fehlt aber ausreichende historische Begründung, und so hat es keine bis jetzt vermocht, den Ursprung der Geheimlehre, Kabbalah, zu erklären, die auf einmal als eine geistige Macht in die Erscheinung trat. Und zwar war es die Provence, wo sich im Gegensatz zu der christlichen Scholastik, die die Glaubenslehren begrifflich entwickelte und zu begründen versuchte, gleichzeitig auch in der Kirche eine Richtung ausbildete,

welche alles Gewicht auf den unmittelbaren Glauben und die im Glauben und der Liebe erlebte Gottesgemeinschaft des Individuums legte, und wo auch innerhalb des Judenthums zuerst von einer Geheimlehre der Kabbalah die Rede ist, die über die Mystik der gaonäischen Periode, welche selbst dem „Buch der Schöpfung“ noch eine rationalistische Unterlage zu geben wußte, weit hinausgeht und von dieser streng zu sondern ist.

Abraham b. David, der streitfertige und gelehrte Rabbi von Nîmes, namentlich aber sein Sohn, der blinde Isak, werden als die ersten Träger oder Neubegründer jener Lehre aufgeführt. Als Lehrer des Abraham b. David wird ein Jakob Nasir aus dem zwölften Jahrhundert genannt, und von da aus spinnt sich der Faden der mystischen Tradition bis zu dem Propheten Elia und dem Erzvater Abraham hinauf. Der blinde Isak wird schon im nächsten Jahrhundert als der Urheber der Kabbalah gefeiert, die zunächst das Bedürfniß, die antropomorphistische Haggada buchstäblich und doch annehmbar zu deuten, hervorgerufen zu haben scheint. Seine Lehre wird als „tief und rein“ gerühmt; er hat das Zahlensystem der Sefirot, wie es uns zuerst im Sefer Jezirah entgegengetreten, weiter ausgebildet und die Idee des Metempsychose verkündet. Als seine beiden vornehmsten Jünger und als die Träger der kabbalistischen Lehre im ersten nachmaimunischen Jahrhundert gelten Esra und Asriel, die auch wohl nur für eine Person gehalten und dann wieder als Lehrer Nachman's in der Kabbalah ausgegeben werden. Einem dieser Beiden wird ein Commentar über die zehn Sefirot beigelegt, der zuerst die kabbalistischen Ideen in einer gewissen systematischen Abrundung zusammenfaßt.

Die Hauptlehren der Kabbalah sind nach ihm die Begriffe vom En Sof (Unendlichem) und den Sefirot, die beide vordem in dieser Auffassung dem jüdischen Schriftthum fremd waren. Der erste dieser Begriffe, der aus dem Neuplatonismus herübergeholt ist, setzt, obwohl die negative Attribution stark betont wird, doch die drei Eigenschaften der absoluten Vollkommenheit, All-Einheit und Unveränderlichkeit voraus, deren mittelste, daß Nichts außer Gott sei, d. h. Alles in ihm, zu der Schlußfolgerung führt, daß also nothwendig auch die Welt in ihm sein müsse. Da aber die Welt

einerseits mangelhaft, andererseits nach einem von Vernunft geleiteten schöpferischen Willen geordnet ist, so kann sie der En Sof nicht unmittelbar geschaffen haben. Es müssen vielmehr, auch nach der von Gabirol ausgeführten neuplatonischen Idee, intelligible Substanzen zwischen Gott und der Welt angenommen werden — die Sefiroth, Mittelwesen zwischen dem vollkommenen Gotte und der unvollkommenen Welt, die durch Emanation aus dem En Sof sich abgefordert haben. Die Zahl dieser Sefiroth ist bei Asriel und auch in der spätern Kabbalah zehn; ihre Namen werden aber verschieden angegeben. Die Deutung derselben verliert sich schon in die Untiefen der Kabbalah, in die ihr das Auge der Forschung nicht folgen kann. Merkwürdiger Weise schließt sie mit ihrer sinnlichen Gluth genau wie die christliche Mystik sich an das „Hohe Lied“ an, das ihr als Folie dient, um die abenteuerlichsten Deutungen daran zu knüpfen.

Neben dieser kabbalistischen geht aber auch noch eine andere mystische Strömung, ähnlich wie die beiden Strömungen eines Flusses im Frühjahr, durch die jüdische Literatur jener Epoche, die man eher als eine Fortsetzung der gaonäischen Geheimlehre ansehen könnte, und die in Deutschland ihre Heimat, in den Leiden und Verfolgungen der Juden in jenem Lande aber ihren Ursprung haben mag.

Noch lebten in Deutschland, in Böhmen und Oesterreich die letzten Tassafisten oder deren Schüler und das Talmudstudium hatte in jenen Ländern eifrige Pfleger und Förderer. Die trübe politische und sociale Lage der Juden in Deutschland gestattete ihnen aber nicht, im Geiste ihrer Brüder in den romanischen Ländern zu forschen und zu lehren. Vielmehr suchten sie in der rigorosesten Strenge und in der Versenkung in das Gotteswort den einzigen Trost. Die religiöse Strenge der deutschen Juden wurde sprichwörtlich in der Diaspora, und diese wurden den minder frommen Glaubensgenossen Spaniens und der Provence oft als Muster aufgestellt. Die tiefe Versenkung in den Geist der Vorzeit förderte aber andererseits auch wieder eine mystische Richtung zu Tage, die mit analogen Erscheinungen innerhalb der christlichen Kirche eine auffallende Verwandtschaft zeigt, so daß die Ansicht berechtigt ist: Die Geistesrichtungen der Bekenner beider Religionen seien vielleicht

niemals verwandter und beziehungsreicher gewesen, als im dreizehnten Jahrhundert, in welchem sie im Leben sich am Feindseligsten gegenüber gestanden und durch die tiefste Kluft von einander geschieden waren.

Diese Wahlverwandtschaft tritt in der Erscheinung und den Ansichten eines von der Sage mit besonderer Geschäftigkeit verherrlichten Mannes hervor, des Jehuda Hachasid (der Fromme), der gegen Ende des zwölften und Anfangs des dreizehnten Jahrhunderts in Regensburg lebte. Er hat das Gebiet der mystischen Theosophie in Deutschland wahrscheinlich zuerst in eine Bahn gelenkt, die ziemlich verschieden von derjenigen war, welche die Kabbalah in Spanien einschlug. Seine mystische Richtung entsprang nicht aus Opposition gegen die Philosophie, welche ja den deutschen Juden fast fremd war, sondern aus dem Schmerz des Lebens und aus dem Leid der Zeiten. So bildete Jehuda der Fromme sich eine eigene Lebensanschauung, der man sogar eine gewissermaßen oppositionelle Richtung gegen das vorwiegende Talmudstudium kaum wird absprechen können. „Einem Ideal der Erkenntniß und der Frömmigkeit hingegeben, schritt sein Leben und sein Denken über seine Zeitgenossen hinweg.“ Seine Aussprüche und Lehrmeinungen wurden später gesammelt und unter seinem Namen herausgegeben; wieviel von der ursprünglichen Fassung dabei verloren gegangen, ist kaum noch zu ermitteln. Sicher aber sind jene Ansichten, die den Grundstock seiner Weltanschauung bilden, verschieden von denen der Zeitgenossen gewesen, deren übereifriges Talmudstudium er zu tadeln wagt, und von denen er sich in manchen Dingen, die auch in das Gebiet der religiösen Praxis hineinragen, entschieden trennt. Ueber die auf halachische Quellen sich stützende Rigorosität stellt er die Liebe zu Gott und das Versenken in seine heiligen Geheimnisse — die „Gottesminne der christlichen Mystik“ — die ungleich wichtiger seien, als die praktische Frömmigkeit. „Das Edle in dem Menschlichen, das Höchste in dem israelitischen Thun zur Geltung zu bringen, in den Andeutungen der heiligen Bücher die innerste Wahrheit aufzufinden“, das wird als Ziel seines tiefen und reinen Geistes bezeichnet, in dem „Dichterisches, Sittliches und Göttliches“ in einander verschmolzen erscheinen. Von seinen

Schriften, die, wie gesagt, nur noch in Trümmern erhalten sind, werden hauptsächlich genannt das „Sefer Hakabod“ (Buch von der himmlischen Glorie) und vor Allem das später sehr hochgehaltene „Sefer Hachassidim“ (Buch der Frommen). „Erhabenes und Kleinliches, Schönes und Abstoßendes liegen hier neben- und untereinander, Edelsteine, die unvergänglichen Glanz ausstrahlen, sind unter Gerölle verschüttet, Goldkörner unter Schlacken und Sand verstreut, duftende Blumen sprießen aus Schutt und Moder auf, das Bild frischestens Lebens neben dem der Verwesung und des Todes.“ Der Grundzug des Buchs aber ist die Liebe zu Gott und den Menschen. Und darum führt es mit Recht den Titel des „Buches der Frommen.“ Sein Begründer — denn als solcher darf Jehuda Hachasid unbedingt angesehen werden — ist von dieser Liebe selbst so schwärmerisch erfaßt und durchdrungen, daß er sie für alle Beziehungen des Lebens und des Glaubens geltend macht. So ist der Eindruck seines Werks ein seltsamer: neben den zartesten Tönen reiner Liebe und edler Menschlichkeit erklingen die dumpfen Laute des tiefsten Aberglaubens und einer weltverweifelnden Mystik, der Jehuda Hachasid mit Leib und Seele angehört. Eine Versöhnung zwischen diesen himmelweit auseinandergehenden Richtungen bietet allein die ethische Weltanschauung des Mannes. Für das Verhalten des Menschen zu Gott wie zu seinen Nebenmenschen, des Juden zu den Christen, der Kinder und Eltern gegeneinander, bietet das „Buch der Frommen“ Anweisungen lauterster Sittlichkeit und Idealität, von denen nur einige wenige zur Charakteristik des Werks herausgehoben seien:

„Auch der Frömmste hat keinen Anspruch auf göttliche Belohnung, und lebte er tausende von Jahren, er kann auch nicht die kleinste der vielen Wohlthaten vergelten, die ihm Gott erzeigt. Darum diene Niemand seinem Schöpfer wegen des zu erhoffenden Paradieses, sondern aus reiner Liebe zu ihm und zu seinem Gebote. — Täusche Niemanden absichtlich durch deine Handlungen, auch keinen Nichtjuden; sei nicht zänkisch gegen die Leute, weiß Glaubens sie auch seien. Handele ehrlich in deinem Geschäfte. — Man soll Niemandem Unrecht thun, auch nicht anderen Glaubensgenossen. In dem Verkehr mit Nichtjuden befließige dich derselben Redlichkeit als mit Juden; mache den Nichtjuden auf seinen Irrthum aufmerksam und besser, du lebst von Almosen, als daß du zur Schmach des Judenthums und des jüdischen Namens mit fremdem Gelde davonläufst. Uebrigens richtet sich das Verhalten der Juden an den meisten

Orten nach dem der Christen. Sind diese in einer Stadt unsittlich, so sind es auch die Juden daselbst. — An dem Geld von Leuten, die die Münzen beschneiden, Wuchergeschäfte machen, unredlich Maß und Gewicht führen und im Handel nicht ehrlich sind, hastet kein Segen; ihre Kinder und Helfershelfer kommen an den Bettelstab. — Wer Erbarmen hat mit den Menschen, dessen erbarmet sich Gott. — Der größte Fehler ist Undankbarkeit; sie ist auch gegen das Thier nicht gestattet. — Sprich nicht: „Ich werde das Böse vergelten!“ Hoffe auf Gott, und er wird dir helfen. — Neid und Haß thue ab von dir; sei still, wenn man dich schmähet. — Wenn deine Frau dich kränkt und du sie hassst, so bitte Gott, nicht daß er dir eine andere gebe, sondern daß er diese in Liebe dir zuwende. — Die Alten haben Werke verfaßt, aber ihre Namen nicht an die Spitze geschrieben; sie wollten den Genuß ihres Thuns nicht in diesem irdischen Leben haben. — Wer sich durch Fasten kasteit, sündigt. Hätte Gott am Fasten Gefallen, so würde er es verlangt haben. Man soll nur in derjenigen Sprache beten, die man versteht. Das Gebet erfordert Andacht, die ohne Verständniß dessen, was man betet, nicht möglich ist. — Von Frommen, die Gutes gethan, sie seien Juden oder Christen, soll man sagen: Sie seien zum Guten gedacht! — Eine unrichtige Aeußerung eines frommen Mannes soll man nicht verbreiten, denn es heißt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, und man wünscht die eigenen Irrthümer auch nicht verbreitet zu sehen. — Am Tage des jüngsten Gerichtes werden die zusammen sein, die ihren Verdiensten nach zusammengehören. Es trauert aber dann der Vater nicht über den abwesenden Sohn, weil die Freuden des Paradieses und die Wonnen an dem Abglanz der Gottheit allen Schmerz überwinden.“

So mündete die Ethik Jehuda des Frommen in den Hafen der Mystik ein. Aber sind auch seine Ideale wie seine Werke nur in Trümmern geblieben, so hat seine Richtung doch in den Schülern und Nachfolgern nach der ethischen Seite hin, leider allerdings auch nach der mystischen, weitere Ausbildung erhalten. Dagegen gelangten die Keime jener leisen und schüchternen Opposition, die in seiner Weltanschauung gegen die ausschließlich halachische Zeitrichtung kaum zu verkennen ist, nicht zur Reife.

Ein Tropfen philosophischen Oels hätte vielleicht diese schüchterne Opposition zur hellen Flamme angefaßt; aber auch dieser Tropfen fehlte den deutschen Juden jener Zeit, die in der Sorge um das Leben, dessen sie jeder neue Tag zu berauben drohte, das Studium der Wissenschaften vernachlässigen mußten. Als dann vielleicht die dunkle Kunde von einer geistigen Bewegung in den südlichen Ländern und von dem daran sich knüpfenden Streit für und gegen Maimuni zu ihnen gedrungen, da wurde diese Vernach-

läufigung der Wissenschaften geradezu gelehrt und als Gebot, als verdienstliche That gepriesen. Nur allein in der Wissenschaft des Talmuds leisteten sie Bedeutendes, wenn auch nichts Schöpferisches. Von den Schülern Jehuda, des Chassid, ist in erster Reihe als der Hauptvertreter jenes mystischen Chassidismus Eleasar b. Jehuda in Worms (1230), bekannt unter dem Namen seines halachisch-ethischen Werkes „Rokeach“, zu nennen. Er war Talmudist und Mystiker, Bußdichter und moralistischer Autor, studirte Astronomie und schrieb Commentare zu biblischen Büchern, zu Gebeten und zu dem unvermeidlichen „Sefer Jezirah“. Ihm waren jedoch die hervorragenden Denker der spanisch-arabischen Schule, wie Saadja, Ibn Esra u. a. nicht fremd. In seinen Werken, die sich fast über alle Wissensgebiete erstrecken, mischen sich Engellehre und Midrasch, Philosophie und Kabbalah, Aberglaube und Ethik bunt durcheinander. Dagegen sind seine Bußlieder — etwa sechzig an der Zahl — einfach und schlicht, ohne alle mystische Zuthaten. Als seine bekanntesten Hauptwerke gelten der „Rokeach“ (nach dem Zahlenwerth seines Namens), sowie eine Schrift gegen die jüdischen Antropomorphisten „Scha'are Hasod Hajjichud we-Haëmunah“ (Pforten des Geheimnisses der Einheit und des Glaubens), in der die Geistigkeit des Gottesbegriffes, nach Saadja's Auffassung, scharf betont und der Glaube Jener, welche die Haggada buchstäblich nehmen, verleugnet wird. Zu einer klaren Stellung dieser Haggada gegenüber kann freilich auch er nicht gelangen. Und seine Vorstellungen von dem himmlischen Gottesthron mit seinen Engelschaaren stehen kaum auf der Höhe der damaligen jüdisch-philosophischen Schule Spaniens. Er füllt die ganze Welt mit Engeln aus, giebt jedem Menschen einen Schutzengel oder Schicksalsengel und sucht in dem Wort der Schrift einen versteckten „innern Sinn“, welcher den phantastischen Gespinnsten der Zeit natürlich freien Spielraum eröffnet. Seine wissenschaftliche Anschauung vom Weltgebäude stützt sich auf die Kosmogonie der „Boraitha Eleasar's“, die mit der Buchstaben- und Zahlenerese zu einer abenteuerlichen Kosmographie ausgebildet wird. Ueberdies erscheint wohl er als der Erste, der die mystische Zahlenspielerei in seinem großem Werk „Sode Raze“ über die Geheimnisse

der Kabbalah, in ihrem äußersten Umfang zur Anwendung bringt, nämlich: die Buchstaben der Gottesnamen und Schriftverse zu versetzen, sie in Zahlzeichen zu übertragen oder als Abkürzungen bedeutungsvoller Wörter zu behandeln (Ziruf, Gematria, Notarikon), ein Spiel, das die spätere Kabbalah stark für ihre Zwecke ausgebeutet hat.

Was ihn aber wiederum über viele Zeitgenossen erhebt, ist seine ethische Weltanschauung. Die Liebe zu Gott und die Demuth sind die Leitsterne seines Lebens, die Liebe zu dem Menschen und die Tugend sind seine höchsten Ideale. Alle Tugenden aber, Demuth und Frömmigkeit, Buße und Keuschheit, Redlichkeit und Treue, sind ihm nur Ausstrahlungen des Gottesbewußtseins, die er nach einem edlen Muster, nach Bachja's „Herzespflichten“, in allen seinen Schriften anpreist und als Ideale reiner Gesinnung vorführt. Zu anderen Zeiten und in günstigeren Verhältnissen hätte dieser Mann unzweifelhaft eine außerordentliche Wirksamkeit entfalten und Bedeutendes schaffen können. Sein Einfluß auf die Zeitgenossen war ein nicht gewöhnlicher und seine Richtung wurde von minder begabten aber gleich eifrigen Schülern Eleasar's im Sinne des Lehrers fortgebildet. Einer dieser Jünger, Menahem aus Aquileja, hat vielleicht die Verbindung zwischen der deutschen Mystik, der jedoch der En Sof und die zehn Sefirot noch unbekannt gewesen, und der spanisch-provenzalischen Kabbalah, der wiederum das Zahlenspiel fremd geblieben, durch verschiedene seiner Schriften hergestellt, vornehmlich wohl durch einen Commentar zu den zehn Sefirot und durch ein dieselbe Materie erörterndes Werk „Kether Schem tob“ (die Krone des guten Namens). Indes huldigten nicht alle Schüler Jehuda des Frommen und Eleasar b. Jakob's die man als die Väter der deutschen Mystik ansehen kann, der in ihren Schriften vorgezeichneten Bahn. Ja es scheint, daß schon den jüngeren Zeitgenossen und Schülern eine Ahnung der Gefahr aufgestiegen sei, die diese Gottessehnsucht und Demuth in ihrer verhüllten Opposition gegen die traditionelle Lehre heraufbeschwören könnten. Zum Mindesten einer derselben, Moje b. Chisdaï aus Tachau, daher auch Moje Taku, von dem außer Gutachten, Talmudcommentaren und rituellen Erläuterungen auch

eine Schrift über religionsphilosophische Fragen erschienen ist, polemisiert entschieden gegen die Richtung Jehuda's, freilich ebenso scharf gegen die Vertreter der Philosophie, gegen Saadja, Maimuni, Ibn Esra. Er will die haggadischen Aussprüche über Gott buchstäblich aufrecht erhalten, verwirft aber nichtsdestoweniger die mystischen Schriften mit ihren groben Antropomorphismen, die er als von den Karäern untergeschoben und eingeschmuggelt erklärt. Mose Taku scheint also die dritte Richtung innerhalb des damaligen Judenthums, die der Halacha, im Gegensatz zur Philosophie und Mystik repräsentirt zu haben. Und in der That wird er auf halachischem Gebiet als Autorität citirt und um Rechtsbescheide angegangen.

Seine Kenntniß der karäischen Schriften verdankt er zweifellos einem ältern Zeitgenossen, Petachja aus Regensburg, der als Reiseschriftsteller bekannt geworden, und dessen Berichte von seinem Landsmann Jehuda Hachasid aufgezeichnet wurden. Sie führen jetzt den Titel „Sibbub sehel Rabbi Petachja“ (Reise des Rabbi Petachja) und schildern die von demselben von Prag aus etwa um 1170—80 unternommene Reise, die ihn über Polen und Rußland, die Tartarei, die Länder der Turkmener nach dem Orient und von dort aus über Griechenland nach Regensburg zurückführte. Seine Reisenotizen entbehren nicht allgemeinen Interesses, wenn sie auch denen Benjamin's von Tudela weit nachstehen. Aber wie diese sind sie auch in verschiedenen Uebersetzungen verbreitet.

Die halachische und talmudistische Richtung erlangte schließlich aber in jenem Zeitalter — der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts — in Deutschland und Oesterreich doch das Uebergewicht. Scharfsinnige und gelehrte Forscher machten sie zur herrschenden innerhalb der deutschen Judenheit, und sowohl der einseitige Rationalismus wie die Gefühlschwärmerei traten vor dem ernstesten Gesetzesstudium in den Hintergrund, das von Männern, wie Meïr aus Rothenburg und dessen Lehrer Jsaak b. Mose aus Wien zu ansehnlicher Höhe erhoben wurde. Der Letztere — abgekürzt Rias und gemeinhin nach seinem Hauptwerk Jsaak „Or saruah“ (das ausgesäete Licht) genannt — war ein Schüler des Jehuda Sir Leon in

Paris und scheint dessen tossafistische Lehrweise nach Deutschland übertragen zu haben. Sein Werk, das erst in neuerer Zeit vollständig erschienen, erläutert den Talmud nach der Reihe seiner Ordnungen so, daß der Inhalt zu selbstständigen Abschnitten der einzelnen Materien — Halachot — verarbeitet worden, ohne sich jedoch an die Reihenfolge des Talmuds selbst zu halten. Für die Geschichte der Auffassung und Behandlung vieler in jene Gebiete des Talmuds fallenden Gegenstände ist das Werk von großer Bedeutung.

Die erste rabbinische Autorität jener Zeit war aber unstrittig Meïr b. Baruch in Rothenburg an der Tauber (c. 1225 — c. 1293), der überdies durch seine merkwürdigen Lebensschicksale berühmt geworden ist. Fast scheint es sogar, daß seine persönliche Bedeutung größer als seine literarische gewesen sei, da sich von ihm nur halachische Schriften, Rechtsbescheide — nahezu 1300 an der Zahl — und mehrere synagogale Poesieen erhalten haben. Aber es erscheint historisch berechtigt, in ihm einen merklichen Gegensatz zu der Richtung Jehuda des Frommen zu erkennen. Unabhängig von Aberglauben und übertriebener Gefühlschwelgerei verfolgt er einzig und allein das Talmudstudium in der von den französischen Tossafisten überkommenen Lehrweise, und wurde als die erste Autorität Deutschlands und Nordfrankreichs gefeiert. Er wird auch von Mit- und Nachwelt nicht mit dem Epitheton „Chassid“, sondern durch den Ausdruck: „Großes Licht“ gefeiert, der vordem nur Gerschom, Raschi und ähnlichen Autoritäten beigelegt worden war.

In seinen synagogalen Liedern ahmt er einem erhabenen Vorbild — dem Jehuda Halevi — nach, dessen Zionslied eine ganze Reihe ähnlicher Trauerlieder hervorgerufen, die sich in Anlage und Versmaß eng an das Vorbild anschließen, ohne es natürlich zu erreichen. Im Schwung der Phantasie und der Tiefe der Empfindung kommt zwar Meïr aus Rothenburg seinem Vorbild nahe — weit steht er aber hinter denselben in Bezug auf Reinheit der Sprache zurück. Sein Zionslied, das auch in den deutschen Synagogenritus aufgenommen worden, soll die Verbrennung der Thora beklagen — ob zu Römerzeiten oder während der französischen Inquisition in Paris, ist kaum noch herauszulesen — und lautet in seinen Eingangstropfen folgendermaßen:

Gast, Thora, du der Jünger Schmerz erkundet,
 Die ach so gern in deinem Schatten weilten?
 Jetzt keuchen trauernd sie einher, verwundet,
 Verwundet, daß die Flammen dich ereilten.

Sie hartten freudig, daß dein strahlend Licht
 Die Leuchte werde, leuchtend einer Welt;
 Nun hüllt sie Finsterniß, so grau, so dicht,
 Kein Strahl ist, der ihr Dunkel matt erhellt.

Drum ist so bitter deiner Treuen Schmerz,
 Drum brennt die Wunde wie von glüh'nden Funken,
 Drum stöhnt und jammert das gebroch'ne Herz
 Dem Klagegeheule gleich der Klageunken.

Wirf Sinai hinweg dein Prachtgewand,
 Verhülle dich, gleich Wittwen, schwarz und mächtig,
 Und meine Thräne schwemme weg das Land
 Und wachse an zum Strome groß und mächtig,
 Und ströme fort und fort zu Mose's Grabe
 Und poche fragend an des Grabes Pforten:
 Ob eine neue Lehre er denn habe,
 Daß deine Rollen drum verbrannt geworden!

Das tragische Schicksal des Meir aus Rothenburg, der nach Einigen der erste „Großrabbiner des deutschen Reiches“ gewesen sein soll, ist bekannt. Er fiel den räuberischen Gelüsten der damaligen Machthaber zur Beute und starb im Gefängniß zu Ensisheim. Die große Verehrung, die der charakterfeste Mann schon bei Lebzeiten genoß, wurde noch erhöht durch seine Schicksale, und deshalb wohl auch haben einzelne seiner synagogalen Poesieen eine bleibende Stätte im Gottesdienst gefunden, eine Ehre, die meist nur älteren Compositionen zu Theil wurde. Aber selbst die streng halachische Richtung, die Meir im Gegensatz zu Jehuda Hachasid einschlug, blieb später von mystischen Verirrungen nicht ganz frei. War erst einmal die Verbindung zwischen Chassidismus und Kabbalah hergestellt, so beherrschte die Mystik alsbald das ganze Gebiet der Diaspora und fand um so begeistertere Anhänger, je trüber das Loos der Juden sich gestaltete, und je öfter ihr Auge von dem Jammerthal dieser Erde zu den Wonnen des Himmels und des Paradieses sich empowendete.

In Spanien, wo die Gegensätze natürlich am Heftigsten aufeinanderstießen, hatte die Kabbalah allerdings noch eine heftige Auseinandersetzung mit der Philosophie zu bestehen. Noch waren dort die Traditionen Maimuni's nicht vergessen, der jede Geheimlehre mit Entschiedenheit zurückgewiesen und von jener Literatur gesagt hatte, daß sie verbrannt zu werden verdiente. Aber für die Anhänger der Kabbalah war dies nur ein Grund mehr, sich mit jenen Schriften, welche die Gottheit in blasphemischer Weise nach ihrer Körperbeschaffenheit schilderten, eingehend zu beschäftigen. Ja es ist charakteristisch, daß die meisten ihrer Anhänger von der Philosophie ausgegangen waren, und daß nur der Mißmuth über die Ausschreitungen der Nationalisten sie in das andere Extrem getrieben hat.

Daß Nachmani einer der eifrigsten Förderer der Geheimlehre war, ist bereits erwähnt worden. Auf seine Autorität stützten sich alle Nachfolgenden. Die Kabbalah ist ihm „himmlische Weisheit“ und der gesammte Bibeltext löst sich für ihn meist in Buchstabenelemente auf, aus denen mystische Gottesnamen zusammengesetzt werden können. In dieser Weise schrieb auch der unbekannte Autor des Perez b. Jjak in Gerona fälschlich zugeschriebenen großen Werks „Maarecheth Haëlohuth“, (die göttliche Ordnung) indem er ein vollständiges System der Geheimlehre aufzustellen sucht. Ja, er geht noch weiter, wenn er behauptet, daß einzelne Lehren der Kabbalah, wie die vom En Sof weder im Pentateuch, noch in den Propheten und Hagiographen, oder in Mißna und Talmud angedeutet, sondern von Geschlecht zu Geschlecht in geheimer Ueberlieferung sich fortgepflanzt hätten.

Aber noch gewichtigerer Autoritäten bedurfte die junge Geheimlehre, um ihr hohes Alter nachzuweisen und Eingang in den Gemeinden zu finden. Daher die große pseudepigraphische Literatur, die sich an ihre Spuren heftet, und aus der das Buch „Bahir“ (Glanz) in jener Zeit hervorragt, das keinem Geringerem als dem Tannaïten Rehunja b. Hakana zugeschrieben und deshalb auch „Midrasch des Rabbi Rehunja b. Hakana“ genannt wurde. Die Fabel fand williges Gehör und die Schrift wurde wie eine heilige Ueberlieferung betrachtet.

Unter solchen Auspicien verbreitete sich die Kabbalah mit größerer Schnelligkeit als je zuvor eine neue Geistesrichtung über Spanien. Von Gerona, wo ihre Heimstätte gewesen zu sein scheint, hatte sie ihren Weg durch das ganze Spanien bis nach Toledo in kurzer Zeit gefunden und auch dort die Gemüther erhitzt und die Geister in ihrem Kreise gefangen. Ein Schwarm von Halbwissern übersluthete das Land mit den abenteuerlichsten Ideen und Schriften; es war, als ob ein Rausch des Glaubenswahns über Alle gekommen sei, die, in den Traditionen des reinen Denkens erzogen, nun mit wahrer Wollust sich den neuen mystischen Offenbarungen hingaben. Propheten und Wunderthäter fehlten in einer solchen Periode natürlich nicht; der theoretischen Kabbala folgte alsbald die praktische (Kabbalah ma'asioth), die Wunder verrichtete, Amulette verfertigte und aller Philosophie den Krieg erklärte.

Einer der angesehensten Förderer der Geheimlehre war zu jener Zeit Todros b. Josef Abulafia (1283) in Sevilla, der eine gewichtige Stellung am Hofe des Königs Sancho IV. bekleidete und durch sein Ansehen wie durch seine in mystischer Verzückung schwelgenden Schriften der Geheimlehre großen Anhang zuführte. Ein Nachkomme jenes Meir b. Abulafia, der einst gegen Maimuni den Kampf eröffnet hatte, bekämpfte natürlich auch Todros die Philosophie in einem kabbalistischen Werk „Ozar Hakabod“ (Schatz der Ehre) mit der Leidenschaft, die seinen Oheim bereits ausgezeichnet hatte. Da die Philosophie das Dasein von bösen Geistern leugne, so müsse sie auch den Glauben an Engel verwerfen, erklärte er, und deshalb sei sie zu verwerfen. „Sie wandeln im Dunkeln und können das Dasein der überirdischen Geister nicht begreifen, um wieviel weniger den höchsten Geist, der dem menschlichen Verstand vollständig unzugänglich ist.“ Dagegen stellte auch er die Kabbalah als göttliche Weisheit dar, deren hohe Geheimnisse jedoch vor Laien verborgen gehalten werden müssten, und deren Lehren ihm in voller Uebereinstimmung mit der talmudischen Haggada erschienen.

Um eine so hervorragende Persönlichkeit scharten sich naturgemäß nun alle Vertreter der Geheimlehre in Spanien. Von diesen müssen um ihrer literarischen Bedeutung willen die namhaftesten,

Bachja b. Ascher, Abraham Abulafia, Josef Gekati-
lia, Isak ibn Latif, Jakob b. Scheschet Gerundi, haupt-
sächlich aber Mose de Leon erwähnt werden. Sie haben die
Kabbalah in ein bestimmtes, abgeschlossenes System gebracht und
repräsentiren die verschiedenen Richtungen derselben, deren charak-
teristische Unterschiede aus ihren Werken mehr oder minder erkenn-
bar hervortreten. Wenn man es aber versucht hat, aus den Com-
binationen dieser verschiedenen Richtungen bestimmte kabbalistische
Schulen zu construiren, so sind derartige Versuche, so geistreich
und fein sie auch sein mögen, doch eben auch nur Combinationen,
die auf dem bis jetzt wenig erforschten Gebiete der Kabbalah leicht
durch andere verdrängt werden könnten.

Der erste der oben angeführten Autoren, Bachja b. Ascher
(1291) in Saragossa, gehört zwar nicht unbedingt der kabbalisti-
schen Richtung an, aber auch er kann sich ihrer Umarmungen nicht
erwehren und verstrickt sich am Ende doch ganz in ihre Netze. Sein
Pentateuch-Commentar, in dem er vernünftige Bibelerese mit kab-
balistischer Auslegung vermennt, wurde früher viel gelesen und
erläutert. Er bearbeitete das Schriftwort nach vier Richtungen,
nach der philosophischen und kabbalistischen, sowie nach der ratio-
nellen und haggadischen Auslegung. Ein Schüler des Ben Aberet
und ein Zeitgenosse Nachmani's folgt er der Methode beider
Lehrer. Und hauptsächlich geht er in den Spuren des Letztern
einher, weshalb wohl sein Bibelcommentar gleichfalls im Volke
weithin Anklang gefunden hat. Auch ein Werk über Religion und
Sittenlehre, „Kad Hakemach“ (der Mehlkrug) in fünfzig Vor-
trägen, rührt von diesem Autor her, dessen ethische Welt-
anschauung aber eine recht engherzige war. Im Gegensatz zu
seinen erleuchteten Vorgängern seit mehr denn einem Jahrtausend
scharft er seinen Lesern nachdrücklich ein, daß Auferstehung und
Paradies ausschließlich den Israeliten vorbehalten sei, eine Mei-
nung, mit der er übrigens selbst in jener intoleranten Zeit isolirt
dastand. Außerdem wird ihm noch ein Hiob-Commentar und ein Werk
„Schulchan Arbah“ über die Vorschriften zu einem sittlichen
Verhalten bei den vier Mahlzeiten zugeschrieben.

Von größerem Einfluß auf die Fortbildung der Kabbalah als

dieses Ereget war ein Autor, der selbst von der philosophischen Bildung der Zeit ausgegangen, immer tiefer in die Geheimlehre sich versenkte und endlich einer der eifrigsten Gegner der Philosophie wurde, Josef b. Abraham Chiquitilla oder Gefatilia. Schon zu sechsundzwanzig Jahren schrieb er sein Hauptwerk „Ginnath Egoz“ (der Rußgarten) — die Ruß galt in der mystischen Literatur als ein oft gebrauchtes Bild für geheime, unter einer Hülle verborgene Weisheit — in dem er selbst erklärt, daß bei den scholastischen Denkformeln das Verlangen des Herzens, das Sehnen des Gemüths nach höherer Offenbarung leer ausgegangen und daß er darum von philosophischen zu mystischen Anschauungen vorgeschritten sei. Der erste Theil dieses Werks beschäftigt sich in fünf Pforten mit der Eregeze des Gottesnamens, der zweite mit den Buchstaben des Alphabets — zugleich auch ist in demselben eine Art Encyclopädie des gesammten philosophischen, naturhistorischen und astronomischen Wissens der Kabbalisten aufgespeichert — der dritte handelt von den Vocalzeichen; Alles natürlich nur mit Bezug auf die Geheimlehre. Noch viele verschiedene Schriften desselben Autors huldigen der gleichen Gedankenrichtung; sie sind meist in fließendem, oft zu dichterischer Höhe sich erhebendem Stil geschrieben und lehren die Mysterien der Kabbalah, als deren Prophet sich ihr Autor später ausgegeben haben soll.

Eine ähnliche Stellung wie Gefatilia nimmt Isak b. Abraham ibn Latif (1250) ein, der aber auch zugleich als philosophischer Schriftsteller auftritt, um die aristotelische Lehre zu bekämpfen. In der Kabbalah ist er nach dem Urtheil späterer Forscher absichtlich etwas zweideutig; er steht „mit einem Fuß in der Philosophie und mit dem andern in der Geheimlehre.“ Wenn ihm auch die Philosophie nicht „der rechte Weg zum Heiligthum“ ist, so verschmäht er sie doch nicht, um seine Ideen über Gott, die Welt und die Schöpfung aus ihr zu erklären. Die Emanation erläutert er durch mathematische Formeln. Es sei damit, wie mit dem Punkt, der sich zur Linie, diese zur Fläche und diese wiederum zum ausgedehnten Körper erweiteren. Von seinen Werken sind ein Commentar zu „Kohélet“ und die kabbalistischen Schriften „Scha'are Haschamajim“ (die Pforten des Himmels), sowie „Zurath Ha-

arez“ (die Form der Erde), eine Kosmologie in 27 Capiteln, und „Zeror Hamor“ (der Myrrhenstrauß) gedruckt. Einen Einfluß auf die Fortentwicklung der Geheimlehre selbst hat er nicht ausgeübt.

Consequenter in dieser Hinsicht war etwa ein Vierteljahrhundert zuvor Jakob b. Schešchet aus Gerona, der die Kabbalah kühn der Philosophie gegenüberstellte und von einer Vermittelung nichts wissen wollte. In der üblichen Reimprosa jener Zeit schreibt er sein Werk „Scha'ar Haschamajim“ (Pforte des Himmels), in dem er gegen die „Rezer und Philosophen“ zu Felde zieht und von ihnen behauptet, daß sie die „Wahrheit zu Boden werfen.“ Besonders schlecht ist er auf die Schule Maimuni's zu sprechen, weil sie behauptete, das Gebet habe nur einen innern Werth und dürfe kein bloßes Lippenwerk sein.

Alle anderen Vertreter dieser Richtung aber überragte an Geist und Wissen Abraham b. Samuel Abulafia aus Saragoſſa (1240— c. 1292), ein abenteuerlicher und vagabondirender Mann, voll ausschweifender Phantasie, der sich zuerst von Hillel b. Samuel in die maimunische Philosophie einführen läßt, dann durch das „Sefer Jezirah“ zur Kabbalah gelangt, aber auch von ihr nicht befriedigt nach immer höherer Offenbarung in Visionen und Wundern sucht. Durch übereifrige Askese gelangt er endlich zu dem Mittel, die höhere prophetische Offenbarung zu entdecken — das Mittel ist aber nichts mehr als das bereits angedeutete Kunststück von Zahlenspiel, Buchstabenspiel und Wechsel (Notarikon, Ziruf, Gematria), das er in krauser Weise ausbeutet, und das ihm der einzige Weg scheint, um in Verkehr mit der Geisterwelt zu gelangen. Er emancipirt die Kabbalah von allen philosophischen Voraussetzungen und rückt sie ausschließlich in das Gebiet des Wunderbaren. In seinen mystischen Verzücungen wurde er auch Wunderthäter und übte natürlich unheilvollen Einfluß auf das leichtgläubige Volk aus, so daß selbst Ben Aberet, der der Kabbalah an sich nicht gerade feindlich gegenüberstand, seine Autorität gegen den Schwärmer geltend machen mußte. Abulafia wurde dadurch nicht bekehrt, sondern immer mehr in die Extase getrieben und gab sich schließlich in Messina als Prophet, ja als der sehnlich erwartete Messias aus.

Das Verdammungsurtheil des Ben Aberet trieb ihn in eine merkwürdige Opposition gegen die talmudische Richtung, und er nahm keinen Anstand zu erklären, daß die „Mischna das Grab des Gesetzes“ und diejenigen, welche sich ausschließlich mit dem Talmudstudium beschäftigen, von einer unheilbaren Krankheit befallen seien und sehr tief unter den Kennern der Kabbalah stünden! Die Sefirot-Lehre seiner kabbalistischen Zeitgenossen acceptirte er aber keineswegs; vielmehr spottete er zuweilen auch dieser Zehnzahl. Seine Theorie ist aus den meist nur handschriftlich vorhandenen Werken kaum noch zu construiren, da diese zwei verschiedenen Perioden angehören. In die Zeit des Uebergangs von der Philosophie zur Mystik schrieb er etwa sechsundzwanzig verschiedene Werke, darunter mehrere grammatische Abhandlungen, einem Commentar zum „Moreh“ aber auch zum „Sefer Jezirah“; der Periode der prophetischen Offenbarung und Begnadung gehören zweiundzwanzig Schriften an, die eben jenes Zahlen- und Buchstabenspiel bis ins Unendliche treiben; darunter das „Buch des Lebens“, aus dem erkennbar der Einfluß, den die deutsche Mystik, vor Allem der „Rokeach“ des Eleasar b. Jehuda auf Abulafia geübt, hervortritt. Seine Anschauungen dürften sich am ehesten der christlichen Mystik jener Tage nähern; wie diese ein unmittelbares Schauen und Erleben des Göttlichen anstrebt, wie diese das Schriftwort nur als Durchgangspunkt benutzt, um darüber hinaus zum unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit sich aufzuschwingen und neue Offenbarungen von ihm zu gewinnen, so erblickt auch Abulafia in dem extatischen Zustand die Vereinigung der Gottheit mit der menschlichen Seele „in einem Kuß“, dessen natürliche Folge die höhere Offenbarung sei, die er dann vermittelt Zahlendeutungen aus dem Schriftwort erläutert. Wie sein Zeitgenosse, der christliche Mystiker Bonaventura, hält auch er die mystische Contemplation für das Höchste auf Erden, den Vorgesmack künftiger Seligkeit. Wie der „doctor seraphicus“ „sieben Grade der Contemplation“ angenommen, so hat Abulafia sieben mystische Interpretationsmethoden der heiligen Schrift aufgestellt. In einer Schrift über „das Wunder“ erklärt er überdies, Christus sei ein Prophet gewesen, der nicht erkannt worden; eine ähnliche Meinung hatte schon 150 Jahre vorher der Karäer Jehuda Hadassi ausgesprochen.

Seine mystische Richtung wird von ihm selbst die prophetische genannt, und es erscheint fast begreiflich, wenn er sich einmal beklagt, daß „während die Christen seinen Worten glaubten, die Juden, welche von der Berechnung des Gottesnamens nicht wußten, ungläubig blieben.“ Abulafia ging freilich noch weiter; er suchte auch den Papst Martin IV. zu bekehren, doch kam ihm dieser Versuch theuer zu stehen. Er entging nur mit großer Mühe dem Scheiterhaufen, wie er selbst in der Schilderung seiner abenteuerlichen Irrfahrten erzählt, dadurch, daß ihm Gott „einen Doppelmund“ gegeben habe. Wahrscheinlich ließ man ihn leben, weil seine Theorie der Trinitätslehre am Nächsten kam. Daß ein solcher Schwärmer Anhänger finden konnte, ist für die Zeit überaus bezeichnend, in der selbst eine so hochangesehene Autorität wie Ben Aberet vergeblich sein Mahnwort an die Gemeinden richtete: „Es ist der Vorzug Israels, überall mit Gründlichkeit die Wahrheit zu erforschen.“ Die Kabbalah hatte eben schon die Herrschaft über die Gemüther gewonnen und das Erbe der Philosophie angetreten. Da war eine Vermittelung nicht mehr möglich, zumal da auch diejenigen, die diese Vermittelung hätten anbahnen können, selbst sich von mystischen Voraussetzungen nicht mehr ganz frei wußten.

Eine solche Zeit war vielmehr überaus günstig für Propheten, Messiasse und Wunderthäter, die dann auch an verschiedenen Orten auftraten, das Ende des Exils und den Morgen der Erlösung verkündend. Das Buch, welches aber diese Periode am Treffendsten charakterisirt, ihr getreuester Spiegel und zugleich auch die Quelle, in der alle Strömungen der Geheimlehre zusammenfließen, ist der „Sohar“ (Glanz).

Als der Autor dieses wichtigen Buches gilt der Wissenschaft jetzt allgemein Mose b. Schemtob de Leon (1287), der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in Guadalaxara lebte. Lange Zeit wurde der vorgenannte Abraham Abulafia für den Autor des Werkes gehalten, noch viel länger der Tannaite aus der talmudischen Glanzzeit, Simon b. Jochai, dem es untergeschoben war. Bei Lebzeiten des wirklichen Autors erhob sich wohl hier und da leiser Zweifel; später aber gelangte das in feierlichem,

wenn auch nicht immer correctem Aramäisch abgefaßte Werk zu höchstem Ansehen, so daß es man fast für den Kanon der Kabbalah halten kann. Selten wagte Jemand im Laufe der späteren Jahrhunderte leise Zweifel an der Authenticität des „Sohar“. Erst das vorige Jahrhundert begann den Kampf gegen die Fälschung, den das gegenwärtige so siegreich durchgeführt hat, daß jetzt wohl kaum Jemand noch ernstlich an die Autorschaft des Simon b. Jochai mit Bezug auf ein Werk glaubt, dessen wirklicher Autor nachweislich die Schriften von Gabirol, Jehuda Halevi, Maimuni gekannt und spanische Worte, die er für hebräisches Sprachgut gehalten, mit in sein Aramäisch aufgenommen hat. Die Erklärung, daß der „Sohar“ in der That aus den Bruchstücken alter Ueberlieferungen bestehe, die im dreizehnten Jahrhundert ergänzt und gesammelt wurden, ist nur ein Nothbehelf. Es wäre ja unbegreiflich, daß solche Ueberlieferungen nahezu ein Jahrtausend den Männern der Wissenschaft hätten unbekannt bleiben können; dieser Zweifel war es auch, den ein Kabbalist, Isak von Akko, bald nach dem Bekanntwerden des Buches geltend machte. Mose b. Leon beschwichtigte aber das Gewissen des beschränkten Mannes durch den feierlichen Schwur, daß er in seinem Hause zu Avila ein altes Manuscript von der Hand des Simon b. Jochai erhalten habe. Bald darauf starb er, und durch diesen Schwur galt der „Sohar“, obwohl die Familie des Fälschers bereitwillig nach dessen Tode eingestanden, daß ein solches Manuscript nie existirt habe, fortan als echt. Der Glaube an dies Buch wurde förmlich zu einem Dogma, und der Schaden, den es überall da angerichtet hat, wo dieser Glaube herrschte, war kein geringer.

Treten wir nun dem Buche selbst näher, so erscheint es allerdings begreiflich, daß es zu jener Zeit solchen Einfluß gewinnen konnte. Der Zauber des Geheimnißvollen umspinnt das ganze Werk; er breitet sich über jede Seite aus und wird durch das dumpfe, feierliche Aramäisch, durch phantastische Reden und mystische Phrasen wirksam unterstützt. Außerlich erscheint der „Sohar“ als ein fortlaufender Commentar zur Bibel, der aber keineswegs geordnet ist, sondern bunt durcheinander Cregeese, Kabbalah, Haggada, neuplatonische, gnostische und sogar aristotelische Philosophie vor-

trägt. Er besteht aus drei Haupttheilen, zu denen aber eine große Zahl fremder Bestandtheile kommen. Außer dem „Sohar“ selbst enthält das Werk ein „Buch des Geheimnisses,“ „Die große Versammlung,“ „Die kleine Versammlung,“ „Der Greis,“ Buchstücke eines „Midrasch Rut“, „Das Buch der Helle,“ nebst einem Zusatz, „Der treue Hirt,“ „Balläste,“ „Die Geheimnisse der Lehre,“ „Der verborgene Midrasch,“ „Die Geheimnisse der Geheimnisse,“ einen Midrasch zum „hohen Liede“, eine Abhandlung: „Komm und sieh!“ „Der Knabe,“ und mannigfache Schlußlehren.

Aus all' diesen verschiedenartigen Bestandtheilen ist aber doch ein Grundsystem des Kabbalah von kundigen Forschern construirt worden, das sich etwa in folgende Fundamentalsätze zusammendrängen läßt. Gott, der Alte der Tage, ist seinem Wesen nach unfaßbar, durch kein Bild, kein Attribut und keinen Namen zu bezeichnen. Daher En Sof oder Ajin. Aus dieser Unfaßbarkeit wollte Gott in seiner Güte aber insoweit heraustreten, als es nöthig war, um seine Größe, Macht und Herrlichkeit erkennen zu lassen. Dies that er, indem er eine Gestalt annahm, die ihn uns kenntlich macht. Diese Gestalt ist die Welt der Sefirot oder die erste Schöpfungsstufe. Die heilige Gestalt bedeckte Gott mit einem reichen und glänzenden Kleide — das ist das Weltall. Gott schuf zuerst eine reingeistige Substanz, welche man, da sie der erste Schöpfungsact gewesen, den „Urpunkt“ oder die erste Sefirah, Kether (Krone) genannt hat. Dieser Substanz, in der die Welt schon im Keim lag, verlieh Gott die Kraft, die übrigen Sefirot zu erzeugen, welche also die einzelnen Entwicklungsmomente der Substanz bilden. Die Emanation ging also folgendermaßen vor sich: Die erste Sefirah nahm eine doppelte Richtung, so daß aus ihr zwei Principien, ein männliches und ein weibliches emanirten, die „Vater“ und „Mutter“ auch in der Sprache der Kabbalah genannt werden. Daneben führen sie noch die Namen Chokhma (Weisheit) und Binah (Verstand). Diese beiden Richtungen werden durch ein Medium vermittelt, in dem sie sich vereinigen, so daß diese beiden Sefirot „unzertrennliche Freunde“ bleiben. Das vermittelnde Princip führt den Namen Da'ath (Erkenntniß), ist aber keine besondere Sefirah, wie die drei vorhergegangen, die die erste Entwicklungsstufe reprä-

sentiren und deren heilige Dreizahl, die „intelligible Welt“ darstellt. Die Entwicklung tritt sodann in eine neue Phase; der höchsten Dreieit folgt eine andere, welche gleichfalls aus entgegengesetzten Principien, dem männlichen Chesed (Gnade), dem weiblichen Din (Recht) und dem vermittelnden Tifereth (Schönheit, Milde) besteht. Diese zweite Entwicklungsstufe wurde später „die fühlbare Welt“ genannt. Es folgt die letzte Dreieit, deren männliches Princip Nezach (Macht), deren weibliches Hod (Glanz) heißt, während der vermittelnde Jesod (Grund) genannt wird. Diese heißt „Die natürliche Welt“. Die Harmonie aller Sefirot wird durch die zehnte, Malkhuth (das Reich) bezeichnet. Alle diese drei Entwicklungsphasen mit den zehn Sefirot bilden ein Welt, schlechthin die Welt der Sefirot oder der Emanation. Aus dieser entstanden dann die Welt der reinen Geister oder der „Thron“, die Welt der Engel oder die „Bildung,“ endlich die Welt der Dämonen, welche sowohl die Sphären als auch die Materie enthält, und „Handlung“ genannt wird. Jede dieser vier Welten hat ihre Sefirot, die alle mit einander in Verbindung stehen und in einander fließen. Die Influenz dieser Sefirot auf die Welt geschieht natürlich nur unter Mitwirkung Gottes; sie ist eben die göttliche Weltregierung, als deren „Organe“ und „Kanäle“ die Sefirot erscheinen. Jede einzelne Sefirah kann in dreifacher Weise betrachtet werden, an sich selbst, empfangend von oben, mittheilend nach unten. Deshalb heißen die Sefirot auch der „Thronwagen Gottes“ (Merkabah), weil sie allein uns die Erkenntniß Gottes vermitteln. Da die unteren Welten nur ein Ausfluß der oberen, so hat die niedrigste natürlich nur den geringsten Antheil an der Allgüte Gottes; in dem Maße, als sich die Schöpfung von dem Urquell entfernte, condensirte und materialisirte sie sich und ward zugleich um Vieles schlechter. So sind nach der Kabbalah die Materie und das Böse entstanden. Mit Entstehung des Bösen würde aber die Gottesordnung in der Natur vernichtet worden sein, hätte er seine Weltregierung nicht bis in die untersten Stufen geführt. Im Menschen allein ist der Kampf des Guten und Bösen kein blindes Spiel, sondern bewußte Thätigkeit. Daher seine hohe Stellung auf der Stufenleiter der Geschöpfe, und da die höheren

Welten stets auf die niederen influiren, so ist der Mensch, der Geist und Materie in sich vereinigt, eigentlich das Bindeglied der Vereinigung aller Welten und daher der Gottheit am Nächsten und Aehnlichsten. Die Kabbalah erblickt somit im Menschenleben ein Bild des Makrokosmos, in welchen sie ja, wie schon angedeutet, Geschlechtsunterschied und Vereinigungstrieb hineinträgt. Die menschliche Seele ist ihr durch Verbindung des Tifereth (König) mit dem Malkhuth (Matrone) entstanden; demgemäß wird auch die Rückkehr derselben zu ihrem Ursprung durch eine Wiedervereinigung beider Sefirot geschehen. Mit Bezug auf diese hohe Bestimmung des Menschen als eines Ebenbildes der Gottheit selbst, wird er auch einer „besondern Vorsehung“ gewürdigt; er ist der Zweck der Schöpfung.

Dies sind die Fundamentallehren der Kabbalah, die aber im „Sohar“ noch weit ausgedehnt und mit allen erdenklichen, mystischen Zuthaten ausgeschmückt werden, in denen oft das Geheimniß den Gedanken, die Nacht das Licht ersetzen muß. Man kann dem Uneingeweihten kaum ein Bild von dieser Gedankenwelt entwerfen, selbst wenn man dieselbe noch so genau und treu abschildern möchte. In seiner Totalität spottet der „Sohar“ jeder Logik und jedes Systems. Er empfiehlt die höchste Frömmigkeit und den tiefsten Aberglauben; er lehrt die reinste Wahrheit neben der dunkelsten Mystik; er steht auf dem Boden des Judenthums und richtet seine Spitze eigentlich gegen die in Mischna und Talmud verkörperte Tradition, die er eine „Frucht des Erkenntnißbaums“ nennt, während die Geheimlehre eine „Frucht des Lebensbaums“ selbst sei. Beide aber ständen einander gegenüber wie Finsterniß und Licht.

Um aber das eigenthümliche Gewand, in das der „Sohar“ seine Lehren hüllt, und dem seine Erfolge wesentlich zuzuschreiben sind, einigermaßen zu veranschaulichen, mögen einige markante Stellen dieses für die Religionsgeschichte wie für die literarische Entwicklung gleich wichtigen Werks hier folgen. Es handelt sich in denselben um das Anschauen der Gottheit, und der „Sohar“ entwirft davon folgendes Bild, indem er die Gottheit mit einem Meer vergleicht:

„Die Quelle der Meereswasser und der Wasserstrahl, der aus ihr hervorgeht, um sich weiter zu verbreiten, sind zwei. Dann bildet sich ein

großer Wasserbehälter, wie wenn man eine tiefe Höhlung gräbt; dieser Wasserbehälter wird Meer genannt und ist das Dritte. Die unermessliche Tiefe theilt sich in sieben Bäche, die sieben langen Gefäßen gleichen. Die Quelle, der Wasserstrahl, das Meer und die sieben Bäche sind zusammen zehn. Und wenn der Meister diese Gefäße, die er gemacht, zerbricht, so kehren die Wasser zur Quelle zurück, und es bleiben bloß die Trümmer dieser Gefäße, ausgetrocknet und ohne Wasser, zurück. Auf diese Weise hat die Ursache der Ursachen die zehn Sefirot geschaffen. Die Krone ist die Quelle, aus der ein unendliches Licht hervorströmt, und daher nannte die höchste Ursache sich selbst „Unendliches“, denn da hat sie weder Form noch Gestalt; da giebt es weder ein Mittel, sie zu begreifen, noch eine Weise, sie zu kennen. Darum heißt es auch: Denke nicht nach über das, was vor dir verborgen ist. Dann machte Gott ein Gefäß, das so klein wie ein Punkt, das sich aus dieser Quelle füllte. Dies ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache sich „weiser Gott“ nennen ließ. Hierauf machte er ein großes Gefäß, gleich dem Meer; dies wurde der Verstand genannt; daher kommt der Name „verständiger Gott“. Doch muß bemerkt werden, daß Gott weise und verständig durch sich selbst ist, denn die Weisheit und der Verstand verdienen ihren Namen nicht durch sich selbst, sondern durch den Weisen und Verständigen, der sie aus jener Quelle füllte. Gott brauchte das Wasser nur zurückzuziehen, so bliebe Alles trocken. . . . Endlich theilte sich das Meer in sieben Bäche, und es gehen die sieben kostbaren Gefäße hervor, die man die Gnade oder die Größe, das Recht oder die Stärke, die Schönheit, den Triumph, die Glorie, den Grund und das Reich nennt. Darum wird Gott der der Große oder der Gnädige, der Starke, der Herrliche, der Gott der Siege, der Glorreiche, der Grund oder die Basis aller Dinge und der König des Weltalls genannt.“

So lehrt der „Sohar“ die Schöpfung der Sefirot, so mischt er Erhabenes und Niedriges, Großes und Geringes, die zarteste Poesie und die dunkelste Prosa, die erhabensten Gedanken und den tiefsten Aberglauben bunt durcheinander. Das System aber, das er bei aller Unordnung lehrt, ist die Grundlage der Kabbalah geblieben und hat einen einschneidenden Einfluß auf die Entwicklung des geistigen Lebens unter den Juden während dreier Jahrhunderte ausgeübt.

Ueberschauen wir das rasch durchmessene Gebiet noch einmal, so erblicken wir in der Kabbalah eine bunte Mischung orientalischer und griechischer Philosophie, haggadischer und späterer Mystik, aber kein originelles System; sie hat zwar an Stelle des Dualismus von Gott und Natur die absolute Einheit von Ursache und Substanz

gesetzt, sie hat auch die realisirenden Personificationen durch Ideen, also die Mythologie durch die Metaphysik verdrängt, sie hat aber auch wiederum durch ihr Spiel mit Ideen und Begriffen, mit Worten und Zahlen, wie durch ihre Emanationslehre die Geister unnachtet, die Wissenschaft verdrängt und auf den hellen Tag einer Zeit freien Gedankenausschwungs die dunkle Nacht des Aberglaubens folgen lassen, während welcher die Mystik ihre unbeschränkte Herrschaft im Judenthum ausbreitete.

Die Epigonen.

I.

Das dreizehnte Jahrhundert bezeichnet in der jüdischen Literatur den Beginn des Verfalls. Die Epoche der Epigonen beginnt alsbald nach dem Tode Maimuni's, in der Poesie sogar schon früher, denn die zu Maimuni's Zeiten lebenden Dichter treten schon von selbst mit der Zaghaftigkeit der Epigonen auf und preisen ihre Vorgänger als „die Väter des Gesanges.“ Die Philosophie hatte die Poesie verdrängt, und das schöne Wort Jehuda Halevi's von der Macht und Weihe der Dichtkunst hatte längst keine Geltung mehr im jüdischen Literaturkreise. Maimuni selbst beachtete die Poesie gar nicht, oder er verhielt sich ablehnend zu ihren „Bildern und Räthseln“, deren geheime Sprache er nicht zu entziffern mochte. Die Sorge für Reim und Metrum schien ihm die eigentliche Empfindung zu beeinträchtigen und selbst die religiösen Poesieen tadelte er von diesem Gesichtspunkt aus. Für das Ansehen und die Geltung der Poesie in dem Zeitalter absteigender Kraft, für den Standpunkt jener nüchternen Reflexion, die sich auf die Autorität Maimuni's stützte, sind die Worte überaus charakteristisch, die Schemtob ibn Palquera seinem „Suchenden“ in den Mund legt, da er an einen Dichter herantritt:

„Du des Gesanges Meister, — deß kunstvolles Lied erweckt der Schlafenden Geister — vor dessen Poesieen Sorg' und Kummer fliehen — lauter ist seine Redensart — sein Gesang süß und zart! — Ich habe deine Lieder betrachtet — und auf deine Gedichte geachtet — ein Sonnenglanz, ein Morgen ohne Wolfenflor — an Süßigkeit thun sie es den Honig zuvor — würdig zum Lobe des Himmelsherrn im Chor — all deine Worte, treffend gewählt —

verleihen Verstand und Einsicht dem Sinne, dem sie gefehlt. — Doch da Gott dir Verstand gegeben — ist's deine Pflicht, für die wahre Weisheit zu streben — sie zu erkennen, die des Menschen echte Gestalt. — Der Geist ja scheidet den Menschen vom Thiere und des Göttlichen Gewalt. — Darum ziemt's nicht zu tödten mit der Sängers Nichtigkeiten — deren Mund Lüge, deren Lippen Täuschung verbreiten — deren Böses gut und Gut pflegt Böses zu bedeuten. — Sie bauen ihre Lieder auf Lügengrund — und die Wahrheit fehlt in ihrem Mund. — Es sagt der Weise: Glücklich, wer nie von Jugend an der Sangeskunst sich beflissen — der sich geweiht dem strengen ernstern Wissen.

Dein Lebelang der Weisheit tiefen Gründen
 Streb' nach, und fliehe vor unnützem Dichten.
 Erkenntniß, höchstes Wissen sieh zu finden.
 Darauf mit Ernst magst deinen Sinn du richten."

Ein solch engherziger Standpunkt ist charakteristisch für das Zeitalter, dem nicht bloß der Sangesquell verschlossen, sondern dem auch das Verständniß für die Bedeutung der Poesie an sich abhanden gekommen ist. Er wurde erst möglich, als die Blüthezeit der Poesie vorüber war, als an die Stelle der philosophischen Wissenschaft — „Gelehrsamkeit in philosophischen Dingen und statt der poetischen Kunst die Fertigkeit und Gewandtheit im Ausdruck, beide meist ohne selbstständige Kraft, keine Typen, keine muster-gültige Formen hervorbringend“, getreten waren.

In dieser Zeit erscheint als der erste aus dem Geschlechte der Epigonen Juda b. Salomo Charisi, dessen Geburts- und Todesjahr in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind. Sicher ist nur, daß er in dem ersten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts gelebt, aber nicht „geblüht“ hat. Denn das Glück war ihm nie hold und auch sein Sangesruhm ward nicht in dem Maße verkündet, als es ihm gebührt hätte. Als er auftrat, war das Goldzeitalter der Poesie dahingegangen, und ihm als dem Ersten fiel die Aufgabe zu, der poetische Kritiker einer Epoche frohen Schaffens zu werden. In der Art, wie er diese schwierige Aufgabe löste, liegt seine Bedeutung. So interessant Charisi auch als selbstschaffender Dichter ist, sei es als Naturpoet, oder als religiöser, ja sogar als humoristischer Lyriker — es liegt doch in Allem, was er geschaffen, nicht die Innigkeit und der Farbenschmelz, die Kraft und die Weihe, welche die Dichter der Blüthezeit ausgezeichnet.

Auf der ersten Reise seines unstäten Wanderlebens übernimmt er für die jüdischen Großen einer spanischen Stadt eine Übertragung der damals schon weitberühmten arabischen Makamen des Hariri aus Basra, eine Aufgabe, der er sich gern unterzieht und die er in seinen „Machberoth Jthiel“ gelöst hat. Er reist weiter und gelangt nach Marseille, wo er — wiederum auf Anforderung — den arabischen Mischnacommentar Maimuni's in's Hebräische übersetzt, eine Übertragung, von der jedoch nur Bruchstücke erhalten sind. In Folge dessen wird auch Charisi später vielfach verkezert und in Spottgedichten auf Maimuni mit einem verächtlichen Seitenblick beehrt. Von Frankreich zieht er, ein poetischer Wandersmann, nach dem Orient, zuerst nach Alexandrien, dann nach Aegypten, Palästina, Syrien, Griechenland, Mesopotamien und so weiter — überall singend und übersetzend. Wahlos überträgt er mit spielender Leichtigkeit den „Moreh Nebuchim“ in's Hebräische, freilich nicht mit der Akribie und Gewissenhaftigkeit eines Juda ibn Tibbon, dann zahlreiche ethische, medizinische, philosophische und religiöse Schriften von Arabern und Juden, kurz Alles, was die Glaubensbrüder aller Orten, die des Arabischen unkundig, kennen zu lernen wünschen.

Die bedeutendste Frucht seiner Lebensreise war aber sein Divan, der „Tachkemoni“, ein Zeugniß sowohl für seinen poetischen Humor, wie für die Herrschaft, die er über die hebräische Sprache ausübte. Die Poesie seines Stammes war im Verfall; vor sich hatte er einen Sangesfrühling von seltener Pracht, neben sich den rauhen Herbst, der alle Blüten knickte. Da reiste in Charisi der Entschluß, ein Werk zu schaffen, das in formaler Hinsicht jenen Makamen des Hariri eng sich anreihen, in Bezug aber auf seinen Inhalt und seine Tendenz volle Selbstständigkeit bewahren sollte. Es war dies der „Tachkemoni“.

Makame bezeichnet im Arabischen zunächst einen Ort, wo man zur Unterhaltung über alle Gegenstände des öffentlichen Lebens sich versammelt, dann in übertragenem Sinne eine Dichtungsform, die etwa die Mitte zwischen Epos und Drama innehält. Der Held der Makame ist gemeinhin ein anderer Don Quixote, dem eine zweite moralische Person, hinter der sich natürlich der Dichter selbst

verbirgt, gegenübersteht, die seine Handlungen beobachtet und diese dann in der Makame erzählt. Heman Haësrachi und Cheber Hakeni spielen bei Charisi diese Rollen in den fünfzig Makamen seines vielumfassenden Buches, wo er über Alles, über Gott und Natur, über Menschenleben und Leiden, über alle Verhältnisse des Daseins, über alle persönlichen Erlebnisse und Beziehungen, Reiseerfahrungen und Eindrücke, vor Allem aber über den Culturzustand seines Stammes und über die hebräische Poesie spricht. Die hebräische Sprache war ihm ein Instrument, das er wie kaum ein Zweiter zu spielen verstanden hat. Allerdings war das Sprachgut durch die Dichter und Schriftsteller der vorhergegangenen Periode so ansehnlich vermehrt worden, daß es den Nachfolgenden nicht schwer fallen konnte, dieses Erbe mit allen Rechtsansprüchen anzutreten; nichtsdestoweniger bleibt die souveraine Art, mit der Charisi das spröde Material der hebräischen Sprache seinen Zwecken gefügig machte, nach mehr als einer Richtung hin bemerkenswerth. Weder war er der erste Makamendichter, noch der erste Humorist der jüdischen Literatur. Und doch sind seine Makamen die Vorbilder aller Übrigen, doch ist sein sprudelnder Humor wie ein Stern, der durch die dunkle Nacht leuchtet. Daß Charisi für seine Anerkennung den Ehrensold als Maßstab anlegt, den man ihm gewährt, mag ihn in der Zeit der Troubadours und Meistersänger nicht gerade als Verbrechen angerechnet worden sein. Unsere Zeit urtheilt darin schärfer. Sie will die Dichtkunst nicht als Erwerb betrachtet sehen. Aber man darf eben Charisi nicht seinen großen Vorbildern an die Seite stellen. Er will und muß durchaus für sich allein beurtheilt werden, als ein leichtgeschürzter, poetischer Bagabund, der heimathlos durch alle Lande zieht, dem das Glück seine Gaben versagt hat und der nur von den Spenden, die von dem Tisch der Reichen für ihn abfallen, sein Erden-dasein fristet. Wer wird es dem armen Pilger verargen, daß er zum Ersatz für Gut und Geld sein fröhliches Lied singt, daß er Wit und Ironie statt salbungsvoller Dankesphrasen in dasselbe hineinverwebt, und mit frischem Humor sich die Sorgen des mühseligen Erdenlebens fortlächelt?

Daß er zur rechten Zeit auch ernst und fromm zu sein vermag, beweist mehr als eine Pforte seines Divans. So das Gebet des

Dichters, das er für den Esrachiten Heman dichtet, als dieser den schäumenden Meereswogen glücklich entronnen, so die Klage um Zion, da er den geweihten Boden des heiligen Landes betritt. Hier schweigen Scherz und Spott; hier steht auch Charisi im Heiligthum der Poesie. Und selbst wenn ihm das traurige Loos seiner Glaubensbrüder in Jerusalem, und ihre Verkommenheit vor Augen treten, schwingt er statt der Geißel der Satyre die vernichtenden Donnerkeile gerechten Zornes über eine entartete Gemeinschaft, die auf so heiligem Boden frevles Spiel treibt. Allerdings fehlt ihm in solchem Moment der Schwung der Dichtermuse, die seine Vorgänger begeistert, die Weise von Zion zu singen — aber er ist ja auch ein Epigone und der Schmerz um die schöne Zeit, die sie verloren haben, „um die trübe Zeit, die den Gesang begraben“ kehrt in all' seinen Dichtungen regelmäßig wieder. Ihn macht bloß der Schwung des Augenblicks oder die komische Situation zum Dichter, dann aber in Formen, in denen er den großen Vorbildern nicht nur nahe, sondern oft gleichkommt. Das Wogen des Meeres, die Stimmen des Waldes, das Glück des Menschen, die Noth der Armen und das Elend der Poeten, die Trümmer des Tempels und das Leid seines Stammes — das sind Objekte, die jedes lyrische Gemüth zum Dichter machen, und die Charisi, wie bemerkt, nicht mit derselben Gluth und Innigkeit, wohl aber mit der gleichen Formgewandtheit besingt, wie Mose b. Esra und die Genossen jener fangesfreudigen Zeit.

Ja, in einer dieser Formen ist er selbst Meister, nämlich in der Anwendung des bereits erwähnten Musivstils. Wie die Griechen in der Sprache Homer's ihre feinen Wortspiele bildeten, so redeten die jüdischen Dichter mit den Sprüchen der Bibel, mit den Psalmen und Propheten, deren Worte sie in freiem Sinne deuteten, „aber im schönen Nebel desselben Ausdrucks“. Der Musivstil, als dessen Schatzkammer die heilige Schrift galt, wurde schon von den Dichtern der Glanzperiode in ihre poetischen Kunstwerke versflochten. Auch ihnen war er oft ein willkommenes Wortspiel für einen neuen Ideenkreis. Er erlebte aber eine zweite wichtige Phase durch die contrastirende Stimmung, in die ihn spätere Dichter, vor Allem Charisi, zu dem ursprünglichen Wortsinne brachten. Mit Recht hat

man in dieser Metamorphose des Gedankens, durch kleine Aenderungen und Scheidungen eines Werkes oder Satzes oder durch veränderte Interpunktion, die Quelle des jüdischen Humors gesucht.

Mit besonderm Glück schöpft nun Charifi aus dieser Quelle. Wo Hariri die Verse des Koran zu zierlichen Ketten bindet, da steht ihm der reiche Gedankenschatz der Bibel zu unbeschränkter Verfügung, und er scheut sich nicht, mit der vollen Willkür des Poeten von diesem Reichthum freiesten Gebrauch zu machen. Eine auch nur annähernd treue Uebersetzung kann unmöglich den humoristischen Doppelsinn wiedergeben, den der Dichter durch Anwendung dieses Musivstils erreicht. Trotzdem ist eine solche Uebertragung wiederholt und nicht ohne Erfolg versucht worden. Natürlich müssen sich alle Proben nur auf kleinere, in den „Tachkemoni“ eingestreute Gedichte und Epigramme beschränken, während man das Wesen des Dichtwerks und die Bedeutung des Poeten doch eigentlich nur aus den ganzen Makamen in ihrem kaleidoskopischen Wechsel von Ernst und Scherz, von Weihe und Humor, von religiöser Stimmung und satyrischer Schärfe kennen lernen kann. Einige ernste Lieder mögen den Reigen der kleinen Dichtungen Charifi's eröffnen.

Auf dem Meer nach einem Sturm.

Womit soll Gott ich danken, --- daß er soweit mich hat gebracht,
 Daß von der weiten Ferne, — mich hergeführt hat seine Macht,
 Zu wallen nach der Tempelstadt! — Jetzt habe ich in den Gefahren
 Den hehren Gottestrost erfahren: — „Und bist du auch auf Meereswellen,
 Ich laß dein Schifflein nicht zerfchellen!“

Weisheitslehre.

Nicht der Platz, auf dem du stehst — kann dir Ehre bringen,
 Deinen Platz zu ehren muß — deinem Thun gelingen.
 Wie die Arbeit, so der Lohn! — Merk dir diese Lehre;
 Schlechte That bringt Schande dir — gute bringt dir Ehre.

Trost in Thränen.

Fläß' meinem Leide nach der Thränen Quelle,
 Es gäb' auf Erden keine trockne Stelle!
 Allein nicht bloß der Sündfluth wilden Wogen —
 Auch meinen Zähren gilt der Regenbogen.

Den Uebergang von Ernst zum Frohsinn mögen einige aus wehmüthiger Uebergangsstimmung hervorgegangene Lieder mit sinniger Pointe machen.

Graue Haare.

O seht doch! Jene schwarzen Raben,
Die sonst auf meinem Haupte weilten,
Sie nisten jetzt in meinem Herzen,
Seit meinem Haupte sie enteiltten.

Liebesthränen.

In Herzens Tiefe bürg' ich gern — die Liebe süß und mild,
Iedoch die Thräne, die verräth's, — die meinem Aug' entquillt.
Mein Herz, es könnte wohl verschweigen, — was meine Thränen
offen zeigen.

Auf die Zeitgenossen.

Des Liebes Ahnen, Salomo, Juda
Und Moses, die geglänzt im Abendland —
Sie fanden bei den Großen ihrer Zeit
Für ihren Liederschatz freigeb'ge Hand.
Ich kam zu spät — als ich erschien, da stand
Des Großmuth Sonne an des Westens Rand!
Sie labten sich an süßer Wasser Strand —
Ich, ach, verschmachte in der Wüste Brand!

In seinem eigentlichen Element ist aber Charisi, wenn er seinem Humor die Zügel schießen lassen kann, gleichviel ob es gegen reiche Geizhälse, gegen Büchernarren, verliebte alte Weiber, oder auch gegen die Gegner des von ihm hochverehrten Maimuni geht. Da sprühen die Funken seines Witzes weit umher, da scheut er kein Wort, keinen Stich, da ist er boshaft, zuweilen sogar frivol und schlägt einen Ton an, der vordem in der hebräischen Poesie kaum noch gehört worden war. Als berühmtes Muster mag sein mephistophelisches Flohlied gelten:

Heilloser Floh, entweihst mein Lager,
Willst dich an meinem Blut erquicken,
Ruhst Sabbat nicht und nicht am Festtag.
Dein Fest ist, andere beißen, zwicken.
Nun sprechen meine weisen Freunde,
Ich dürst' am Sabbat dich nicht knicken.
Doch ich befolg' die andre Lehre:
Komm' nur zuvor des Mörders Lücken!

Daß Charisi auch ein lustiger Zechpoet gewesen, ist aus dem folgenden Lied zu ersehen:

Hier unter Bäumen, dicht belaubt,
 Wo kühle Schatten winken,
 Mit Ros' und Myrthen auf dem Haupt,
 Mein Freund, hier laß uns trinken.
 Trink' Weisheit in dem Rebensaft,
 Im Wein wirst du's erfahren,
 Wie edlen Geistes Feuerkraft
 Sich mehret mit den Jahren.

Eintausend Jahr' auf unserm Stern
 Vor Gott sind's kurze Stunden —
 Minuten sind es vor dem Herrn,
 Wenn Jahre uns geschwunden.
 Da wünscht' ich denn, mir wär' gegönnt
 Ein Gottesjahr zu leben,
 Daß ewig jung ich trinken könnt'
 Uralken Saft der Reben.

Aber Charisi war nicht bloß Dichter von großer Formgewandtheit, sondern auch poetischer Kritiker. Die 3. und 18. Pforte seines „Tachkemoni“ sind für die Literaturgeschichte von Werth um der Urtheile willen, die er in denselben über die Poesie der Vorgänger und Zeitgenossen fällt. Er giebt uns in diesen Makamen das Bild einer ganzen Periode, wie sie sich in seinem Geist abspiegelt. Seine Urtheile sind — soweit sich dies übersehen läßt — meist richtig und verständig. Was sie aber für uns besonders interessant macht, das ist der Pessimismus des Epigonthums, von dem sie ausgehen und zu dem sie immer wiederkehren.

Charisi selbst stellt sieben Regeln als die ersten Forderungen der Dichtkunst an die dichtenden Zeitgenossen auf, die allerdings nur als die weitesten Umrisse einer Poetik betrachtet werden können. Der Dichter soll — nach Charisi — alle unedlen Worte fernhalten, alle Fremdwörter beseitigen, sich streng an die Metrik halten, den Wohlklang nicht vernachlässigen, Verständlichkeit anstreben, die grammatischen Regeln beobachten, das Gedicht wiederholt prüfen und feilen, endlich unter seinen Schöpfungen nur eine Auswahl treffen. Aus funfzig Versen möge er dreißig hervorheben, dann wird sein

Gedicht gelungen sein — so rath Charisi seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Er selbst hat alle diese Regeln ziemlich genau befolgt. Während man seinen wissenschaftlichen Uebersetzungen — von Originalarbeiten exegetischen und moralischen Inhalts ist nur wenig bekannt — vielfach Flüchtigkeit vorgeworfen hat, kann man seinen poetischen Erzeugnissen hinsichtlich der Metrik wie der Grammatik nur volles Lob spenden.

Eine Probe seiner poetischen Kritik kann zugleich die Art verbbildlichen, in welcher Charisi die Reimprosa gebrauchte und ausbildete. Nachdem er in Gabirol die Frühblüthe der jüdisch-spanischen Poesie geschildert, fährt er also fort:

„Darauf erstand das Geschlecht des lieblichen Dichterchors — ihre Zeit heißt nach ihnen die des Blumenflors — ein Dichtergeschlecht voll felt'ner Milde — das Geschlecht der Sängergilde. — Da war Juda Halevi, der Lehre Schmuck und Glanz — und die andern Dichter seiner Zeit, die nun gekrönt mit hehrem Friedenskranz. — Wohl erreichte keiner im Liede Gabirol's hohe Meisterschaft — an Tiefe der Gedanken und an des Wortes gewaltiger Kraft — doch waren sie des Wortes so mächtig — die Reime erklangen ihnen so prächtig — und die Verse rundeten sich so künstlerisch süß — als wären es Früchte, gepflückt im Paradies, — man sollte denken, sie hätten sie den Sehern entwendet, — es habe der Gottesgeist sie selbst ihnen gespendet. — Und alle Edlen sammelten sich und lauschten — wenn sie die Wechselgesänge tauschten. — Doch nach diesem Geschlecht ward verstopft der Lieder Quell — des Gesanges fette Triften verödeten schnell — die später Kommenden wollten den Quell wieder aufgraben — doch waren's trübe Cisternen, die sie sich gehauen haben, — an deren Wasser sich keiner mag laben. — Als Salomo dahin war, der Herrscher unter des Thrones Genossen — gestorben Abraham, der fürstlichen Geschlechte entsprossen — auch Juda, ein Feldherr, der einherfuhr mit des Gesanges Rossen — zugleich Mose, von Prophetengeist umflossen — da war des Sanges Quell verschlossen und die Herrlichkeit zerflossen — da war keiner mehr, der des Engels Anblick genossen. — Keinem Späteren gelang es — den Werth zu erreichen ihres Gesanges. — Wir lesen die kargen Lehren auf, die Jenen entgangen — suchen ihre Nachzügler aufzufangen, — laufen in ihren Wegen mit Sehnen und Bangen — und können bei aller Mühe nicht zu ihnen gelangen. — Wir sinnen und grübeln, doch will's uns nicht glücken; — wir suchen nach der tüchtigen Waffe und können das Schwert der Thorheit nur zücken.“ —

Einen eigentlichen Abschluß hat der „Tachkemoni“ nicht. Die fünfzigste Makame — eine der besten — war jedenfalls nicht die

letzte; nach dem Urtheil von erfahrenen Kritikern soll vielmehr die zweite Makame, „darin ein Prediger wird gepriesen — der auf die irdische Nichtigkeit hingewiesen“ der würdige Schlußstein des Werks gewesen sein. Diese zweite Makame endet nach der Sitte der Zeit mit einer frommen Mahnung:

„Ihr Schläfer erwachet und laßt euch belehren — bald müßet ihr wandern nach anderen Sphären. — Zu lang schon habt ihr dem Schwelgen gefröhnt. — Nun müßt vom Gelüste zur Wüste ihr kehren — die rastlos ihr irrt von Stätte zur Stätt! — baut Wohnungen für euch, die ewiglich währen! — Denn wisset, es naht die Stunde, wo Gott — von eurem Treiben wird Rechnung begehren! — Gar mancher Vermahnung verschloßt ihr das Ohr — doch wenn euch der Tod ruft, dann werdet ihr's hören! — Drum läutert und weist euch, dann werdet dereinst — im Lichte des Ewigen ihr euch verklären!“

Es ist merkwürdig, daß zu derselben Zeit, in welcher Charisi lebte, die Neigung für die Form des satyrischen Romans unter den jüdischen Dichtern Spaniens eine so lebhaft war. Wenn man auf dem Gebiet des in Makamenform gedichteten Romans etwa von Salomo b. Zikbel, dessen Zeitalter und Authenticität ja noch nicht feststehen und von Josef ibn Aknin absehen möchte, so erscheint in der That das letzte Viertel des zwölften und der Anfang des dreizehnten Jahrhunderts als die Zeit, in welcher die besten ethisch-satyrischen Romane der neuhebräischen Literatur geschrieben wurden. Es ändert nichts an dieser Thatsache, daß Charisi den Verfall der Poesie in seinen Tagen beklagt, sei es, daß er nicht von allen zeitgenössischen Schöpfungen Kunde gehabt, sei es aber auch, daß er gerade in ihnen die Zeichen des Verfalls erblickte. Als einen der ersten Dichter seiner Epoche nennt er aber den zu gleicher Zeit und zwar wahrscheinlich als Arzt in Barcelona lebenden Josef b. Meir ibn Sabara, dessen Hauptwerk „Sefer Scha'aschum“ (Buch der Belustigung) erst in neuerer Zeit wieder entdeckt worden ist. Das Buch ist ein ethisch-satyrischer Roman nach arabischen Mustern, in welchem der Dichter eine Wanderung mit einem Dämon — Enan — unter mancherlei Fährnissen durch alle Lande vorführt. Dazwischen sind viele kleine Novellen, Fabeln, Parabeln und Gnomon aus der talmudischen, griechischen und arabischen Literatur eingestreut, in denen der Moralist und Arzt hauptsächlich das Wort

führen. Es ist die alte Einschachtelungsmethode, welche aus den arabischen Märchenbüchern, namentlich aus „Tausend und einer Nacht“ hinlänglich bekannt ist. Ob der Roman, aus dessen Erzählungen einige in die spätere Literatur, ja sogar in Boccaccio's Novellen übergegangen, nur nach arabischem Vorbild oder auch nach arabischen Quellen abgefaßt, ist bis jetzt nicht ermittelt worden. Aber die Anlage des Werks scheint doch Originalität zu verrathen. Das ganze Gedicht ist in liebenswürdigem Ton gehalten, zuweilen epigrammatisch und satyrisch; es zeugt von seltener Sprachgewandtheit und weniger Künstelei als Charisi's Roman. Auch geht eine leitende Idee durch das Werk und eine einheitliche Tendenz wird darin festgehalten. In der Verherrlichung des Weibes, das der Dichter überaus hochstellt, scheint diese Tendenz zu bestehen: Die Bösen und Tückischen fürchten den geraden Sinn des Weibes und deshalb suchen sie die Männer zu bewegen, dem Rath der Frauen kein Gehör zu schenken, und diesen alles Böse anzudichten. Schließlich wendet sich aber das Blatt und der Dämon wird durch eine brave Frau gebessert.

So begeistert aber unser Poet das Lob der braven Frau anstimmt, so scharf und spitz klingt sein Tadel, wenn er das böse Weib in dem „Gelübde der Wittwe“ und in dem „Streit der Frau“ schildert, wo die Moral in dem Satz gipfelt, daß es für alle Uebel dieser Welt Heilmittel gebe, nur nicht für das böse Weib. Dasselbe Motiv vom guten und bösen Weibe klingt auch in der Fabel vom Fuchs und Pardel an, die der Dichter dem Dämon im „Buch der Belustigung“ vor Antritt ihrer abenteuerlichen Wanderung erzählt, und in welcher der Pardel, der sich vom Fuchs bethören läßt, schließlich untergeht. Der Fuchs hat ihn beredet, gegen den Rath seines braven Weibes, das Land zu verlassen. . . .

Der Pardel geht mit Weib und Kind — verläßt den Heimathort,
Frühzeitig blickt das Weib zurück, — sie gehet ungern fort.

Dem Zug voran der falsche Freund, — der Fuchs mit schlauem Blick,
Zu führen sie, so lüget er, — den Weg zum wahren Glück.

Sie kommen an: es ist ein Land — an Wasserbüchen reich.
Der Fuchs hebt segnend seine Hand: — „Nun freut des Glückes Euch!“ —

Der schlaue Fuchs, wie ist er froh, — daß ihm sein Plan geglückt:
„Den Pardel hätt' ich endlich jetzt — zum Land hinausgeschickt.

Jetzt endlich nun ist das Revier — allein mein Eigenthum;
Den Pardel hätt' ich wahrlich nicht — gehalten für so dumm.“

Der aber wähnt gar glücklich sich; — doch als die Regenzeit
Begann, und alles Wasser schwoll — im Lande weit und breit:

Da war die Wiese, wo sich jetzt — der Pardel hatt' besetzt,
Weil sie so wasserreich, zumeist — Gefahren ausgesetzt. —

Es war um tiefe Mitternacht — da wälzt sich mit Gebräus
Die Wasserfluth mit wucht'gem Prall — hinan an Pardels Haus.

Sie wachen auf, die eben noch — geruht so sanft und gut;
O weh, es hat ergriffen sie — die rasend schnelle Fluth.

Es packet sie der wilde Strom, — den Pardel, Weib und Kind,
Sie wissen's, daß sie ohne Wahl — dem Tod verfallen sind.

Und noch im letzten Todeskampf — der Pardel heult und klagt:
„O weh, daß all dies schwere Leid — ich über mich gebracht!

So geht es dem, der thöricht glaubt — dem Fuchs, der falsch und schlau,
Und nicht auf das hört, was ihm räth, — die liebe, treue Frau.“

Sprach's, da reißt ihn mit Weib und Kind — die wilde Fluth herab,
Und über Allen schliefet sich — das nasse Wogengrab.

Demselben Genre des satyrischen Romans gehören die Schöpfungen eines dritten zeitgenössischen Poeten an, der aber hinter Charisi und Sabara erheblich zurücksteht. Jehuda b. Jsaak Sabbatai (1217), gleichfalls Arzt in Barcelona, dessen Gedichte Charisi als „Quell der Poesie“ rühmt. Sein bekanntestes Werk heißt „Minchath Jehuda Soneh Hanaschim“ (Geschenk Juda des Weiberfeinds) und ist eine gereimte Satyre auf die Frauen, der es freilich an sittlichem Pathos und auch an scharfem Spott nicht fehlt, die aber in der komischen Darstellung weit über das Ziel hinauschießt und theilweise zur Caricatur ausartet. Das Lehrhafte tritt allzuwordringlich heraus und die Satyre geht nicht aus der Darstellung selbst hervor. Dadurch erreicht sie auch nicht ihren Zweck; die Tendenz scheint dieselbe zu sein wie in dem Roman Sabara's. Die Fabel ist etwa folgende: Der Held des Romans, Serach, wird von seinem Vater Tachkemoni — was zu vielen Verwechslungen mit dem „Tachkemoni“ Charisi's

Veranlassung gegeben — auf dem Todtenbett beschworen, die Frauen zu meiden, da an allen Uebeln der Welt die Frauen die Schuld trügen. Der Sohn folgt diesem Gebot und zieht mit drei Gefellen in ein fernes Wunderland, um von dort aus für das Coelibat zu wirken. Die Frauen, die von diesem Bund gehört, stiften nun auf einer Frauenversammlung einen Gegenbund und eine alte Kupplerin Korbi wird auserkoren, Serach durch eine schöne Jungfrau Ajalah (das Reh) in seinen Grundsätzen wandend zu machen. In der That entzweit er sich bald mit den Freunden und verfällt in die Neze der holden Jungfrau. Sein Liebegirren findet Gehör. Der Zwiesegang des Paares enthält ungewöhnliche poetische Schönheiten und athmet eine fröhliche Stimmung — da aber der Tag der Heirath herannaht, wird ihm ein häßliches Weib „Schwarzkohle,“ Uhu's Tochter, zugeführt. Die tritt nun energisch ihre Herrschaft an und antwortet auf seine verzweifelten Klagen mit folgender Forderung:

Auf, gönn' dem Auge Schlummer nicht!

Kein Widerstreben duld' ich hier!

Schnell fort und schaff' zur Stelle mir:

Kleider, kostbar, theuer: — Ohrring' Ketten, Schleier,
Wohnung hell und kühle, — Leuchter, Bettzeug, Stühle,
Mörser, Sieb und Sessel, — Körbe, Töpfe, Kessel,
Becher, Besen, Bänke, — Flaschen, Gläser, Schränke,
Schaufeln, Schalen, Becken, — Hocken, Spindeln, Decken,
Defen, Waschnapf, Fässer, — Pfannen, Gabeln, Messer,
Spiegel, Balsamfläschchen, — Tücher, Turbans, Täschchen,
Halbmond, Amulettchen, — Fingerreif, Fußkettchen,
Gürtel, Schnallen, Leibchen, — Mantel, Hemden, Häubchen,
Feingewebtes Prachtgewand, — Byffus aus Aegypterland
Und so weiter und so weiter.

Dies Alles und mehr noch sollst du schaffen,

Und wenn dir auch die Händ' erschlaffen!

Dein Sinn wird wirr? Dein Aug' geht über? —

Das hilft dir alles nichts, mein Lieber!

Und dies sei dein Wahrzeichen:

„Das erste Jahr wird in Weh verstreichen,

Im zweiten wirst du dem Bettler gleichen!

Du warst ein Fürst, jetzt wirst du Knecht,

Trägst statt der Kron' ein Strohgeflecht!“

Der verzweifelte Serach wird von den treuen Freunden getröstet. Es wird beschlossen, eine Volksversammlung abzuhalten und dort auf Scheidung anzutragen. Aber auch die Frauen stellen sich ein und verlangen, daß der Verächter ihres Geschlechts die Häßliche ewig behalte. Da tritt einer der Freunde mit dem Vorschlag hervor, die Sache dem edlen König vorzutragen. Ziemlich plump schließt die hübsch eingefädelte Satyre ab, indem plötzlich Juda, der Dichter, selbst hervortritt und dem König die Aufklärung des Handels giebt:

So höre denn bei Gott im Himmel droben,
 Der deinen Thron und Ruhm so hoch erhoben,
 Tachmoni lebte zu keiner Zeit,
 Und niemals hat Serach Schwarzkohle gefreit!
 Aus mir heraus hab' ich's gedichtet,
 Hab' mir's zum Lustbau aufgerichtet!

Ein zweites und wie es scheint, späteres Werk desselben Dichters schlägt in dieselbe Richtung ein, die damals literarische Mode unter den jüdischen Schöngeistern Spaniens gewesen zu sein scheint. Es führt den Titel „Milchamath Hachokmah we-Haoschar“ (Krieg der Weisheit und des Reichthums) und ist bedeutend schwächer als der „Weiberfeind“, obwohl es auch hier an witzigen Pointen und komischen Situationen nicht fehlt. Der Urtheilspruch, mit dem der Kampf abschließt, ist wie das Ganze in der makamenartigen Darstellung jener Zeit gehalten, und enthält schon den Kern der Fabel. Er lautet:

„Wir waren versammelt in dichten Kreisen — die Priester, die Alten, Gelehrten und Weisen; — da erschienen vor unseren Reihen — die Vernunft und der Reichthum als zwei Parteien — hochansehnliche Männer beide — mit zahlreichem Geleite! — So standen sie vor uns im Streite; — ein Jeder glaubte im vollen Rechte zu sein — und sprach: Ich habe den guten Weg beschritten, die Wahrheit ist mein. — Wir Richter aber haben erkannt nach langem Verhandeln — daß sie von nun an ungetrennt zusammen müssen wandeln. — Gründe: Die Vernunft kann des Reichthums nicht entbehren — und der Reichthum muß die Vernunft beehren!“

Je schneller aber der Born ursprünglicher Empfindung und dichterischer Gestaltungskraft versiegte, desto eifriger wandte sich der mit der arabischen Literatur innig vertraute Nachwuchs jüdischer Dichter den Schätzen der indischen und griechischen Fabelwelt zu,

die ihnen diese Literatur vermittelte. Für die Literaturgeschichte erlangten ihre Schöpfungen, Uebersetzungen und Bearbeitungen dadurch einen besondern Werth, daß sie während des ganzen Mittelalters, als die Kenntniß der alten Literaturschätze verloren gegangen, fast die einzige Kunde von jenen Romanen, Märchen und Fabeln erhalten haben, die auf dem Umweg über Arabien und Spanien, aus der classischen Welt der Antike und der bunten Pracht des Orients bis in die modernen Literaturen gelangt sind. Kein Stoff kann diese Wanderungen und Wandelungen, von denen die Weltliteratur wird Rechenschaft zu geben haben, deutlicher veranschaulichen, als der altindische Roman von „Barlaam und Josaphat“, der die Bekehrungsgeschichte Buddha's, des erleuchteten Stifters des Buddhismus, erzählt. Aus dieser buddhistischen Quelle wurde dann von einem äthiopischen Christen ein geistlicher Roman in griechischer Sprache concipirt, der die Historie von der Bekehrung des indischen Prinzen Josaphat durch den asiatischen Eremiten Barlaam erzählt und die Kraft des Christenthums den heidnischen Religionen gegenüber in überzeugender Weise darlegt. Natürlich wurde dieses Buch auch wiederholt in's Arabische, und entweder aus dem griechischen Original oder aus der arabischen Uebersetzung in das Hebräische übertragen. Abraham b. Samuel ibn Chasdaï, von dessen energischem Eingreifen in den Streit für und gegen Maimuni und von dessen wichtigen Uebersetzungen arabischer Philosophen bereits die Rede gewesen ist, hat diese hebräische Bearbeitung des im Mittelalter in alle Literaturen übergehenden und eine außerordentliche Beliebtheit erlangenden geistlichen Romans unter dem Titel „Ben Hamelekh we-Hanasir“ (Prinz und Derwisch) in der üblichen Reimprosa der Makamen jener Epoche verfaßt. Die Parabeln, Erzählungen und Legenden sind natürlich aus der Haggada wie aus dem arabischen Literaturkreis gesammelt; originell scheinen nur die kleinen Lieder und Sinngedichte zu sein, die in das Werk vielfach eingestreut sind, wie etwa die folgenden:

I.

Wird dir einmal die Welt zu enge,
Und fühlst du im Herzen Bänge,

Erholung wird dir auf dem Weg:
 Wenn etwas Uebles wär' am Reisen,
 Sätt' Abraham nicht Gott geheissen:
 „Zieh aus dem Vaterland hinweg!“

II.

Wem häuslich stilles Glück beschieden,
 Doch Schicksals Zorn nicht gönnt den Frieden,
 Dem giebt's die Luft zu wandern ein:
 Wenn etwas Gutes wär' am Reisen,
 Sätt' Gott den Rain nicht geheissen:
 „Unstätt und flüchtig sollst du sein!“

Geh' nicht zu oft in Nachbars Haus,
 Daß man sich nicht von dir entferne:
 Man fleht um Regen, bleibt er aus,
 Doch häufig sieht man ihn nicht gerne.

Um Rath nur immer frage, — so naht dir keine Plage;
 Man lobt dich, wenn's gelingt, — und du entgehst der Klage.

Die Zeit läßt oft die Fliege fliegen,
 Und läßt den Adler in dem Käfig liegen.

Bewahre treu der Freundschaft Bund,
 Den Freund verrathe nicht dein Mund.
 Ins Herz vergrabe sein Geheimniß,
 Sonst zeihet er dich wohl mit Grund:
 „Das Grab birgt ewig sein Geheimniß,
 Und deine Lippen geben's kund!“

Es giebt auf Erden Schlimm'res nicht,
 Ein Freund der seine Treue bricht,
 Ein Richter, käuflich im Gericht,
 Ein Greis, den noch die Wollust sticht.

Vor'm Lügner sei auf deiner Hut, — mehr als vor'm Dieb bewahr' dein Gut:
 Der Dieb stiehlt wohl dein Baares — der Lügner stiehlt ein Wahres.

Aber noch mehr als die culturgeschichtlich bedeutsame That-
 sache, daß die Lebensgeschichte Buddha's ein vielbeliebtes Erbauungs-
 buch bei Christen, Mohammedanern und Juden geworden ist, lehrt
 uns die Erzählungsliteratur jener Zeit zwischen dem elften und

dreizehnten Jahrhundert, in der die Hauptfundamente der arabischen Cultur gelegt wurden und die Lust an Fabeln, Reisen und Erzählungen neue Literaturkreise geschaffen oder alte in neues Gewand gehüllt hat. Zu derselben Zeit, (1230), als Abraham ibn Chasdai in seinem „Prinz und Derwisch“ einen willkommenen Stoff für seine Literatur ausbeutete, schrieb der deutsche Epiker Rudolf von Ems in Mitteldeutschland jenen berühmten Roman „Barlaam und Josaphat“, um darin der Christenheit Weltentsagung und freiwillige Armuth zu predigen.

Unwillkürlich wendet sich der Blick von diesem Weltroman zu der bescheidenen Geistesarbeit der Landesgenossen jenes epischen Dichters, denen Weltentsagung und freiwillige Armuth überhaupt erst gar nicht gepredigt zu werden brauchten, zu den deutschen Juden. Und so unmöglich es erscheinen möchte, auch sie, die, ungleich ihren spanischen Glaubensgenossen, aus dem Kreis der Mitwelt streng ausgeschlossen werden, nehmen Antheil, wenn auch nur schwachen, aber immerhin doch nicht unbedeutenden Antheil an der Bildung der Zeit, an der großen poetischen Entwicklung, die die deutsche Nationalliteratur in jenem Jahrhundert erlebt. Nur die bedeutungsvolle Thatsache, daß die mittelhochdeutsche Dichtung von dem Grundsatz der Toleranz getragen und durchdrungen ist, einer Toleranz, die Wolfram v. Eschenbach zu der Ueberzeugung verleitet, daß auch die Nichtchristen selig werden können, die Walther von der Vogelweide Christen, Juden und Mohammedaner in eine Linie stellen läßt, und die selbst Freidank in dem Glauben an die höllische Verdammniß der Juden wankend macht, da Gott doch über die Befenner aller drei Religionen seine Sonne scheinen lasse und ihnen „einerlei Wetter“ gebe; nur diese wenig beachtete Thatsache erklärt es, daß zu derselben Zeit, wo Charisi als ein poetischer Bagabund die spanischen Lande durchzieht, auch in Deutschland ein jüdischer Minnesänger Süßkind von Trimberg in dem fränkischen Städtchen an der Saale auftritt und als ein fahrender Sänger in die Poetengilde aufgenommen wird. Auch er zieht von Burg zu Burg und singt beim schäumenden Becher den Schönen und ihren Rittern von der Liebe, ihrem Hangen und Bangen, ihren Wonnen und Leiden. Die Lieder freilich, die noch von ihm erhalten sind, athmen

nichts von der frohen Sangeslust der Genossen; sie sind trüb und ernst, keusch und zart. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie erst nach trübten Erfahrungen, die der jüdische Minnesänger gemacht, entstanden, während die Lieder seiner ersten Schaffensperiode verloren gegangen sein dürften. Mit bitterem Hohn klagt er in diesen Liedern sein schweres Leid:

Sebeauf und Findenichts — thun schweres Leid mir an;
 Ach, mich beschweret sehr — Herr Noth von Darbian.
 Im Hause herrscht Herr Dünnehaben, — hab' nichts, um Weib und
 Kind zu laben.

Und wie er als Jude aus dem Kreise stolzer Ritter gestoßen, klagt er in einem andern Lied:

Ich habe zwar mit meiner Kunst, — geworben um der Herren Gunst,
 Die Herr'n doch wollten mir nichts geben;
 So will ich ihren Hof denn fliehen, — von nun als alter Jude leben,
 Und also vorwärts weiter ziehen, — mir wachsen lassen einen Bart,
 Lang niederwallend, greis behaart, — will einen langen Mantel tragen,
 Den hohen Hut tief in dem Kragen, — demüthig sei von nun mein Gang,
 Nur karg erklinge Hofgesang, — weil mich die Herrn vom Gute jagen.

Mancherlei Anklänge und Reminiscenzen an das biblische Schriftthum und die Legendenwelt der Haggada tönen aus den Liedern uns entgegen, die des zu seinem Volke zurückgekehrten Minnesängers Leben und Leiden verkünden. Mit den Worten der biblischen „Sprüche Salomonis“ preist er das treue Weib:

Ihres Mannes Kron' ist das viel reine Weib,
 Je mehr ihn wohl ehret ihr wohl werther Leib,
 Er, ein seliger Mann, dem die Gute sie bescheeret.

Und in dem Psalton eines seiner schönsten Lieder klingen in den Ritus des Abendgebets übergegangene Töne vertraulich wieder:

König Herr, hochgelobter Gott, was du vermagst,
 Du leuchtest mit dem Tage und dunkelst mit der Nacht,
 Davon die Welt viel Freude und Ruhe hat.

Nur sechs Gedichte sind in der Lieder Sammlung der deutschen Minnesänger von Süßkind aufbewahrt. Furchtlos und muthig verkündet er darin den stolzen Rittern, was wahrer Adel sei, — ein Seelenadel, der den der Geburt weit überrage, — was die Freiheit des Gedankens, — der durch den Stein, durch Stahl und

Eisen schlüpfe, — bedeute, und führt ihnen den Gedanken des Todes vor die Seele. Mit der Beschreibung einer „Tugendlatwerge“ schließt er, im Leben wie im Gefang sicher ein würdiger Genosse jener großen Zeit, der Jöbling eines Walthar von der Vogelweide und eines Wolfram v. Eschenbach, die im deutschen Lied den allgemeinen Menschheitsgedanken vorahnend zuerst ausgesprochen haben.

Und wenn Wolfram's „Parzival“ — gleichsam wie ein Vorläufer von Lessing's „Nathan“ — schon ganz auf den Gedanken der Versöhnung und des Friedens unter den Religionen aufgebaut ist, während noch jener Chrestine von Troyes, der zuerst den Sagenstoff bearbeitet, auf „die tolln Juden“ schimpft, „die man wie Hunde erschlagen sollte“, so möchte es fast wie ein Ausdruck dieser Versöhnung erscheinen, wenn ein Jahrhundert später (1336) ein Jude, Samson Pnie, den beiden deutschen Dichtern Claus Wisse und Philipp Colin von Straßburg, die im Auftrag Ulrich's von Rappoltstein den „Parzival“ fortsetzen, als Dolmetsch so treu zur Seite steht, daß die Beiden am Schluß ihres Werks ihm den folgenden Denkstein setzen:

Ein Jude, Samson Pnie, — verwandte Zeit und Müh'
An diesen Abenteuern — und thät' uns viel beisteuern.
Er hat sie deutsch uns übersezt, — wir haben's dann in Reim gesezt.

Es ist noch nicht genügend beachtet, welchen Antheil die Juden vom dreizehnten bis zum fünfzehnten Jahrhundert an der deutschen Dichtung, der ritterlichen wie der volksthümlichen Heldensage, trotz Druck und Verfolgungen genommen haben. Mehr, als es bekannt ist, lasen damals deutsche Juden die Dichter und waren mit den Anschauungen der mittelalterlichen Dichtung vertraut. Eine ganze literarische Strömung in der jüdischen Literatur verdankt dieser Vertrautheit ihr Entstehen und ihre Fortbildung. Schon aus dem dreizehnten Jahrhundert soll eine hebräische Bearbeitung der romantischen Sage von „König Artus Hof“ herrühren und epische Gedichte in der Nibelungenstrophe, Nachklänge der alten Volksdichtung, erzählen an der Grenzscheide dieses Zeitalters von den Heldengestalten der Bibel.

Noch mehr aber als die deutschen nahmen die Juden in Nordfrankreich wie in der Provence an der aufblühenden National-

literatur zu Zeiten der Troubadours sowohl wie in der Epoche der Fabeldichtung (Contes und Fabliaux) lebhaften Antheil. Auch die jüdischen Poeten wissen von einer Jurisprudenz der Liebe, von Minnegerichtshöfen zu singen und zu sagen; ja schon fromme Bibelerklärer, wie Samuel b. Meir und seine Genossen, weisen auf die Lieder der Troubadours hin, welche „Liebesgeschichten in der Weise besingen, daß die Rollen auf die beiden Liebenden vertheilt werden“, und ein Nachfolgender zieht sogar bei der Erklärung des „hohen Liedes“ die Mode der Zeit herbei: „Auch heute noch pflügen Liebhaber Locken ihrer Geliebten als ein Liebeszeichen aufzubewahren.“ Ja, soweit ging später das Interesse für die Poesie, daß das „Buch der Frommen“ nicht eindringlich genug vor den verderblich auf die Sittlichkeit einwirkenden „Romanzen“ warnen kann.

Ein Reflex dieses Interesses spielt natürlich auch in die jüdische Literatur derselben Epoche hinüber. Auch dort wird die Richtung der Zeit auf das Populäre, der Zug zur Fabel, benutzt, um moralische Eindrücke hervorzurufen und zu bestärken. Gar manche anmuthige äsopische Fabel erzählt der bereits genannte Isak von Corbeil in seinem kleinen „Buch der Gebote“, um den Eindruck seiner religiösen Lehren dadurch zu erhöhen. Aber während er ausschließlich fremde Stoffe benutzt, hat sein älterer Zeitgenosse, der in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts in Nordfrankreich lebende Berachja b. Natronai Hanafan (der Punctator) als Fabeldichter sich hohen Ansehens zu erfreuen. Noch immer sind die Beziehungen der mittelalterlichen Poesie zu den großen indischen Fabelkreisen, die auf ihren Weltwanderungen immer mehr einen weiten Rahmen für eingeschachtelte Märchen und Erzählungen je nach dem Bedürfniß einer Literatur bildeten, nicht zur Genüge enthüllt. Aus dem Dunkel, das die Namen Aesop, Bidpai und Lokman umgiebt, tauchen aber bereits bestimmte Vorstellungen auf, wieviel von dem vorhandenen Fabelstoff jedem einzelnen Kreise zuzuschreiben sei. Auch Berachja hat in seinen „Mischle Schualim“ (Fabeln der Füchse) aus derselben Quelle geschöpft, wie alle Zeitgenossen und Nachfolger. Ob er unmittelbar der arabischen oder hebräischen Bearbeitung des „Kalilah we-Dimnah“ oder nur einer lateinischen und fran-

zöfischen Uebersetzung des indischen Fabelwerks gefolgt, ob er der Vorläufer der berühmten französischen Dichterin Marie de France war, oder ob diese aus seinem Werk schöpfte, alle diese und noch viele andere Fragen zur Lebensgeschichte Berachja's sind noch nicht entschieden. Nur sein Fabelwerk liegt wirklich vor und dieses läßt einen Einblick in die Werkstätte seines Schaffens zu. Die Fabeln, die Berachja uns vorführt, hundertsieben an der Zahl, halten etwa die Mitte zwischen der äußersten Kürze der Aesopischen und der breiten Weitschweifigkeit der Bidpai-Fabeln inne. Der Ton derselben ist naiv und einfach; die Moral folgt stets am Schluß der Erzählung in Reimprosa nach. Eine besondere Eigenthümlichkeit seines Vortrags ist die glückliche und oft sehr humoristische Anwendung von Bibelversen in übertragenem, von dem ursprünglichen sehr verschiedenem Wortsinne. In dieser Form des Musivstils ist Berachja Meister. Die Uebersetzung vermischt natürlich diese feinen Nuancen; trotzdem sind die Fuchsfabeln des Berachja in's Lateinische überetzt und durch Lessing sogar in die deutsche Literatur eingeführt worden.

Von den Fabeln eigener Erfindung — auch solche finden sich nicht selten in dem vielgelesenen Buche — haben die folgenden das eigenthümliche Colorit der Manier Berachja's auch in der Uebersetzung am Treuesten bewahrt.

Die beiden Hirsche.

Zwei Hirsche standen am Ufer eines Baches und schienen sich einander Geheimnisse in die Ohren zu flüsteren. Ein Mensch ging auf der Heerstraße, und die Neugierde trieb ihn zu ihnen hin. „Warum redet Ihr so leise, Freunde?“ fragte er. „In dieser Einsamkeit wird Euch Niemand belauschen.“ — „Wir entdecken uns eben keine großen Geheimnisse,“ war die Antwort. „Die wichtige Ursache, warum wir hier bei einander stehen, ist die Langleiwe.“ — Ein geheimnißvoller Thor wird oft für weise gehalten und in den Rath der Verständigen gesetzt. —

Der Rabe und das Aas.

Ein hungriger Rabe fand ein Aas auf dem Felde und freute sich dessen sehr. Er hüpfte vor Freuden hin und her, schlug seine Flügel zusammen und sang mit rauher Stimme so laut, daß der Adler in der Luft sein Geschrei hörte. „Was mag dieses bedeuten?“ dachte der Adler. „Es ist kein Geschrei gegen einander derer, die obsiegen, oder derer, die unter-

liegen“ (Ex. 32, 18). Er ließ sich herab, verschonte den Raben und trug das Gewild davon. — Nun schreit der Rabe nicht mehr, wenn er ein Fraß findet. —

Der Ochs, der Löwe und der Bock.

Ein Ochs erblickte einen Löwen und floh und hörte ihn immer hinterher brüllen. Endlich verkroch er sich hinter ein Gesträuch; dort hatte sich auch ein Bock versteckt; der Ochs erblickte ihn und fuhr erschrocken zurück. „Was fürchtest Du Dich, Vetter?“ rief der Bock, „wir sind ja beide in einem Stalle erzogen.“ „Bist Du's?“ antwortete der Ochs; „Alles, was lebt, ist mir heute Löwe, so sehr hat mich der Räuber geängstigt.“ Was verfolgt ist, fürchtet seinen eigenen Schatten.

Die Fabel hat bei Berachja, wie man sieht, noch ihre ursprüngliche Bedeutung als schlichte Erzählung mit einem Nebensinn. Der didaktische Zweck tritt nicht wie bei den späteren Fabeldichtern aufbringlich hervor. Von seinen anderen, meist ethischen Schriften und wissenschaftlichen Uebersetzungen ist nur wenig bekannt. Eine ihm zugeschriebene Uebersetzung des Buches „Emunoth we Deoth“ von Saadja scheint einem Namensbruder anzugehören. Dagegen ist von ihm selbst noch ein Dialog „Dodi we-Nekhdi“ (Oheim und Nefte) über physikalische Fragen vorhanden, der als eine freie Bearbeitung der „Quaestiones naturales“ von Abelard von Bath erkannt worden ist.

Wie Berachja so mögen noch manche andere jüdische Dichter an der Neu belebung der Fabel literature theilgenommen haben, die in jener Zeit bekanntlich einen starken Zufluß an neuem Stoff aus orientalischen Quellen erhielt. Wie bei der Philosophie des Aristoteles und der Medizin der Griechen und Araber, so übernahmen auch auf diesem Gebiet die Juden, spanische und französische namentlich, die Vermittelung. Auf diesem Wege gingen indische Erzählungen entweder direkt in's Arabische, oder in's Persische und Griechische, dann in's Hebräische und Lateinische und daraus in die Landessprachen über. Nach dem Zeugniß eines der besten Kenner dieser Literatur haben die Juden den unverhältnißmäßig größten Theil der in Europa verbreiteten orientalischen Fabeln, Märchen und Erzählungen hier eingeführt. Zur selben Zeit vielleicht — oder wenig später — als Berachja seine „Fuchsfabeln“ schrieb, die Gottsched noch für eine Uebersetzung des „Reineke Fuchs“ ge-

halten, erschien in der Provence ein hebräisches Fabelbuch „Chidoth Izopito“ (die Gleichnisse des Aesop), das neueren Forschungen zufolge nach dem französischen Original der beiden vorhandenen Recensionen des „Ysopet“ bearbeitet war. Und gleichfalls zur selben Zeit erschien in Spanien die zweite und für die Culturgeschichte wichtigste hebräische Uebersetzung der alten indischen Schakalfabeln „Kalilah we-Dimnah“, die Jakob b. Cleasjar (1070—1120) auf Geheiß eines Mäcens in Reimprosa anfertigte, und die, ebenso wie die erste, einem Rabbi Joel fälschlich zugeschriebene, nun gedruckt vorliegt. Demselben Rabbi Joel, über dessen Lebensalter die Quellen völlig schweigen, wird auch die hebräische Uebersetzung des Romans von den sieben weisen Meistern unter dem Titel „Mischle Sandabar“ (Sindibad oder Syntipas?) zugeeignet, eines Volksbuchs, das in der orientalischen wie occidentalischen Welt zu hohem Ansehen gelangt ist, und dem nur die hebräische Uebersetzung „den Uebergang von Morgen zum Abend“ vermittelt hat. Noch Lessing hat diese Fabelsammlung mit der von Bidpai verwechselt, und erst seit die hebräische Version bekannt und in's Deutsche übertragen ist, konnte dem Original jenes merkwürdigen Buches selbst größere kritische Beachtung geschenkt werden, das in seiner ersten Form und selbst noch in seiner spätern griechischen Bearbeitung das Buch der Könige, das Vademecum von Fürsten war, später, und zwar hauptsächlich in der deutschen Uebearbeitung, aber ein vielbeliebtes Volksbuch geworden ist, und dadurch vor der Vergessenheit sich gerettet hat. Beide Werke stehen an der Spitze „eines überaus umfassenden und einflußreichen occidentalischen Literaturkreises“ und durch die hebräischen Uebersetzungen wurden die Originalwerke zuerst in die europäische Literatur eingeführt. Von jenem Jakob b. Cleasjar, „der es den Arabern nach- oder zuvorthun wollte“, sind außerdem noch selbstständige Gedichte „Meschalim“, die in der Liebe nur das intellectuelle Begehren feiern, sowie ein Werk über die hebräische Poesie „Sefer Hapardes“ (Buch des Paradieses) und ein ethisches Werk „Sefer Gan Teüdoth“, das „die Vorzüge der weisen Seele vor der thierischen und vegetabilischen“ preist, endlich mehrere grammatische und lexikographische Schriften erhalten. In seinen Dichtungen, die er wahrscheinlich

in einem Divan gesammelt, soll Mangel an echtpoetischem Geist herrschen, den ein Haschen nach gesuchten, fremdartigen Bildern ersetzen muß.

Auf verwandtes Gebiet führt uns in Spanien das Fabelbuch des Isak b. Salomo ibn Sahula (1244) „Maschal hakadmoni“ (Gleichniß der Vorzeit), das in der Form sich den anderen hebräischen Fabeln und Romanen anschließt, die Manier der Einschachtelung fremder Sagen und Legenden in den Lauf der Erzählung sogar bis zum störenden Uebermaß führt, das aber doch eine eigenthümliche Tendenz gehabt zu haben scheint, insofern Sahula, von dessen Leben und Schaffen sonst nur wenig bekannt ist, in diesem Werk „für jüdische Originalität gegen das Araberthum“ in den Kampf zieht, freilich nicht ohne schließlich selbst der arabischen Manier zu verfallen, dann aber die Fabel nach einer damals auch in der christlichen Zeitliteratur überhandnehmenden Manier allegorisiert. Seine Fabeln waren später von drastischen Illustrationen begleitet, von denen eine uns vorführt —

Den Nasir, der seine Ansicht verkündet,

Und den Mann, der bereut, was er gesündigt.

Es kniet nämlich ein Bewaffneter auf dem Bild, der offenbar einem Mönch beichtet; in seinen Händen befindet sich ein Rosenkranz mit dem Kreuz. Sahula wollte nicht nur die hebräische Sprache in den Dichtungen, sondern auch „Inhalt und Form, Erzählung, Sentenz, Bild und Gleichniß“ durchaus national, d. h. nach Bibel, Talmud und Midrasch gestalten. Darin besteht seine Originalität. Aber er wehrt sich vergeblich gegen die übermächtigen Bildungselemente der Zeit, denen er in der gezwungenen, allegorischen Auslegung seiner Fabeln wie in der äußeren Form seiner fünf Dialoge zwischen dem Autor und dem Streitenden, Makschan, schließlich doch manche Concession zu machen genöthigt ist. In seiner Tendenz, der arabifizirenden Zeitrichtung entgegenzutreten, sowie in seiner glücklichen Anordnung von Gleichnissen aus der biblischen und haggadischen Literatur besteht die Eigenart dieses im Mittelalter vielgelesenen Dichters. Der Kampf, den Isak b. Sahula gegen die fremdartige Manier aufgenommen, ging aber wohl in der That von berechtigten Motiven aus. Hatte schon die Nachahmung fremder

Literaturen in der jüdischen allzusehr um sich gegriffen, so war die völlige Abwendung von dieser noch mehr zu beklagen, die vielen Sängern jener Zeit nachgesagt wird. Der Spruch Charisi's gewann damals volle Berechtigung:

Des Eifers Schmerz hat mein Gemüth durchdrungen,
 Daß uns der Ton des Schönen ist verklungen;
 Die schöne Frucht erblüht aus Hagar's Schooß,
 Die Herrin Sarah, ach! ist kinderlos.

Der Poesie „der Magd Hagar“, das ist: der Araber, wendeten sich damals viele der besten Söhne des jüdischen Volkes zu. Hatte ja selbst Jehuda Halevi castilische Verse in seine hebräischen Gedichte verflochten; so mochte Mancher ihm darin nachfolgen, den der Glanz der arabischen Poesie verlockte. Die Namen dieser Dichter wie ihre Werke sind meist verschollen und nur dürftige Nachrichten haben sich auf die Nachwelt gerettet. Der Bedeutendste von ihnen scheint Abraham ibn Sahl (1200—1250) gewesen zu sein, der in Valencia lebte und von den Mohammedanern seiner Zeit als einer der anmuthigsten Liebeslänger gefeiert wurde. Von ihm hieß es: Er sei von einer doppelten Demuth erfüllt, von der des Liebenden und der des Juden; daher seien seine Lieder so schmelzend innig. Zehn Goldstücke gaben selbst die geizigen Araber für eines seiner Lieder, so daß der Philosoph Averroës sich ärgerlich äußerte: „Ein Staat müsse untergehen, in dem das heilige Buch um so wohlfeilen Preis, leichtfertige Lieder dagegen um so hohe Summen verkauft würden. Als Ibn Sahl, dessen Muse nicht dem Glauben seines Volkes geweiht war, den Tod in den Wellen fand, sagte ein anderer Dichter von ihm: „Die Perle ist in ihre Muschel zurückgekehrt.“ Außerdem werden Abraham ibn Alfakhar, Ibn El-Mudawwer u. a. genannt, die ihre Muse in den Sold der arabischen Poesie stellten.

Auch eine jüdische Dichterin singt in dem Chor der Poeten Andalusiens mit, Kasmune oder Xemona — selbst die Tochter eines Dichters Ismael. Nur wenige, aber liebliche Blüthen ihrer Poesie sind uns aufbewahrt worden. Da sie einmal, noch als Mädchen, in den Spiegel blickt, ruft sie aus:

Einen Weinberg schau ich da, zur Les' ist jetzt die Zeit,
 Noch streckt sich nicht die Hand aus hin nach der vollen Frucht;
 Weh, hinwegst meine Jugend gar bald in Sarm und Leid,
 Und ihn, den ich nicht nenne, mein Blick vergebens sucht.

Beim Anblick einer Gazelle, die sie selbst aufgezogen, sang
 Rasmune:

Nur in dir, du durch den Garten fließende Gazelle,
 Scheu, gleich dir und dunkeläugig, ich mein Bild erblicke;
 Leben beide einsam wir, ohne jeglichen Genossen:
 Sarren wir geduldig aus, wie es wollen die Geschicke!

Von diesem Ausflug auf ein fremdes Gebiet führt uns ein Dichter wieder mitten in den Kreis des jüdischen Geisteslebens zurück, dessen poetisches Hauptwerk eine sehr verschiedenartige Beurtheilung, nichtsdestoweniger aber große Volksgunst erfahren hat, Josef b. Chanah Ezobi (1235) in Perpignan. Es ist dies ein Hochzeitsgedicht, das er seinem Sohne Samuel gewidmet, welches den Titel „Ka'arath kesef“ (die silberne Schaale) führt. Während die Sinen seinen Versen schon viel zu viel Ehre zu erweisen glauben, wenn sie sie überhaupt nur ein Gedicht nennen, sehen andere in dem moralischen Lehrgedicht eine gemüthvolle Ermahnung, ohne hohen Schwung zwar, aber nicht ohne poetische Begabung und liebenswürdige Herzlichkeit. Das Recht scheint auf Seite der letzteren zu stehen, unter denen auch Neuchlin sich befindet, der in seiner lateinischen Uebersetzung Josef Ezobi das Epitheton „Iudaeorum poeta dulcissimus“ verleiht. Aber freilich, der schöne Geist freier Forschung und edler Duldung war bereits aus jenen Kreisen geschwunden. Und es muthet uns seltsam an, da wir bisher die Dichter stets auf der Seite der freien Geistesströmung gesehen, wenn Ezobi seinen Sohn „vor der griechischen Weisheit“ eindringlich warnt, deren „Weingärten“ denen von Sodom und Gomorrha gleichen. Dagegen empfiehlt er ihm das Studium des Talmuds, der hebräischen Grammatik und der Verskunst. „Achte auf einen guten Stil. Deine Gedichte müssen siebenfach geläutert und besonders in deinen Briefen muß die Sprache rein und fließend sein. An dem Stil wird der Mensch erkannt.“ So ist das didaktische Gedicht Ezobi's ein beachtenswerthes Bild der Zeitströmung, die sich immer

mehr von den idealen Gütern halbvergangener Zeit entfernt und die Bildung einer neuen Zeit auf ihr eigenes Gebiet zu übertragen sucht.

Das didaktische Element war auch in der nordfranzösischen Poesie des dreizehnten Jahrhunderts überwiegend; es findet eher als jedes andere Eingang in die jüdische Poesie, der es ja eigentlich nie fremd war, und deren Grundcharakter eine solche didaktische Färbung von Romanen, Fabeln und Gedichten am Meisten entspricht. Dem Bedürfniß der Zeit nach einer solchen Verwerthung des biblischen Geschichtsstoffs und der denselben umwebenden Sagenkreise verdankt auch das wohl in jener Zeit geschriebene pseud-epigraphische „Sefer Hajaschar“ (Buch der Gerechten) seine Entstehung, ein biblisches Epos, das in correcter und fließender, an der biblischen Art und Weise hintastender Darstellung die Geschichte von der Schöpfung Adams bis zu den Zeiten der Richter erzählt und mit Sagen aus der Haggada, dem Koran, dem Josispon und anderen Schriften schmückt. Daß der Autor dieses Romans auch die Ehre erreichen wollte, sein Buch für das in der Bibel erwähnte „Sefer Hajaschar“ gehalten zu sehen, ist wohl kaum anzunehmen. Nichtsdestoweniger ist ihm dieser Vorzug wiederholt zu Theil geworden. Ausschließlich ethisch-didaktischem Zweck ist ein gleichnamiges Buch von Serachja, dem Griechen, gewidmet, das etwa ein Jahrhundert später geschrieben sein dürfte, und dessen Ansichten über die Welterschöpfung, über das Dasein Gottes, über die Religion des Herzens höhere sittliche Reife verrathen. Der Autor kennt und benützt die ethischen Werke von Bachja und Jona Gerundi, daneben aber auch zur Erhärtung sittlicher Pflichten das Kalilah we-Dinnah! Arabischen Mustern nachgebildet ist sicher auch das poetische „Buch der Sittenlehre“ „Sefer Hamusar“ des Spaniers Sjak b. Crispin, der wahrscheinlich im 13. Jahrhundert lebte. Er selbst giebt sich nicht für einen Dichter aus, sondern gesteht die Abhängigkeit von arabischen Vorbildern ein. Vielleicht hatte dieser Abhängigkeit das Buch auch den zweiten Titel, unter dem es später durch die Literatur ging: „Mischle Arab“ (Arabische Sprüche) zu verdanken. In ungewisser Zeit hat dann ein sonst nicht bekannter Josef ibn Chassan dieses hebräische Werk in die Form arabischer Kaffiden wieder zurückübertragen.

Der lehrhafte Zug der Zeit tritt aber auch in vielen Uebersetzungen hervor, die Kenntnisse, Sentenzen und Dichtungen in die jüdische Literatur hineinzutragen bestimmt sind. Ein solches encyclopädisches Werk war damals das „Ymage du monde“ von Walter von Metz, um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, welches bald nach seinem Erscheinen von Chajem b. Delcret — oder Deulecret — in London aus dem Französischen ins Hebräische übertragen wurde. Das in verschiedenen Recensionen vorhandene Werk „Zel Haolam“ (Bild der Welt) handelt in 69 Abschnitten vom Menschen, der Welt, der Natur, den Künsten, von Paradies und Hölle, Indien, Europa und Afrika, sowie von verschiedenen merkwürdigen Dingen, die nach dem damaligen Stand geographischer Wissenschaft allgemein geglaubt wurden, so z. B. von den kalten Elephanten, die Feuer auslöschten, von den Weibern mit Borsten in Indien, von den auf den Bäumen wachsenden Vögeln Irlands, von den Leuten in Britannien, die Schwänze hätten, von den Quellen, die einen Meineidigen oder Dieb, der daraus trinke, blind machten, und von einem Volk mit Hörnern, das in Frankreich selbst noch lebe.

Während so die jüdischen Schriftsteller an der Bildung der Zeit participirten und deren Errungenschaften mit ihrem eigenen Gedankenkreis verwebten, sangen die Dichter in den Formen und Weisen, die die Classiker der neuhebräischen Poesie vorgezeichnet hatten, weiter. Aber weder Formen noch Weisen hatten mehr den Gehalt, mit dem die Meister sie zu befeelen wußten. Die Sangeslust war namentlich in der Provence sehr lebendig. Zahlreiche Dichter werden genannt; viele, von denen nur der Name, manche, von denen auch Gedichte religiösen und weltlichen Inhalts erhalten sind, wenige aber, die selbst in einem Zeitalter des Epigonthums genannt zu werden verdienen. Die jüdische Poesie, „welche fast überall der Landespoesie vorangegangen war“, lebte auch, nachdem diese erwachte, ihr Sonderdasein fort, nicht ohne jedoch von der neuerblühenden Poesie des Landes, in dem die Dichter lebten, sich beeinflussen zu lassen. Andere sind deshalb die provençalischen,

andere die deutschen und wiederum andere die spanischen Dichter. In dieser noch viel zu wenig beachteten Mannigfaltigkeit liegt der eigenartige Reiz, den diese Dichtung trotz einer gewissen Monotonie und trotz der vorherrschenden Subjectivität auszuüben im Stande ist.

Unter den vielen Dichtern der Provence, deren Lieder Charifi tiefsinnig und voll Kraft erschienen, ob sie auch nicht die liebliche Sprache seiner Landesgenossen redeten, ragen nur zwei hervor, Vater und Sohn, beide auf verschiedenen Gebieten thätig, beide der philosophischen Richtung Maimuni's angehörig und für dieselbe kämpfend, Abraham b. Isak Bedersji — oder Bedarschi (1296) und dessen Sohn Jedaja Hapenini aus Béziers (1305). Abraham ist vorwiegend religiöser Dichter und als solcher sehr fruchtbar, aber einer Künstelei ergeben, die damals besonders in der Provence ihr Spiel mit Worten, Reimen und Gedanken trieb. Eines seiner Gedichte soll sogar der König von Aragonien bewundert haben; indeß würde dies eher für seine Toleranz als für seinen Geschmack zeugen. Von seinen Poesieen ist ein Divan handschriftlich erhalten, in dem Elegieen, Legenden der Haggada, Lieder der Freundschaft und Verehrung — insbesondere für seinen hohen Gönner Todros Halevi — Satyren und Parodieen sich vorfinden. Außerdem hat er ein Gebet „Elef Alfin“, das aus tausend je mit Alef anfangenden Wörtern besteht, und eines „Bakaschat Halamdin“, für das Sühnefest verfaßt, das aus 412 Wörtern besteht, in denen aber nur die Buchstaben Alef bis Lamed vorkommen, und zwar in jedem Wort ein Lamed. Abraham besaß also ebensoviel Kunstfertigkeit als schlechten Geschmack. Von diesem legt auch ein größeres Gedicht „Chereb hamithapecheth“ (das flammende Schwert) Zeugniß ab, das in 210 Versen die Geschichte der neuhebräischen Poesie und eine Kritik zeitgenössischer Leistungen darstellen soll.

Charakteristisch ist in diesem Gedicht, — in dem sich Abraham mit Vorliebe gegen einen Dichter Isak b. Gorni wendet, den die Zeitgenossen sämmtlich sehr hoch halten und der sich selber einen „Fürsten der Poesie“ nennt, von dessen poetischen Leistungen sich aber fast nichts erhalten hat, — nur die hohe Meinung, die der Autor von sich und seinem Schaffen hegt. Er spricht von seinen

Vorgängern und sagt: „Aber wie sie groß in ihrer Zeit waren, so bin ich es in der meinigen. Der Mensch ist dem Thier überlegen durch die Macht der Sprache, und ich bin den Genossen überlegen durch mein poetisches Talent. Wenn Jemand sich mit mir messen will, so trete ich zum Kampf mit ihm hinaus und ich bin überzeugt, daß ich siegen werde.“ Aus der nähern Beschreibung eines solchen Wettkampfs, der Preisrichter, der Bedingungen u. s. w. geht hervor, daß Abraham an die jeux-partis und Wettgesänge der provençalischen Troubadours dachte, die er kannte und deren Guldigungs- und Rügelieder er in seiner Weise nachzuahmen suchte. Solche Wettgesänge waren auch in der hebräischen Poesie bekannt; nur daß sie in ihr nicht gerade galanten Problemen dienten.

Abraham Bedersi beklagt auch den Verfall der Poesie zu jener Zeit, indem er sagt: „Wo sind jetzt die Wunder der jüdischen Wissenschaft und der Poesie? Eher kannst du sie im Provençalischen und Lateinischen finden! In der Poesie des Folquet und seiner Genossen wirst du Manna finden, aus dem Munde des Cardinal duftet Krokus und Narde.“ Folquet de Lunel und Pierre Cardinal waren bekanntlich die letzten Repräsentanten der provençalischen, wie Abraham Bedersi zu den letzten Vertretern der neuhebräischen Poesie gezählt werden kann.

Auf wissenschaftlichem Gebiete zeichnete sich Abraham durch ein jetzt durch den Druck veröffentlichtes Werk „Chotham Tokhnith“ (das Siegel der Vollendung) aus, eine hebräische Synonymik, deren hauptsächlichste Bedeutung wohl darin liegt, daß sie überhaupt das erste Wörterbuch der hebräischen Synonymen in der neuhebräischen Literatur ist.

Viel bedeutender als sein Vater ist der Sohn Jedaja Hapenini oder En Bonet Bedarschi (1305), wegen seiner Beredtsamkeit von den Glaubensgenossen Hameliz (der Wohlredner), von Christen „der jüdische Cicero“ genannt, ein Dichter und Schriftsteller, der aus der Reihe provençalischer Poeten hervorragt. Schon als siebzehnjähriger Jüngling schrieb er ein ethisches Werk „Hapardes“ (das Paradies), das in vier Abschnitten vom Gottesdienst und der Frömmigkeit, von den Pflichten gegen Freund und Feind,

von der Welt und ihren Dualen, und von den Wissenschaften handelt. Sein erstes poetisches Werk war wahrscheinlich jene Vertheidigung des weiblichen Geschlechts, die er, ein Ahtzehnjähriger, gegen den „Feind der Frauen“ des Jehuda ibn Sabbatai schrieb. „Der Freund der Frauen“, „Oheb Naschim“, ist eine allegorische Darstellung, in der der galante Jüngling das schöne Geschlecht mit allen Waffen der Dialektik, freilich ohne sonderlichen poetischen Schwung, gegen die Anklagen des misanthropischen Weiberfeindes zu vertheidigen sucht. Das Gedicht ist zwei Jugendgenossen, den Söhnen des angesehenen Don Salomo de los Infants in Arles, gewidmet. Nach väterlichem Muster schrieb auch er in jungen Jahren schon ein Gebet „Bakaschat Hamemin“, in welchem jedes Wort mit einem Mem anfängt.

Aber seine reiche Phantasie und sein poetisches Können führten ihn aus diesem Kreise bald auf ein anderes, seinem Talent ungleich mehr entsprechendes Gebiet, das der ethischen und daktischen Poesie. In dieser, sei es in Folge des Streites zwischen Philosophie und Herkommen, sei es durch die traurigen Zeitverhältnisse, niemals besonders stark angebauten Richtung leistete Jedaja Hervorragendes. Sein Lehrgedicht „Bechinath Olam“ (Die Prüfung der Welt) hatte sich in Volkskreisen einer großen Beliebtheit zu erfreuen, solange das Hebräische in denselben noch heimisch war. Es ist nicht nur vom Standpunkt der poetischen Form, sondern auch dem Gehalt nach das Werk eines Dichters, dessen Weltgedanken sich den tiefsten Tönen pessimistischer Lyrik ebenbürtig erweisen. An dem Faden des Mustivstils, den Jedaja nicht nur geschickt anwendet, sondern auch fortbildet, reiht der Dichter seine Gedanken über die Nichtigkeit der irdischen Welt, durchmisst er alle Höhen und Tiefen des Menschengeistes, das große Labyrinth des menschlichen Herzens, schildert er die trostlose Vergänglichkeit alles Irdischen, die Räthsel der Menschennatur, das meeres-tiefe Leid des Lebens, aber auch die hehre Größe des Geistes, die hohe Wichtigkeit des Himmlischen und den Trost, der in der Unsterblichkeit liegt. Es ist eine üppige Bildersprache, voll von Blumen und Sternen, von blitzenden und zündenden Wortspielen, aber auch voll edler und reifer Gedanken, von hohem Sinn und

kühnem Freimuth. Das Farben- und Wortspiel ermüdet zwar auf die Dauer und schwächt den Gesamteindruck ab, aber die Anerkennung kann am Ende doch dem Dichter nicht versagt werden, daß seine „Prüfung der Welt“ auf einer tiefen Kenntniß des Menschenherzens, auf dem Untergrunde reifer Lebenserfahrung und wissenschaftlicher Durchdringung aufgebaut ist. Die Ansichten, die Sedaja über Zeit und Raum als Formen der Erscheinungen ausspricht, mahnen an verwandte Anschauungen neuerer Philosophen, vor Allem Kant's. Der Werth seines Gedichtes ist deshalb auch jederzeit erkannt worden; Mendelssohn hat einzelne Abschnitte übertragen, Lessing und Göthe haben nach jenen Fragmenten über Welt und Zeit die Bedeutung Sedaja's herausgefunden. Das erstere lautet in deutscher Uebersetzung:

Ein wildbrandendes Meer ist die Welt, weitreichend und grundlos,
 Eine Brücke die Zeit, schwebend darüber gebaut.
 Morsch ist die Brück' und wankend, und nur an Seilen befestigt,
 Die schon vor dem Entstehn waren bestimmt zum Bergeh'n.
 Aber sie führet dahin, wo das unvergängliche Glück wohnt,
 Führet zum Anschau'n hin dessen, der da thronet im Licht.
 Armbreit ist sie, die Brücke, von keinem Geländer umgeben,
 Und du Sterblicher, du Sohn des vergänglichen Staubes,
 Ach, von dem Tage an, da du geworden ein Pilger der Erde,
 Mußt auf der Brücke du dich treiben, der schmalen, umher.
 Siehe den Steg, wie so eng er ist! Zur Rechten kein Ausweg,
 Keinen zur Linken — und noch pochst du auf Namen und Macht?
 Sieh, wie zur Rechten und Linken Vernichtung und Tod sich wie Mauern
 Drohend erheben — und noch hast du ein Herz in der Brust?
 Noch ist dem Arm die Kraft nicht entsunken, dem Busen der Muth nicht?
 Oder die Güter des Glückes, trogest du etwa auf sie?
 Sie, die mit eisiger Hand du in Haufen zusammengerafft hast?
 Die dir dein Bogen erkämpft, die dir gefangen dein Netz?
 Willst du sie des gewaltigen Meeres wildzürnender Woge
 Stellen entgegen als Damm, wenn sie sich himmelan thürmt,
 Vom Sturm Gottes gepeitscht? Sag' an, wenn sie donnernd daherbraust,
 Wie willst, Armer, du dann retten dein Hüttchen vor ihr?
 Kannst du besteh'n den Kampf mit den tosenden Wogen des Weltmeers,
 Welches dich einschließt? Kannst du ihm entreißen den Sieg?
 O trink du ihn nur aus, den schäumenden Becher des Hochmuths,
 Laß dich berauschen vom Wein der Erhabenheit nur;
 Ach, ein Betrunkener, wirst du taumeln zur Rechten, zur Linken

Auf dem gefährlichen Pfad, welchen zu wandeln du hast,
 Bis du jählings hinab wirst stürzen in schreckliche Tiefen,
 Tief in die Strudel der Welt, dieses wogenden Meers,
 Sinken von Abgrund wirst du zu Abgrund sonder Errettung,
 Und kein Einziger spricht: „Gieb ihn, o Tiefe zurück!“

Ein dem Jedaja Benini zugeschriebenes Schachgedicht „Ma'adanne Melekh“ (die Leckerbissen des Königs) ist nach neueren Forschungen apokryphisch. So dürfte wohl das Lehrgedicht über das Schach in Reimprosa, „Melizath Hasechok“, welches Bonjenior ibn Sachja etwa ein halbes Jahrhundert vorher als Spiegel der Zucht und Lebenssitte gedichtet, die in diesem gedankenschweren Spiel gelehrt würden, das älteste derartige Poem in der neuhebräischen Literatur sein. Von den wissenschaftlichen Werken Jedaja's sind vor Allem seine wenig bekannter gewordenen Erläuterungen zum Midrasch, in denen der geistigen Auffassung der Haggada das Wort geredet wird, sein Supercommentar zu Ibn Esra's Pentateucherklärung, mehrere philosophische Schriften und Uebersetzungen arabischer Philosophen, sowie sein bereits erwähntes Sendschreiben an Salomo b. Aderet zu nennen sein.

Die anderen Dichter der Provence sind meist unbekannt geblieben, doch dürfte keiner unter ihnen gewesen sein, der Jedaja's Bedeutung erreicht, geschweige denn übertroffen hätte. Erst in neuester Zeit hat man eine hebräische und französische Elegie auf die Märtyrer von Troyes (1288) gefunden — beide wahrscheinlich von demselben Autor Jakob b. Jehuda aus Lothringen — in der man den „tiefen Ausdruck wahrer Leidenschaft“ findet und die einen echten Dichter verräth. Aus der liederreichen Provence stammte aber auch ein Dichter, der später nach Italien zog und von dem bedeutende Schöpfungen in der Poesie, wie in der Wissenschaft geblieben sind, Kalonymos b. Kalonymos — auch Maestro Calo genannt — (1287 — c. 1337) aus Arles, einer Stadt, die in der Geschichte der jüdischen Wissenschaft sehr oft und mit Auszeichnung genannt wird. Kalonymos war Dichter und Gelehrter zugleich. „Er erleuchtete die Gelehrten durch seine gediegenen Uebersetzungen,“ wie ein Zeitgenosse ausagt, und „überragte alle seine Zeitgenossen wie ein Löwe,“ wie ein Späterer hinzufügt. Unter den Männern, die in der Provence

mit seltenem Eifer und großer Sachkenntniß die wichtigsten wissenschaftlichen Werke der Araber übertrugen — wir wissen, daß diese Thätigkeit ja von der Provence recht eigentlich ausging — neben Jakob b. Machir, Samuel b. Jehuda und Mose ibn Tibbon u. A. nimmt Kalonymos frühzeitig eine angesehene Stellung ein. Seine aus dem Arabischen gelieferten Uebersetzungen in das Hebräische betreffen philosophische, medicinische und mathematische Werke von Alfarabi, Averroës, Costa b. Luca, Ahmed b. Zufuf, Honein, el Kindi, Rabia, ibn Ridhwan und anderen Schriftstellern. Sie sind fast sämmtlich noch in Handschriften vorhanden. Einen großen Theil seiner Uebersetzungen arbeitete Kalonymos im Auftrage des Königs Robert von Neapel aus, der ein begeisterter Förderer der Wissenschaft war und mehrere jüdische Gelehrte an seinen Hof zog. Für den König ging Kalonymos auch nach Rom, wahrscheinlich zu wissenschaftlichen Zwecken.

In Italien wehte schon damals der Hauch der neuen Zeit. Die Auflösung des Mittelalters nahm von dort aus ihren Anfang; die Kirche verlor zuerst ihre Macht und ihre Stütze an der feudalen Ritterlichkeit; der Geist des classischen Alterthums erwachte in diesem schönen Lande zuerst zu neuem Leben und vor ihm mußten die Ideale des Mittelalters zurückweichen. Dante, der Erste, der dem Seelenadel, dem Bürgerthum und dem freien Geiste sein flammendes Gedicht geweiht, schreitet mit Vergil durch die Geisterwelt; Petrarca und Boccaccio verkünden die Morgendämmerung eines neuen Geistes der Liebe und Duldung, und eine frische Lebensordnung bereitet sich auf den Ruinen der alten und zu Ende gehenden vor. Einer solchen Bewegung der Geister konnten auch die Juden, so sie nur geduldet wurden, nicht fremd gegenüberstehen. Die Leuchtfunken des neu erwachten Geisteslebens flogen auch zu ihnen hinüber, und sie erhellen das jüdische Schriftthum in poetischen Gebilden und wissenschaftlichen Schöpfungen. Unmöglich ist in den Werken des Kalonymos und seiner Genossen ein Hauch dieses frischen Geistes zu verkennen, der die erhabene Lehre der Geistesfreiheit in der Parabel von den drei Reigen durch einen süßen Liedermund verkündete, der Boccaccio die Geißel des Spottes gegen Wahn und Vorurtheil führen ließ, der endlich

und hauptsächlich Dante zu seinem großen Kampf für Geistesfreiheit entflamnte.

Die Dichtungen der Juden sind zwar nach wie vor noch in hebräischer Sprache abgefaßt und folgen den Mustern der Makame im Musikstil, wie sie von Charisi und anderen Vorgängern ihnen überliefert worden, aber kaum eine ist frei von italienischem Anhauch; man fühlt in ihnen, wie ein neuer Volksgeist seine Schwingen regt und in die fremde Sprache eindringt. Von den selbstständigen Werken des Kalonymos ist das hebräische Gedicht „Eben Bochan“ (der Prüfstein) das wichtigste und interessanteste. Zum ersten Mal tritt uns eine poetische Satyre in geschlossener Composition entgegen. Der Dichter will seinem Volke einen Sitten Spiegel vorhalten, in dem Alle, Hohe und Niedrige, Rabbinen und Aerzte, Poeten und Gelehrte ihre Fehler und Sünden wiedererkennen sollen. Selbst das Judenthum wird zuweilen in Festen und Gebräuchen ironisch behandelt. Die Satyre geht aus einer humoristischen Weltanschauung hervor und ruht auf dem Grunde tiefer Sittlichkeit und religiöser Innigkeit. Sie erfüllt fast alle Bedingungen, die man an diese Dichtungsform stellen muß und vermeidet die gefährliche Klippe der Caricatur in den meisten Fällen. Zuweilen schlägt auch der Dichter, dem die Satyre eine innere Stimmung des Gemüths ist, der nicht spotten, sondern wirklich bessern will, einen ernsten Ton an. So sind der Prolog wie der Epilog des Gedichtes religiöse Poesieen, Gebete, in denen die Nichtigkeit des Erdenlebens, die Unbeständigkeit des Glücks, die Freude an Gott verkündet und das Leid Juda's in der Verbannung beklagt wird.

Die Satyre beginnt mit einer Kriegserklärung an die Sinnbetäubten und Wahnverblendeten. Dann hält der Dichter sich selbst einen Spiegel vor und läßt auch die Genossen hineinblicken. Nun folgen in bunter Reihe alle Gebrechen und Mängel der Zeit, die der scharfen Geißel des Dichters anheimfallen. Eine der ergößlichsten Partien ist das Capitel: „Die Weiber sind doch besser d'ran“, in dem Kalonymos beklagt, daß er ein Mann geworden. . . .

„Ja wahrlich, den hat Gottes Hand geschlagen, — und er muß duldend tragen manche Plagen — und Schmach und Hohn gar mannigfacher Art —

der von Natur zum Mann geformet ward; — sein Leben ist ein Acker stark verheert — ein Glück wenn es nicht allzulange währt! — Wenn ich zum Beispiel selber wär' ein Weib — wie hätt' ich's so bequem und wieviel Zeitvertreib! — Man würde mich in trauten Frauenkreisen — als sittig, anmuthsvoll, bescheiden preisen. — Behaglich säßen wir beschäftigt mit der Naht — am Rahmen die und jen' am Spinnenrad — und wenn in heller Nacht der Mond so traulich scheint — zum Austausch der Empfindungen vereint — am Feuer des Kamins, oder auch im Dunkeln — uns mitzuthemen, was wohl die Leute munkeln, — von Neuigkeiten in der Stadt und von Skandalen, — von Moden und von den Gemeindegewahlen. — Ich wär' bei der Gewöhnlichkeit nicht steh'n geblieben — ich hätt' fein weiß genäht und Stickerei getrieben — in Sammt und Seid' die Blumen auf der Flur — so lebhaft dargestellt als wären sie Natur, — und sonstige Dessins, wie sie Modelle geben, — so farbenreich, als ob sie leibhaftig leben, — die Kelche, Bäume, Blüthen, Pflanzentöpfe, — und Burgen, Säulen, Tempel, Engelsköpfe — und was man sonst vollendet mit der Nadel — wenn man sie mit Geschick nur führt und ohne Tadel. — Doch manchmal hätt' ich auch, obgleich es nicht so edel — mich wohl herbeigelassen gar zum Aschenbrödel; — denn das ist auch ein wichtig Amt der Frauen, — daß sie mit Wachsamkeit auch nach der Küche schauen. — Mich hätt' der Staub, die Asche auf dem Heerd — der schwarze Ruß an Topf und Ofen nicht gestört; — ich hätte keinerlei Bedenken je getragen — mit Art und Beil das Holz mir klein zu schlagen, — und in die matte Kohle tüchtig einzublaseu — trotz Aschenflug, der dringt in Aug' und Nasen. — Besonders aber wär' ich tüchtig auf dem Posten — wenn's gält die Speisen und die Brühen erst zu kosten. — Und kämen Feste dann mit schöner heit'rer Feier, — dann wäre meine Umsicht groß, ja ungeheuer — den rechten Schmuck zu wählen für Ohr und Hand — für Hals und Brust, für Locken und Gewand. — Das Köstlichste an edlem Sammt und Seide, — das Kleidsamste von Puß und von Geschmeide. — Aus voller Kehle heitere Lieder singen, — mich wiegend hüpfen, tanzen, springen. — Wenn ich als Jungfrau dann zur Reise wär' gelangt — entfaltet, und in üppigen Reizen hätt' geprangt, — welch' Glück, wenn mir der Himmel dann gewogen — und aus der Schicksalsurn' ein Loos ich hätt' gezogen — zu finden einen Freier, deß Herz für mich entbrannt — so schön wie wacker, mir reichet Herz und Hand; — von ihm geliebt zu sein im trauten Seelenbunde — liebt' ich wieder ihn aus tiefstem Herzensgrunde. — Wie eine Fürstin lehnt' ich hingeflossen — auf weichem Pfuhl, von Liebreiz übergossen — gehüllt in Sammt und Flor und reiche Seide — geschmückt mit Perlen und mit güldenem Geschmeide, — die er verschwend'risch heut in Lieb' und Ehren — die Wonne mir und meinen Reiz zu mehren.“ —

In diesem Ton geht es fort. Schließlich kommt dem Dichter die Einsicht, daß alles Klagen ja doch vergeblich sei und er schließt das Capitel:

„So will ich mich geduldig drein ergeben; — es endet alles Leid ja einmal mit dem Leben. — Es lehren ernstlich uns ja uns're Weisen — man müsse Gott für Alles dankbar preisen — mit frohem Herzen für das Heil und Glück — und mit Ergebung selbst für Mißgeschick. — So mögen denn, wenn widerstrebend auch, sich regen — die Lippen zu dem allgewohnten Segen: — Mein Gott und Herr, gepriesen sei und bleibe, — daß du mich nicht geschaffen hast zum Weibe!“

Viel schärfer schwingt Kalonymos aber die Geißel seines Spottes, wenn er die verkehrte Welt und seine entartete Zeit schildert. Mit einem herzinnigen Gebet zu Gott, daß er sein Volk aus dieser Noth erlöse und einer begeisterten Schilderung messianischer Zukunft schließt der „Prüfstein“ ab. Von derberem Humor ist ein anderes, späteres Werk des Kalonymos, „Masseketh Purim“, der „Traktat für das Purimfest“, eine Parodie, in der er die Methode und den Ideengang des Talmuds glücklich persifliert und mit tiefem Ernst die Pflicht des Weintrinkens am Purimtage behandelt. Die geistreiche und jedenfalls harmlose Ironie wurde aber später, als Scherz und Lust aus den Häusern Juda's weichen mußte, vielfach mißverstanden; Kalonymos wurde als „gottloser Dichter“ verdammt und viele Exemplare seines Werkes verbrannt.

Ein drittes, nach vielen Richtungen bedeutungsvolles Werk, das aber früher als die genannten entstanden, ist die Uebersetzung und Bearbeitung des bekannten arabischen Märchens aus den Abhandlungen der Encyclopädie der „lauteren Brüder“ zu Basra, „Jehwânuggafâ“, das den Streit der Menschen und der Thiere über ihre beiderseitigen Vorzüge unter dem richterlichen Vorsitz des Königs der Genien behandelt. Das Märchen bildet einen Theil des 21. Traktats dieser Encyclopädie, der von den Arten der Thiere, ihrem wunderbaren Bau und ihren merkwürdigen Zuständen handelt. In der hebräischen Uebersetzung des Kalonymos führt das Werk den Titel „Iggereth Ba'ale Chajjim“ (Abhandlung über die Thiere). Auch der „Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier“ verfolgt ethische Zwecke in satyrischer Form; auch hier werden die Thorheiten der Menschen scharf gegeißelt. Daher war die Tendenz des Buches Kalonymos besonders sympathisch und er beeilte sich, seine Uebersetzung in sieben Tagen zu

vollenden. Sein Werk ist auch noch dadurch von besonderer Wichtigkeit, weil durch dasselbe jenes arabische Märchen dem Abendland zuerst vermittelt wurde.

Kalonymos war also nicht blos Dichter, sondern auch ein Gelehrter und Uebersetzer. Sein Sendschreiben an den spanischen Philosophen Josef Caspi, eine philosophische Streitschrift, ist aber das einzige seiner Werke, welches bis jetzt aus dem Staub der Bibliotheken erlöst wurde. Im Auftrag des Königs Robert scheint er vorzugsweise medicinische und mathematische Uebersetzungen angefertigt zu haben. Eines dieser Werke, das „Sefer Hamelakhim“ (Königsbuch), ist bruchstückweise noch erhalten, welches die Kenntnisse des Kalonymos in der Mathematik, die ja stets unter den Juden eifrige Pflege fand, nachweist, indem es die Verhältnisse der Zahlen unter einander in abstrakter Weise behandelt; durch seinen Titel weist es zugleich auf seinen Ursprung wie auf den hohen Protektor hin, der die Studien des Kalonymos gefördert hat.

Ein Zeitgenosse und Freund des Kalonymos war der ihn an poetischer Ursprünglichkeit überragende Immanuel b. Salomo aus Rom (c. 1270—c. 1330), der „Heine des Mittelalters“ oder auch der „jüdische Voltaire“ genannt, obwohl beide Vergleiche nicht zutreffend sind, da sie einerseits dem Dichter zu viel Ehre erweisen, andererseits wiederum sein Wesen nicht völlig erschöpfen. Auch Immanuel erfreute sich der Gunst eines Mäcens. Die Anregung, die die Fürstenhöfe jener Zeit gegeben, wirkte sichtlich auf weitere Kreise. Und so sehen wir auch reiche, jüdische Mäcene entstehen, die die wissenschaftlichen Arbeiten ihrer gelehrten Glaubensgenossen fördern und ihre dichterischen Schöpfungen begünstigen. Der „Fürst“ Immanuel's regt ihn an, seine in verschiedenen Lebensepochen verfaßten und zerstreuten Dichtungen zu sammeln und an einem durchgehenden Faden aufzureihen, so als ob sie vom Dichter etwa in einem poetischen Wettstreit vorgetragen worden seien. So entstand das bedeutendste Werk Immanuel's, die „Mechabberoth“, eine Dichtung, die von dem kühnen Witz, der poetischen Begabung und sprachlichen Gewandtheit Immanuel's Zeugniß ablegt und an die besten Muster, vorzüglich an Charis's „Tachkemoni“, sich anlehnt.

Von einer geschlossenen Composition kann nach der Entstehungsweise des Werkes wohl nicht die Rede sein. Es sind eben zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Stimmungen entstandene Gedichte, Makamen, Parodien, Novellen, Epigramme, Distichen, Sonette, ja sogar auch Gebete, die aber alle einen humoristischen Grundton haben. Der Dichter nimmt die Dinge, wie sie sind und läßt sie sich in ihrer eigenen Lust und Lächerlichkeit fortentwickeln. Er ist eigentlich mehr Komiker als Humorist; denn ein solcher muß reiner, liebenswürdiger sein und aus der Tiefe der Gemüths die Empfindungen holen, die „ein treues Echo des vieltönigen, aber in sich einheitlichen Menschenherzens“ sind, und die er zu dem wohlthuernden Eindruck einer vollen, in sich befriedigten Harmonie verbinden muß. Davon ist bei Immanuel kaum die Spur vorhanden; auch seine Gebete machen den Eindruck, als seien sie ironisch oder gar parodistisch gehalten. Selten blüht ein Funke von Gemüth oder von poetischer Innerlichkeit durch sein Gedicht; er ist immer objectiv, witzig, kühl und vor Allem frivol. Diese Frivolität ist nächst dem Witz der Grundzug seiner Dichtung. Auch Charisi und manche Genossen haben hie und da eine frivole Anwandlung, die aber rasch wieder verschwindet und gewöhnlich dem tiefsten Ernst Platz macht. Immanuel ist aber andauernd und absichtlich frivol, ja sogar lüstern und obscön, und schon deshalb läßt er keine rein humoristische Befriedigung aufkommen. Wir blicken in einen verzerrenden Hohlspiegel, wenn wir die Dinge dieser Welt in der Beleuchtung anschauen, in der sie der Witz Immanuel's zeigt, der das Höchste nicht schont und dem das Niedrigste nicht unbedeutend genug ist, um daran seinen Spott auszulassen. Natürlich wird der komische Effect erreicht und die Lachlust erregt; mehr will aber Immanuel nicht. Und deshalb scheint es übel angebracht, ihn mit Heine oder gar mit Voltaire zu vergleichen, die beide auch im dichterischen Sinne ein Höheres angestrebt und erreicht haben.

Die Erscheinung Immanuel's ist aber doch in der jüdischen Literatur epochemachend, weil er den kühnen Witz und die schrankenlose Frivolität in dieselbe hineingebracht, die beide vordem nur sporadisch aufgetreten waren. In hohen und reinen Tönen sangen die spanischen Dichter von der Macht der Liebe; ihre Muse war

keusch und rein, eine Lilie von Saron; die Muse Immanuel's war aus derberem Stoff, die Bocksprünge seines Witzes erinnern mehr an italienische, als an hebräische Dichter, die auch in satyrischen Gedichten eine vorwiegend ethische, wo nicht ausschließlich religiöse Tendenz verfolgt haben. Steht also die Erscheinung Immanuel's fast vereinzelt da in der Geschichte der jüdischen Poesie, so lag es natürlich nahe, sich nach Analogieen in verwandten Gebieten umzusehen. Es mag aber übertrieben sein, in dem altitalienischen Rabbi einen Vorkämpfer der Doctrin von der Emancipation des Fleisches zu sehen, oder auch seine „Mechabberoth“ ein Pendant zu „Tristan und Isolde“ zu nennen, in denen die spiritualistische Idee gleichfalls dem Sensualismus der Minne unterliege. Immanuel hat die spiritualistische Idee des Judenthums nicht verleugnet; sein Spott verfolgt nur ihre Ausschreitungen und geht natürlich mit dem zügellosen Poeten durch, so daß er auch das Heilige nicht verschont. Die Orthodorie einer spätern Zeit hat deshalb Immanuel verdammt, in dem Glauben, daß dieser Spott verderblich und gefährlich wirken müsse.

Auch die Form, in der Immanuel die hebräische Sprache den Sprüngen seines fecken Witzes anpaßt, ist altprovenzalischen und italienischen mehr als jüdischen Mustern nachgeahmt. Die verschiedensten Dichtungsformen wechseln in den 28 Pforten seines Buches in bunter Mischung ab. Die schönsten seiner Gedichte sind Sonette mit Wechselreimen; die sprachlich vollendetsten sind die in poetischer Prosa. Die musivische Stilsfärbung wendete Immanuel mit derselben Kühnheit an, die die Vorgänger auszeichnet; nur daß bei ihm der Mißbrauch des Bibelworts zu obscönen Scherzen und lustigen Capriolen auffällt.

Was nun den Inhalt anbelangt, so ist es schwer, ein Bild desselben zu geben, eben weil die geschlossene Composition fehlt und die einzelnen Novellen, Parodieen, Briefe, Frag- und Antwortspiele, Lobreden und Gedichte nur an einem losen Faden aneinandergereiht sind. Allein die 28. Pforte seines Werkes verfolgt einen einheitlichen Plan, der geeignet ist, lebhaftes Interesse zu erwecken. Sie ist nämlich unter dem Einfluß von Dante's „divina Commedia“ entstanden und schildert gleichfalls einen Besuch im Paradies und

in der Hölle. Immanuel war mit Dante befreundet und es existirt von ihm ein Sonett in italienischer Sprache, in dem er den Tod des Dichters beklagt. Auch zwei Sonette der Freunde Dante's, des Bosonio von Agobbio und des Cino von Pistoja, sind bekannt, die den Juden Manoello als im Kreise Dante's heimisch zeigen. In der That hatte Manoello manche Berührungspunkte mit Dante. „Beide hatten den ganzen Bildungsstoff der Vergangenheit in sich aufgenommen; Dante die kirchlichen, scholastischen und romantischen Elemente, Immanuel die biblisch-talmudischen, maimunisch-philosophischen und neuhebräischen Erzeugnisse. Beide haben diesen mannigfaltigen Stoff zu einem organischen Ganzen verarbeitet und zu einer neuen Dichtungsart gestaltet.“ In der Art freilich, in welcher dies geschieht, gehen sie erheblich auseinander. „Dante dichtet eine göttliche Comödie, Immanuel eine menschliche.“ Will man sich des Unterschiedes vollbewußt werden, so vergleiche man den Abschnitt, in dem Immanuel sein von komischem Selbstlob übertriebeses Zusammentreffen mit den biblischen Schriftstellern, die er commentirt hat, in ergötzlicher Weise schildert, mit den Gesängen des Purgatorio, in welchen Dante vor Beatricen das Bekenntniß seiner Schuld und Sünde ablegt und seine Prüfung durch die drei Apostel, in dem Glauben, in der Hoffnung und Liebe, so erschütternd demüthig und doch wieder gottsfreudig verkündet. Aber noch mehr tritt dieser Unterschied im dichterischen Werth beider Gedichte und in dem nachhaltigen, bildenden Einfluß hervor, den Dante's unsterbliches Werk ausgeübt. Ueberragt er den Genossen darin um Riesenlänge, so steht dagegen Immanuel hinsichtlich der Gesinnung keineswegs hinter Dante zurück; ja er übertrifft ihn an humanem Geist und aufgeklärter Gesinnung. In seinem Paradies finden auch die Frommen aller Nationen Platz, denen Dante den Eintritt verwehrte. Dante hatte die Scholastik noch nicht ganz überwunden, er suchte sie mit der Romantik zu verbinden; die Dichtung Immanuel's geht über die Scholastik hinaus und löst auch die Romantik seines Glaubens auf. Sein Gedicht schließt mit einem wahren Hymnus auf die Zukunft der Menschheit:

Gleichviel, wie dieses und jenes Land — die höchste Gottheit hat benannt,
Es ist ja doch dieselbe Macht, — die über alle Menschen wacht.

Die ungefeh'n die ganze Welt — und was darinnen ist, erhält.
 Es ist ja doch dasselbe Wesen, — das in den Herzen weiß zu lesen,
 Und dessen väterlich Gemüth — das Gute allerorten sieht.
 Es ist derselbe treuehirt, — der alle Heerden sammeln wird,
 Wenn einst der große Morgen scheint, — der die Zerstreuten wieder eint!

Nichts ist schwerer, als selbst nach den theilweise vorzüglichen Uebersetzungen ein Bild der Poesie Immanuel's zu geben. Mit Vorliebe werden der „Hörnerträger“ und die häßliche Frau verspottet. „Nur dann ist eine Frau verlässlich — wenn sie recht alt und häßlich“, sagt er. Und wenn er einen Menschen, der ihm widerwärtig, charakterisiren will, so weiß er kein drastischeres Mittel, als ihn der Häßlichen zu vergleichen. „Ich hasse ihn so tüchtig — wie der Liebende die Frau, die züchtig — wie die Häßliche den Spiegel meidet — und wie der Tochter der Lust der Enthaltfame ist verleidet.“ — Eine Schilderung von der Verdammniß der Hölle lag natürlich nicht im Plan Immanuel's. Im Gegentheil, es geht in seinem Inferno recht lustig her. Er trifft da die größten Philosophen aller Nationen, die er natürlich ironisch dahin verweist.

„Dort steht Aristoteles bleich und entstellt — weil er geglaubt an die Ewigkeit der Welt — dort wird es an Galen, dem großen Arzt, gerochen — daß er vorwitzig gegen Mose gesprochen — dort hat's Alfarabi zu beklagen, — daß er sich erdreistet zu sagen — die Vereinigung des Menschengewisses mit dem Geiste Gottes — sei altes Weibergeschwätz und werth des Spottes, — die Seelen, die dahingeshieden — kehren wieder in neue Leiber hienieden. — Dort jammert Platon im Winkel — über seinen Dünkel, — daß er seine Worte als Prophezeiung gehegt — und den Ideen Wirklichkeit beigelegt, — dort Hippokrates, der Keinem wollte gönnen, — daß er seine Weisheit solle kennen. — Dort wird Avicenna verlacht, — der es sich ausgedacht, — es könne wohl auf Erden ein Mensch ohne menschlichen Vater erzeugt werden.“

Uberschwänglich ist er im Lob der Frauenschönheit. Da nähert sich seine Poesie am Ehesten den italienischen Vorbildern seiner berühmten Zeitgenossen. Eines der anmuthigsten Sonette hat er auf die schönen Augen seiner Golden gesungen. . .

Du liebliche Gazelle! Mit Entzücken
 Erfüllt dein Blick, steigt er zum Licht empor;
 Denn aus den zauberhaften Augen vor
 Strömt eine Welt, die Götter kann beglücken —

Und Strahlen, die den Sonnenstrahl erdrücken.
 Die Lippen sind der Morgenröthe Thor,
 Die den von Blut umflossnen Himmel schmücken.
 Und diese Augen, sind es Himmelssterne? —
 So wog ich oft in meiner Brust die Frage —
 Die nur ein Gott gesendet aus der Ferne,
 Daß sie erleuchten uns'res Lebens Tage,
 Damit der andern Wesen Schönheit lerne,
 Wie sie dem Stäubchen gleiche an der Wage.

In Wechselrenten bewegt sich eine echt satyrische Parallele
 zwischen zwei Mädchen, einem hübschen — Tamar — und einem
 häßlichen — Beria —, die folgendermaßen lautet:

Tamar hebet die Wimper und Sterne blicken zum Himmel
 Sendet den Blick und erweckt, die schon der Hügel bedeckt.
 Beria hebet den Blick; Basilisken tödtet der Schrecken,
 Wundert euch nicht, den Blick flieheth der Teufel sogar.
 Tamar's Göttergestalt, kann sterbliche Sprache sie schildern?
 Wähnen die Götter doch selbst, daß sie dem Himmel entstammt.
 Beria nützet der Welt, besonders im Herbst vor der Lese,
 Wo man durch Fragen allein dem Teufel zu scheuchen vermag.
 Tamar! Hätte dich Mose gesehn, das Erzbild der Schlange
 Hätt' er verschmäht, durch dein Bildniß die Menschen geheilt.
 Beria, wenn mich ein Schmerz verläßt, ganz schwindet er nimmer;
 Dir begeg' ich und neu kehret die Verstimmung zurück.
 Tamar, die lockige, grüßt am Morgen die Sonne, doch diese
 Hütellet in Wolken ihr Haupt, weil sie der Glaze sich schämt.
 Beria! Wenn ich zuerst am Neujahrmorgen dich treffe,
 Weiß ich, das künftige Jahr wird kein ersprißliches sein.
 Tamar lächelt und heilt des Herzens blutende Wunden,
 Hebet das Haupt — und beschämt ziehn sich die Sterne zurück.
 Beria sollte fürwahr man unter die Engel versetzen,
 Sicher stiegen alsdann Himmel zur Erde herab.
 Tamar gleichet dem Monde. Doch eins macht beide verschieden:
 Daß ihr herrlicher Glanz nimmer in Schwanken geräth.
 Beria hat etwas von den Göttern. Keiner, so sagt man,
 Schauet die Götter, den nicht schreckliche Neue befällt.
 Tamar! Glücke „die Jungfrau“ dir, nie würde die Sonne
 Vor der „Jungfrau“ fliehn, um nach der „Wage“ zu gehn!
 Beria, weißt du, warum Messias immer noch zögert?
 Längst schon harret die Zeit, doch er versteckt sich vor dir!
 Tamar, du fragst, ob heute noch göttliche Wunder gesehn?
 Blick' in den Spiegel! Er lehrt, daß es an Wundern nicht fehlt.

Aber dieser leichtgeschürzte Poet Immanuel hat auch sehr ernsthafte, exegetische Schriften und Commentare zum Pentateuch, den „Psalmen“, „Sprüchen Salomo's“, zum „Hohenliede“ und andern biblischen Büchern verfaßt, die sich in nichts von der damals herrschenden allegorisch-scholastischen Weise entfernen. Zu ihrer Zeit waren sie sogar sehr geschätzt und sein Commentar zu den „Sprüchen“ war eines der ersten Druckwerke, welches die hebräischen Pressen in Italien in Angriff nahmen. Aber seinen Ruf erwarb er sich doch als Dichter und „mit Verwunderung erblicken wir die hebräische Muse, die sonst immer so keusch und würdevoll auftritt, die auch dann, wenn sie die Liebe mit der sinnlichsten Gluth preist, wie im hohen Liede, ihr den Adel innerer Herzensweihe aufdrückt, wir sehen sie bei Immanuel im wilden Tanze der Bacchantinnen aufspringen, leichtfertig umherschreiten, die lüsternen Blicke herausfordern und die Nacktheiten nicht scheuen.“ Und doch ist dieser Mann auch andererseits wieder voll sittlichen Ernstes und warmer Frömmigkeit, wo es gilt, die Grundsätze seines Glaubens zu vertheidigen oder klarzustellen. Ja, es ist charakteristisch für ihn gerade, daß er den Grundgedanken des „Hohen Liedes“ in dem Satz zusammenfaßt: „Die Liebe ist der Mittelpunkt, um welchen die ganze Lehre der Thora sich bewegt.“

Einer genialen Hypothese zufolge, soll Immanuel in dem weisen Führer Daniel, den er sich zur Paradiesesfahrt erkoren, seinen Freund Dante verherrlicht haben. Es wäre das sehr bezeichnend für die Stellung des Juden, der sich so ganz heimisch fühlt in einem Kreise, welcher in der Ausbildung des Volksthümlichsten, der Sprache und nationalen Literatur, seine Lebensaufgabe gesucht und gegenüber den phantastischen Träumen und Wundern einer vergangenen Zeit den Sinn für Natur- und Lebenswahrheit geweckt hat.

Je mehr sich diese romantische Literatur ausbildete und in klarer, einfacher Prosa anziehende Ereignisse schilderte, je mehr dann an Stelle des Ritterromans die Novelle trat, desto mehr mußte man auch auf die Sagen und Ueberlieferungen des Orients zurückgreifen, die der Erzählung reichen Stoff boten. Und wenn Manoello die Geschichten Boccaccio's, seines jüngern Zeitgenossen,

noch hätte lesen können, so wäre ihm Vieles, wo nicht das Meiste, bekannt und vertraut gewesen aus dem orientalischen Sagenkreis der Vorzeit, der gar oft das Medium bildete, durch welches die indische, persische und arabische Fabel-Legenden- und Märchenwelt dem Occident vermittelt wurde. Die doppelte hebräische und die lateinische Uebertragung des „Kalilah we-Dimnah“ von dem getauften Juden Johannes von Capua (1262—1278), der „Mischle Sandabar“ und anderer Werke, vornehmlich aber die 39 Erzählungen, „Disciplina clericalis“, des Petrus Alphonsus, eines getauften Juden (1106), die meist aus arabischen und jüdischen Quellen stammen, bilden die Quellen, aus denen die „Fabliaux,“ die „Gesta Romanorum,“ „Cento novelle antiche“ und nach diesen Boccaccio für sein „Decamerone“ geschöpft haben. Daß die Juden dabei ihre eigenthümlichen Sagenkreise mit verwebten, ist aus den Wanderungen vieler Sagen zu ersehen, deren Heimat der Talmud oder der Midrasch ist und die ihren Weg bis in die modernen Märchenbücher gefunden haben. So ist die orientalische Alexanderfage während des ganzen Mittelalters der beliebteste Erzählungsstoff; ja der Pfaffe Lamprecht benutzte für sein „Alexanderlied“ rabbinische Legenden und läßt sogar zur Erklärung der Bedeutung des räthselhaften Steins einen Juden herbeiholen. Auch das dem Gaon Nissim zugeschriebene Buch von Nissim, einem Enkel des Ascher b. Meschullam, verdankt dieser Sagenmischung des dreizehnten Jahrhunderts seine Entstehung. Es führt mehrere Titel, deren bekanntester „Sefer Ma'asioth“ (Buch der Geschichten) lautet, und ist eine Sammlung von haggadischen Erzählungen und Moralsprüchen aus Talmud, Midraschim und älteren Werken der einschlägigen Literatur. Nissim's Quellen sind übrigens noch nicht kritisch nachgewiesen, aber es ist charakteristisch, daß sein Buch schon Sagen aus deutschen Literaturkreisen enthält, während er andererseits mittelbar wieder auf dieselben zurückgewirkt hat. In deutschen Predigten aus dem dreizehnten Jahrhundert findet man manche Midraschim nach seiner Weise zurecht gelegt und in Sprüchen, Liedern und abergläubischen Praktiken hat die Kabbalah einen gewissen Einfluß auf Volksleben und Volksliteratur des Mittelalters

ausgeübt. So drängt sich immer wieder bei jeder vergleichenden Literaturbetrachtung der Gedanke unwillkürlich auf, wie schwierig es sei, „die Grenzlinie zwischen der neuschaffenden Thätigkeit des menschlichen Geistes und seiner bloß wiedergebärenden Triebkraft zu ziehen“, und wie schwer in jedem einzelnen Falle die kritische Entscheidung zu treffen sei, ob ein Product ein ursprüngliches oder anderswoher entlehnt ist.

Natürlich war auch der Einfluß, den die fremden Literaturen auf die Juden übten, ein großer. Es ist bereits erwähnt worden, daß in allen philosophischen und poetischen Schriften der italienischen Juden des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts jener frische Hauch des neuerwachenden Geistes zu spüren sei. Das sicherste Zeugniß bietet uns Immanuel, der in seinen Vorzügen die altprovenzalischen Sangesformen und die philosophische Scholastik, in seinen Fehlern die Selbstüberschätzung und Frivolität vertritt, die auch den Zeitgenossen nicht fremd waren. Immanuel selbst hat keine Schule gebildet in der jüdischen Literatur. Weder die Genossen noch die Nachfolger fanden den leichten Ton, mit dem er die Welt bespöttelte, und keiner wagte es, weiter in derselben frivolen Weise zu schreiben. Und doch lag dieser Ton damals in der Luft Italien's, und doch war die Poesie auch unter den Juden jenes Landes zu Hause. Ja sie wurde sogar als Kunst, als Erwerb betrieben. Von mehreren Dichtern jener Zeit wird dies ausdrücklich berichtet. Einer derselben, den Immanuel sehr hoch stellt, war Jehuda b. Mose Romano (1292). Dieser Juda — später philosophus divinus genannt — soll der Lehrer des Königs Robert von Neapel im Hebräischen gewesen sein. Er war namentlich als Uebersetzer aus dem Lateinischen thätig und vielleicht der erste Jude, der in die Irrgänge der scholastischen Philosophie einen klaren Einblick genommen hatte, mit dem die Kenntniß christlicher Quellen breiteste Ausdehnung im jüdischen Literaturkreise gewinnt. Seine Uebertragungen, die handschriftlich erhalten sind, betreffen meist die Werke scholastischer Philosophen, wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino, aber auch aristotelische und arabische Werke, wie das Buch „de causis“, einzelne Schriften von Averroës und Aristoteles, ferner philosophische Schriften von

Boëthius und Aegidius. Auch selbstständige, wissenschaftliche Werke, wie einen Commentar zu Maimuni's großem Ritualwerk und ein Glossarium, das theils hebräisch, theils italienisch war, daneben auch wohl Gedichte hat Juda Romano verfaßt, dem Immanuel einen Platz im Paradies als „Krone der Denker und Dichter“ anweist. Für seine Uebersetzungen, die für jüdische Leser vorzugsweise berechnet waren, giebt Juda als Motiv an, „um seinen Stammesgenossen, die stolz auf ihr Wissen seien, zu zeigen, wie auch andere Nationen, besonders die christlichen, der Weisheit und Wissenschaft nicht ermangeln.“

Zu gleicher Zeit wirken auch noch mit besonderm Eifer als Uebersetzer in Italien der bereits genannte Serachja b. Sjak b. Schealthiel, sowie der Arzt Nathan b. Elieser Ham'ati — vielleicht aus Cento — der den Kanon des Avicenna, die medizinischen Aphorismen Maimuni's und viele andere wissenschaftliche Werke aus dem Arabischen übertragen hat. Ein reges geistiges Leben scheint überhaupt in jener Zeit innerhalb der jüdischen Gemeinde zu Rom geherrscht zu haben. Dichter, Eregeten, philosophische Schriftsteller und Talmudforscher lebten daselbst; die religiöse, wie die weltliche Poesie wurde eifrig und mit Liebe gepflegt, die Ideen der Schule Maimuni's wacker vertheidigt und gegen alle Angriffe geschützt. In dem Jahrhundert von 1270 bis 1370 tritt in Italien eine Reihe von Geschlechtern — der Anavim, Nearim und Bethel, dei Piatelli, Fanciulli — auf, die bedeutende Vertreter in alle Gebiete der jüdischen Literatur entsenden. Sogar eine Frau, Paula, die Tochter eines Abraham (1288), aus der Familie dei Mansi, wird wegen ihrer biblischen und talmudischen Kenntnisse gerühmt.

Sie alle verdunkelt der Ruhm Immanuel's, des seltsamen Mannes mit dem Doppelgesicht des frivolen Poeten und des frommen Eregeten. Selbst die religiöse Poesie der Zeitgenossen tritt vor seinen Harlekinspäßen in den Hintergrund, und wir erfahren außer den Namen und einzelnen, zufällig übriggebliebenen Dichtungen nur wenig von der Schaffenslust jener Epigonenperiode auf dem Gebiet der synagogalen Poesie.

Es scheint, als hätte die liturgische Poesie im Bijut wie in

der Selicha, in Spanien sowohl wie in Frankreich, Deutschland und Italien eigentlich ihren Kreislauf vollendet und den Gottesdienst nach allen Richtungen hin befestigt. Die grausamen Verfolgungen brachten meist nur Klagelieder hervor: Für stehende Leiden wurden die Prosagebete getreuer Ausdruck. Die Selicha-Dichter nach Meir b. Baruch sind nur noch nachempfindende Poeten in einer Zeit, da der Quell der Poesie bereits versiegt war.

Nur ein Dichter — Nahum — verdient aus der Schaar der Nachfolger einer großen classischen Epoche genannt zu werden; die Literaturgeschichte möchte ihn nach dem südlichen Spanien oder gar nach Afrika verweisen; über seinen Gedichten wölbt sich aber der ewig blaue Himmel und die schöne Naturfreudigkeit Italiens. Nur zwei davon sind bekannt; sie athmen eine so frische Empfindung für das Naturleben, wie sie seit den Hymnen Isak b. Gajjath's in der neuhebräischen Poesie kaum wieder angetroffen wurde . . .

Krotos und Narde blüht auf meiner Flur.
Der Dornstrauch welkt, es schwand der Distel Spur.
Wo spiegelhelle Bäche fließen,
Sieh die Myrthe prangend sprießen.

Des Gartens Baum legt ab den Wittwenschleier,
Und glänzt in froher Lust, im Kleid der Feier.
Die Turtel girt,
Die Lerche schwirrt.
Auf ihrem Posten stehn sie wieder!
O jauchzt in lauter Freude, Brüder! —
Aus voller Kehle tönt ihr Jubelhall,
Verkündend Gottes Macht im Weltenall.
Jene mit leisem Klang
Diese mit schmetterndem Sang
Zwitschert ein Lied aus der Seele Drang.

In bunter Pracht der Farben steht,
Im Schmuckgewand das Rosenbeet.
Des Granatbaumes Blätterfranz
Steckt im Flor von rother Blüth' und weißem Glanz.
Es freuen sich die Freunde seiner Pracht.
Es freut sich sein, wer schläft und wacht.
Und weht der Abendwind mit kühlem Hauch,

Dann perlt der Thau in Blüth' und Strauch,
Der Thau, erfrischend, was erschläfft,
Verletztem leiht er Kraft.

Von Osten her glänzt auf das Licht,
Die Sonne leuchtend Bahn sich bricht.

In meines Gartens grünem Raum
Aufschloß ein Reis, hob sich zum prächt'gen Baum.

O, tönte mir der Ruf ins Ohr:

Aus Jischai's Stamme grünt ein Reis hervor!

Mein Glend hat mein Freund erkannt,

Nach seiner Stätte liebend sich zurückgewandt!

Der Erlösung Stunde schlug,

Dem, der hoffend seine Fessel trug.

Es war eine einsame Lerche freilich, die solche schmelzende, innige Lieder sang, welche keinen Nachhall fanden in jener Zeit erstorbener Sangesfreudigkeit. Aber der Grundton, der aus diesen Liedern herausklingt, er kehrt doch auch in den religiösen Liedern jener Epoche, ob sie aus Spanien oder aus Deutschland, ob aus Italien oder der Provence stammen, immer wieder: die Trauer um Zion, die Klage um das Leid der Zeit, die Sehnsucht nach der Erlösung. So gleichen sich alle Dichtungen in ihrem Inhalt. Aber keiner der Dichter ist bedeutend oder originell genug, um einen neuen Ton anzuschlagen, oder auch nur die alten Töne mit starkem poetischen Empfinden zu variiren.

Es begann eben die Winterzeit der neuhebräischen Poesie. Die Dichtung floh vor dem Eiseshauch des Rationalismus und vor der Grabesnacht der Kabbalah. Höchstens ein Streitlied, ein scharfes Epigramm wird noch gehört neben den eintönigen, die alte Weise immer wiederholenden religiösen Poesieen, die weniger poetischem Empfinden, als der Gewohnheit und dem religiösen Herkommen ihre Entstehung verdanken. Solche Streitgedichte stammen besonders aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, wo zahlreiche Apostaten in Spanien die jüdischen Schriftsteller zum Kampfe herausforderten, den diese in der Sprache ihres Glaubens, wie in der des Heimatlandes, aufnahmen und ausfochten.

Denn wie in Italien, so nahmen auch im christlichen Spanien die Juden Antheil an der Entwicklung und Ausbildung der romanischen Literatur und ihrer Sprache. Es ist bekannt, daß ein

maurischer Jude Ibn Alfange — später als Convertit Official des Sid — die erste Chronik des Sid, also die älteste Quelle seiner vielbesungenen Lebensgeschichte, geschrieben hat, aus welcher später die spanischen Dichter und Historiker schöpften. Und im zwölften Jahrhundert wahrscheinlich schrieb Valentin Barruchius (Baruch) aus Toledo den Roman des Comte Lyonnais, Palanus, in zierlichem und rein lateinischem Ausdruck, eine Erzählung, die später fast ganz Europa durchwanderte und Voltaire den Stoff zu zwei Tragödien — „Tancred“ und „Artemire“ — gegeben hat. Daß die „Disciplina clericalis“ des Convertiten Petrus Alphonsus — als Jude Mose Sephardi — ein Volksbuch geworden, indem es in Europa die erste Sammlung von Märchen im orientalischen Geiste und zugleich das Vorbild des didaktischen Novellenbuches von Don Juan Manuel „el conde Lucanor“ gewesen ist, wurde bereits hervorgehoben.

Und so kann es kaum noch auffallen, wenn man später unter den ersten castilischen Troubadours den Juden Santob — Schemtob — de Carrion (1560) als einen der berühmtesten antrifft, der dem König Pedro II. nahen und ihm Romanzen und Rathschläge widmen durfte. Seine „Consejos y Documentos al Rey Don Pedro“ (Rathschläge und Unterweisungen an den König Don Pedro), die aus 628 Romanzen bestehen, gehören zu den besten Schöpfungen der jungen castilianischen Poesie, um deren Inhalt und Form sich Rabbi Santob verdient gemacht hat. Sie athmen innige Anhänglichkeit an den Fürsten, aber auch an seinen Glauben, den er freiwillig auch am königlichen Hofe bekennt und dessen geistige Schätze er in seinen Dichtungen wohl zu verwenden weiß. Daß er dem König bittere Wahrheiten in überzuckerten Pillen als Rathschläge darreicht, daß er diejenigen verachtet, die knechtisch sich beugen und zur siegenden Kirche überlaufen, daß er sich den Reichen und Vornehmen ebenbürtig fühlt und kühn die Laster der Zeitgenossen, jüdischer wie spanischer, zu tadeln wagt, dies Alles ist geeignet, für den Troubadour günstig zu stimmen. Diese Neigung wächst, wenn man seinen „Consejos“ folgt, in denen er den Vorwurf, der ihm so wenig wie dem deutschen Minnesänger Süßkind von Trimberg erspart geblieben sein mochte, mit den Versen zurückweist:

Die Rose duftet dennoch süß, — wenn auch von Dorn umschweift;
Nicht schmecket schlechter drum der Wein, — weil er auf Reifern reift.
Und gute Sprüche bleiben werth, — wenn sie auch nur ein armer Jude lehrt.

Manche seiner Romanzen klingen geradezu wie Uebersetzungen aus der Haggada, so geschickt weiß Santob den talmudischen Spruchschatz für seine Rathschläge zu verwerthen. Solches Gepräge tragen namentlich seine Verse über die Freundschaft:

Kein größerer Schatz kann sein beschieden, — als wenn ein Freund zur Seite steht,
Doch giebt's nichts ärmeres hienieden — als wenn für sich man einsam geht.
Denn es erweckt das stille Leben — die traurigste Gedankennoth;
Der Weise spricht: „Mir sei gegeben, — Gesellschaft oder sonst der Tod.“
Doch wenn die Einsamkeit auch trübe, — ist Nachbarschaft weit trüber noch,
Von Einem, der von Wahrheitsliebe — abweicht und auf Lügen geht.

Zur selben Zeit wurden auch schon synagogale Hymnen nach provencalischen Melodien gedichtet und der catalonische Dialekt in einem Schachgedicht von Mose Chassan aus Zaragoza angewendet. Als dann die Zeiten trüber wurden und die Verfolgungen der Juden auch im christlichen Spanien auf die Tagesordnung kamen, da verließen Viele den Glauben der Väter und sonnten sich im Glanz der mächtigen Kirche, die den Proselyten ihre besondere Gunst zuwendete. Unter diesen Convertiten ist auch der Jude Juan Alfonso de Baena, der im fünfzehnten Jahrhundert unter Juan II. die ältesten Troubadour-Poesieen, darunter auch die des jüdischen Leibarztes Don Mose Zarzal, in einem „Canzionero“ sammelte und durch eigene Gedichte und Satyren vermehrte. Daß es den „neuen Christen“ schwer sein mochte, den alten ihren Rang abzulaufen, ist begreiflich. Nicht minder begreiflich ist es, daß sie ihren Anspruch auf Anerkennung durch die heftigsten Angriffe auf den Glauben, dem sie entstammt, und auf dessen treue Anhänger zu documentiren vermeinten. In dem „Canzionero“ des Juan Alfonso de Baena finden sich vier Gedichte eines getauften Juden Pedro Ferrus, die die Juden mit Spott und Hohn überhäufen. Die Angegriffenen — voran der Rabbiner von Alcalá — ließen jedoch nicht auf Antwort warten. Da heißt es:

Mach' über Gott nur deinen Wit;
Wozu ist er auch sonst wohl nüt,
Wenn man im Amt und Reichthum sitzt?

Zum Dank dafür wurden die Neophyten wieder von den altchristlichen Rittern und Sängern verspottet. Die Schilderung dieser poetischen Kämpfe gehört der allgemeinen Literaturgeschichte an, die jüdische hat nur die Namen derjenigen Convertiten noch zu erwähnen, die in die Geschichte der Juden eingegriffen und in ihrer Literatur eine heftige Polemik hervorgerufen haben. Unter diesen wird namentlich Abner aus Burgos — als Christ Alfons — genannt, der in hebräischen und spanischen Schriften gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen aufgetreten ist. Einem ehemaligen Freunde — dem Philosophen Isak Polkar — ruft dieser Alfons in einem seiner Streitgedichte zu:

Bermag des Löwen Brüllen -- dich zu erschüttern:
Dann, Memme, denk' des jüngsten — Gerichts mit Zittern!

Worauf Polkar schlagfertig entgegnet:

Löwenbrüllen, Dräuen, Schelten — deucht' mir Schafgeblöke nur;
Würmer, die sich Löwen dünken, — flieh'n vor meiner Tritte Spur.
Nein, ich zage nicht, ich kenne, — was die Weisheit hat entdeckt;
Doch was du zu finden wähtest, — hat nur Lachen mir erweckt.

Einer der gewandtesten Dichter in der satyrischen Polemik und im scharf zugespitzten Epigramm war in jener Zeit des Glaubenskampfes Salomo b. Reuben Bonafed (1408), der sich kein geringeres Ideal als Gabirol erwählt hatte, da auch er in Saragossa verfolgt wurde. Von seinen Epigrammen, die scharf und bitter waren, sind zwei namentlich bekannt; doch wird das zweite von manchen Kritikern einem Zeitgenossen zugeschrieben.

Zuweilen find't der Thor in seiner Dummheit,
Was nimmermehr dem Weisen offenbar ward:
So hat den Engel Bileam nicht gesehen,
Den doch die Eselin gewahr ward.

X. sah ich gestern noch als Schüler, heute
Stolzirt er durch den Saal plump,
Die Schule hat ihn rasch gefördert: Morgens
War er Gemeiner, Abends General-Lump!

Seine Satyre richtet sich sowohl gegen die Juden in Saragossa und citirt Gabirol als Trostspender, wie auch gegen die Religions-

disputation von Tortosa, die für die jüdische Literatur auch anderweitig von erheblicher Bedeutung geworden ist. Ein Divan seiner Gedichte scheint nur noch handschriftlich vorhanden zu sein.

Von anderen Dichtern jener Zeit verlautet nur wenig Bestimmtes, noch weniger Bedeutendes. In der von Josef ibn Sabara und Juda ibn Sabbataï eingeschlagenen Manier des ethisch-satyrischen Romans schrieb Rehemja b. Menachem Kalomiti (1418), einen „Krieg der Wahrheit“, der jedoch nicht näher bekannt ist. Vielleicht zur selben Zeit dichtete im fernen Persien ein Jude eine biblische Epopöe, genau nach dem Vorbild Firdusi's und seines „Schahname“, in der Landessprache, und ein Anderer übersetzte den Pentateuch und die Psalmen für den Schah Kublahi ins Persische.

Wichtiger sind die Polemiker und Poeten in Nordspanien um die Wende des vierzehnten Jahrhunderts, die auch erst in neuerer Zeit nach ihren poetischen Schöpfungen bekannt geworden sind. „Als der Geist der Denker und religiösen Führer mit Eifer sich der Abwehr äußerer Angriffe zuwandte, hatte auch das Bedürfniß der Phantasie nach freierem Genuß und heiterer Befriedigung einen weitem Spielraum zum Theil unter denselben Männern gefunden. Diese scheinbar entgegengesetzten Richtungen sind zwei verschiedene Elemente, welche den Einfluß christlicher Cultur bekunden.“ Fast allen diesen Dichtern ist schon die Landessprache bekannt und geläufig; sie bilden eine Gesellschaft nach Art des „Gay saber“ und pflegen wohl auch die fröhliche Wissenschaft, „gaya scienza“. Wie den Troubadours, so war auch ihnen die Kunstfertigkeit der Form das höchste Ziel, die dichterische Stimmung uur ein Nebensächliches. Ihre Dichtungen sind nicht in den Originalen, sondern nur nach den Sammlungen theilweise erhalten, die von einem fast zwei Jahrhunderte später lebenden Dichterkreis ausgingen. Unter diesen Poeten sind in erster Reihe zu nennen der bereits erwähnte Salomo b. Reuben Bonafed, ein Meister der Satyre und Parodie, ferner Salomo b. Meshullam da Fiera, Mose Abbas, der Arzt, und Don Vidal Benveniste, der Mäcen, an den diese Poeten meist ihre Hymnen richteten. Salomo da Fiera scheint der fruchtbarste unter ihnen zu sein; er ist vorzugsweise Panegyriker und dichtet Hymnen

auf seinen Beschützer, von dem er einmal sagt, er habe ihm „ein neues Lied gefandt, wie er es ähnlich gefunden in den Liedern der christlichen Sprache“, nämlich mit Doppelreimen, etwa wie folgt:

Auf den Vogel deines Hauses blick' ich neidisch hin,
 Ach diese Schwalbe möcht' ich sein, darnach steht mein Sinn,
 Frei kann ich dich, mein Liebling, nicht mehr geben,
 Denn was soll dich ersetzen mir in diesem Leben?
 Des Wissens Früchte, die so reich dein Leben schmücken
 Sie strömen Weisheit aus, sind Schätze, die beglücken!
 Jede Scholle deines Hauses ist an Ehren reich
 Ist süß, erquickend und dem Seim des Honigs gleich!
 Und der Erkenntniß Baum, der dir darin erblüht,
 Er sättiget in Fülle das menschliche Gemüth.
 In deinem Kreis sind Alle sicher klug und weise
 Drum wandeln alle sie in deinem Gleise.
 Mit meines Geistes Aug' blick' ich wie zu den Sternen
 Zu dir, deß Bild ich nimmer kann entfernen.
 Dein Knecht bin ich, bin deinem hehren Geist gefangen,
 Nach dir allein nur trag' ich ewiges Verlangen!

In dieser Weise besangen sich jene Poeten gegenseitig; ganz anders klang freilich der Ton, in dem sie ihre Gegner anzugreifen pflegten. Der Divan des Salomo da Fiera trägt den Titel „Sefer Schirim u-Melizoth we-Ketabim“ (Buch der Lieder, Sinnsprüche und Briefe), denn auch rhetorische Briefe in gewandter Reimprosa wechselte er mit M o s e A b b a s sogar in spanischer Sprache.

Und da die Poesie eigentlich von ihnen wie ein Gewerbe betrachtet wurde, so ist es erklärlich, daß man auch an Hilfsmittel für die Erlernung des poetischen Handwerks dachte. So entstanden Reimlexika, Werke über Rhetorik und Synonymik. Salomo da Fiera hat ein solches Reimlexikon „Imre Noasch“ (Worte der Verzweiflung) hinterlassen, das nur noch handschriftlich vorhanden ist. Zwei ältere Werke dieser Art, welche jedoch mehr auf Etymologie und Grammatik Bezug nehmen, sind das früher dem Josef Kimchi zugeschriebene „Ba'al Hakenafajim“, dessen Autor wohl Josef b. Chajim hieß und etwa gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts lebte, sowie das Buch „Arumath Hachitim“ (der Getreidespeicher) von Juda Siciliano in Rom, der nur durch Immanuel bekannt ist. Ein Verwandter des Salomo da Fiera

war Josef ibn Labi — Don Vidal b. Benveniste — aus Saragossa, ein Dichter, der auch der lateinischen Sprache kundig war und medizinische Schriften übersetzte. Von seinem poetischen Können giebt eine vielfach ihm zugeschriebene moralische Parabel: „Melizath Efer we-Dinah“ (Parabel von Efer und Dinah) Zeugniß, in Reimprosa und Versen abwechselnd, welche die in der romantischen Literatur oft verwendete Erzählung von dem verliebten Alten, der um eine junge Schönheit wirbt, sie dann aber nicht heirathen kann, in die hebräische Literatur überträgt. Die moralische Nutzenanwendung, die der Autor von dieser Erzählung am Schlusse macht, zeugt allerdings von nicht geringer Geschmacklosigkeit, wie die Dichtung selbst von ebenso geringer poetischer Begabung.

Der Quell der Poesie war eben versiegt, und je weiter die Zeit vorschritt, desto tiefer sank die Kraft und das poetische Vermögen der Dichterepigonen. Nur ein einziger Dichter tritt neben vielen Poeten der Synagoge, die aber kein besonderes Gepräge tragen, noch in Italien gegen Ende dieser für die Poesie unfruchtbaren Epoche im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts auf, Mose b. Isak aus Riete (1388—1430), der in seinem Gedicht „Mikdasch meat“ (das kleine Heiligthum) ein hebräisches Paradies, eine Nachahmung der „divina Commedia“ Dante's in Terzinen, zugleich das erste, abgeschlossene Epos in hebräischer Sprache schuf. Sein Verdienst besteht darin, daß er der hebräischen Poesie durch Anwendung der terza rima neue Formen für die bereits abgelebten, alten bildete. In poetischer Hinsicht ist dieser „hebräische Dante“ höchstens in Bezug auf die Tiefe und schwere Verständlichkeit mit dem italienischen Dichterkönig zu vergleichen, dem er aber weder an Phantasie noch an dichterischer Intuition gleichkommt. Von den phantastischen Zügen und flammenden Bildern, mit denen Dante uns himmlische Gesichte vorführt, ist in dem „kleinen Heiligthum“ des frommen Mose nichts zu merken. Nur selten erhebt er sich, von der Situation getragen, zu poetischem Schwung, um alsbald wieder in den Ton der gelehrten Reimchronik zu verfallen. So hat sein Gedicht mehr kritischen als dichterischen Werth. Man kann es eine versificirte Literaturgeschichte nennen, da Mose die Führer dieser Literatur von dem Zeitalter des Tannaim, Amoraïm und

Geonim an bis auf seine Zeit und die vorzüglichsten Philosophen der Griechen, Araber und Juden vorführt. Es ist aber für den Geist, der seine Zeit beherrschte, belehrend, daß der sittenstrenge, im Alter, wie es heißt, sogar der Kabbalah ergebene Dichter selbst einem Immanuel „weil er von Liebe gesungen“ und den rationalistischen Philosophen des jüdischen Stammes den Eintritt in sein „Paradies“ verweigert, in dem es natürlich sehr ernst und würdevoll hergeht.

Das Gedicht ist in zwei Abtheilungen getheilt, deren erste, der Eingang, — Ulam — eine förmliche literarhistorische Einleitung und eine Uebersicht der wichtigsten philosophischen Systeme bis auf Maimuni giebt, während die zweite — Hekhal — der Tempel ist, in den er die Helden und die großen Geister seines Volkes einziehen läßt. Ein Theil dieses Abschnitts ist ein Sündenbekenntniß nach Art der philosophisch-poetischen Betrachtungen, für die Gabirol durch seine „Königskrone“ die Anregung gegeben hat.

Das ganze Werk war bis auf die Neuzeit vergessen. Zwar benutzten spätere Historiker das Gedicht noch als Quelle; ein Theil der religiösen Lieder wurde sogar von einer jüdischen Dichterin ins Italienische übersetzt. Aber erst neuerer Forschung blieb es vorbehalten, den „hebräischen Dante“ wieder auszugraben; doch ist mit Recht bemerkt worden, daß Mose da Rieti, der in seinem Alter die Zeit, die er mit der Poesie vergeudet, bereut haben soll, in diesem Falle ungleich mehr kritische Einsicht besessen habe, als seine neueren Lobredner. In diesem poesiefeindlichen Alter sind gewiß auch die Uebersetzungen medizinischer und philosophischer Schriften, sowie das polemische Originalwerk entstanden, das von den Bibliographen Mose da Rieti zugeschrieben wird, der als der letzte dichterische Ausläufer des Zeitalters der Epigonen angesehen werden darf.

Daß dieses Zeitalter eine genaue Kenntniß der Philosophie, ihrer Systeme und Kämpfe hatte und verbreitete, kann man wohl auch aus Rieti's Gedicht erkennen. Aber wenn man die poetischen Epigonen neben die philosophischen stellt — soweit sie nicht beide Gebiete zugleich angebaut — so wird man immer noch den Ersteren den Vorzug geben können. Sie haben wenigstens den Reiz neuer Formen und die Fülle der Sprache vor ihren großen Vor-

gängern voraus, die freilich diese Sprache für sie geschmeidig und fügsam gestaltet haben; die Epigonen der philosophischen Forschung können keinen Vorzug aufweisen. Die Zwerge, die auf dem Nacken des Riesen stehen, sehen gewöhnlich weiter als dieser; der Gesichtskreis dieser Nachgeborenen verengert sich aber mehr und mehr, bis sie glücklich in den Hafen der Kabbalah einmünden. Erst mit dem anbrechenden fünfzehnten Jahrhundert nimmt die jüdische Religionsphilosophie eine originelle Wendung, indem sie sich von der Herrschaft des Aristoteles zu befreien und auf eigene Füße zu stellen versucht.

Nur Einer ragt aus dem Chor jener nachmaimunischen Philosophen, die auf der geebneten Straße der Speculation hinter Maimuni und Averroës einerschritten, hervor, und auch dieser weniger durch die Originalität, als durch die Kühnheit seines Denkens, die bisher im Kreise jüdischer Philosophen fast unerhört war. Eine schüchterne Opposition hatten schon vorher vereinzelt Forscher gewagt; Levi b. Abraham, der im zweiten Kampfe um die Werke Maimuni's eine so ansehnliche Rolle spielte, soll sogar zu den Ahnen unseres Forschers gehört haben, dessen Vater Gerson b. Salomo ein naturwissenschaftliches Werk verfaßt hatte.

Levi b. Gerson — auch Leon di Bannolas oder Rabbag genannt — (1288— c. 1344), war ein Gelehrter von nicht gewöhnlicher Bedeutung, dessen Schriften schon bei Lebzeiten des Autors verdiente Anerkennung, nach seinem Tode aber heftige Angriffe Seitens der Frommen fanden. Nach verschiedenen Richtungen erstreckt sich seine literarische Thätigkeit. Er war Theolog, Naturforscher, Arzt, Astronom und Philosoph und leistete in allen diesen Fächern Beachtenswerthes. Die wichtigsten sind natürlich seine Schriften über Religionsphilosophie und Bibeleregeese. Der Standpunkt, den er in diesen Schriften einnimmt, ist ein freisinniger und rücksichtsloser. Auch sein Bemühen geht dahin, Religion und Philosophie zu vereinigen; er geht aber an dies Unternehmen nicht mit den Voraussetzungen Maimuni's, sondern völlig unbesungen und rein kritisch. Ja, er scheint geneigt, die Wahrheit festzustellen, auch wenn sie den herkömmlichen religiösen Anschauungen entschieden widersprechen sollte. So trägt er mit großer Unerblichkeit

metaphysische Probleme vor, ohne das geringste Bedenken zu hegen, daß dieselben den Widerstand der Frommen herausfordern mußten. „Für diese mag das Glauben gut genug sein“, sagt er bei einem solchen Anlasse, „nun, dann mögen sie es behalten und sich vom Wissen nicht stören lassen!“ Ein so kühner Denker aber Levi b. Gerson auch war, es ist kaum glaublich, daß er nicht gerade auf der Basis einer gefestigten religiösen Ueberzeugung seine Untersuchungen begonnen habe. Diese Basis ist eine unverrückbare; die Freiheit der Forschung kann sie nicht erschüttern, denn „die Zeit bringt die Wahrheit zur Reife“; mit diesem Motto wahrte auch er sich die Denkfreiheit dem Dogma gegenüber. So ist Levi b. Gerson — wenn auch auf dem Standpunkt Maimuni's stehend — doch eigentlich über denselben hinausgeschritten und findet nur in Spinoza einen gleich freisinnigen Denker, der die Wahrheit um ihrer selbst willen, ohne Rücksicht und Vorsicht und ohne alle historischen Voraussetzungen, die ja dem Mittelalter gänzlich fern lagen, zu erforschen bemüht ist.

Die Resultate seiner Forschungen hat Levi b. Gerson in seinem Hauptwerk „Milchamoth Adonai“ (die Kriege des Herrn) niedergelegt, das zwar auch kein vollständiges System der Religionsphilosophie darstellt, doch aber einen inneren Zusammenhang aufweist, nach dem die wichtigsten Fragen der Speculation erörtert werden. Vorher hatte er schon zu den Commentaren des Averroës ein Buch geschrieben, „Sefer Hahekesch“ (das Buch vom richtigen Vergleich), dieselben theils erklärend, theils bekämpfend. Dann hatte er ein arithmetisches Werk, „Sefer Hamispar“ (das Buch der Zahl), und mehrere Super-Commentare zu den Schriften des Averroës verfaßt. Endlich concentrirte er seine Arbeit in den zwei maßgebenden Richtungen, der philosophischen Speculation und Bibeleregeese.

In den „Kriegen des Herrn“, die später wegen ihres freisinnigen Inhalts „Kriege mit dem Herrn“ genannt wurden, beginnt Levi b. Gerson genau da, wo die philosophische Welt durch Averroës, die jüdisch-theologische durch Maimuni hingestellt worden war. Seine Erörterungen galten hauptsächlich der Unsterblichkeit der Seele, der Prophetie, der Idee vom göttlichen Willen, der

Vorsehung, den Sphärenbewegern, sowie der Schöpfung. Auch einen die Astronomie behandelnden Theil hat das Werk, der die Beschreibung eines von ihm erfundenen, astronomischen Instruments enthält und der für den Papst Clemens VI. eigens ins Lateinische übersezt wurde. Es mag für die Bedeutung dieser astronomischen Abhandlung sprechen, daß noch lange nachher Kepler sich Mühe gab, um dieselbe erlangen zu können.

Was nun die philosophischen Ideen des Levi b. Gerson anbelangt, so wird man in denselben einen wesentlichen Fortschritt der jüdischen Religionsphilosophie unmöglich verkennen. Das ist keine Anwendung fertiger griechischer Philosophie auf die Lehren der Bibel, kein Aussprechen dessen, was der Glaube lehrt, in Kategorien des Platon und Aristoteles, sondern eine Betrachtung metaphysischer Ideen vom Standpunkt der reinen Dialektik aus, d. h. mit der Frage, ob und in wie fern jeder Gedanke den Anforderungen der Logik an Gewißheit und Wahrheit genüge und fähig sei, gewisse Erkenntnisse zu geben, gleichviel ob dieselben mit den religiösen Lehren übereinstimmen oder nicht. Daß die Resultate dieses dialektischen Processes schließlich doch auch mit den Lehren der Bibel sich vereinigen lassen, ist von der Forschung ganz unabhängig und gehört in das Gebiet der philosophischen Exegese, der das Geschäft dieser Ausgleichung ja vor Allem obzuliegen hat.

Dieser Umstand tritt schon in der ersten Frage, der von der Möglichkeit einer individuellen Unsterblichkeit, klar in die Erscheinung. Levi b. Gerson erörtert sie nach der Weise Maimuni's: er führt zuerst die Ansichten des Aristoteles vor, ergänzt diese dann durch die arabischen Commentare, denen er entweder zustimmt oder seine divergirende Meinung gegenüberstellt. So nimmt er eine stufenweise Unsterblichkeit an, je nach dem Grade der erreichten Erkenntniß. Ebenso stellt er den Unterschied zwischen Prophetie und Wahrsagerei dahin fest, daß erstere zunächst auf wissenschaftlicher Kenntniß beruhe; der Prophet müsse ein Weiser sein. Auch die Prophetie habe verschiedene Stufen, je nach dem Grade geistiger Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit werde durch einen mittheilenden Faktor, die Sphärengeister, vermittelt. Die Gesamtordnung des Kosmos werde von der höchsten Intelligenz (Gott) ge-

dacht und hervorgebracht. Die sog. Sphäregeister stünden nur einem Theil des Kosmos vor und jeder einzelne der von einander gänzlich verschiedenen kenne nur die von ihm ausgehende Ordnung. Ihre Harmonie sei von dem Erdgeist (Sekhel hapoel) gedacht und geordnet, der von Gott wiederum dadurch unterschieden sei, daß er nur das Diesseits in seiner Vollkommenheit erkenne. Auf diese Genealogie baut nun Levi b. Gerson seine kühne Lehre von der Prophetie, die ihm eine Mittheilung des Geistes an den Geist ist. Grundbedingung für dieselbe ist ihm die Stärke der geistigen Anlage und die daraus resultirende Fähigkeit, den Geist zu isoliren, so daß die Sinnes- und Phantasiethätigkeit gänzlich aufhört und er dadurch so geeignet wird, die Mittheilung des allgemeinen, das Ganze überschauenden Geistes zu empfangen. In richtiger Consequenz gelangt er dann zu der in der arabisch-griechischen Philosophie sehr wichtigen und eigenthümlichen Frage von dem Wissen Gottes. Wie Maimuni ist er der Ansicht, daß das göttliche Wissen ein apriorisches und intuitives sei, d. h. daß Gott die Dinge nicht wie wir von den Dingen aus, sondern indem er sich, die alleinige Ursache von Allem erkennt, auch alles aus dieser Ursache stammende Einzelne erkenne. Dagegen streitet Levi gegen den Meister und dessen Behauptung, daß das Wissen Gottes auf alle Einzeldinge als solche sich erstrecke; da mit dieser Behauptung die Frage von der Natur des Möglichen, die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit sich kaum vereinigen lassen. Nach den Ansichten Levi b. Gersons lasse sich aber eine Vereinigung wohl denken. Das Wissen Gottes sei eigentlich ein Wissen seiner selbst, das ihm die gesammte von ihm selbst ausgehende Weltordnung enthülle; dazu gehören aber auch die Natur des bloß Möglichen und die Thatsache der menschlichen Freiheit, mit einem Wort: das Wissen der Ordnung, wie sie wirklich ist, des Nothwendigen als eines Nothwendigen und des Möglichen als eines Möglichen. Ebenfowenig wie ein specielles Wissen nimmt er eine specielle Providenz an. Er lehrt vielmehr, daß die Vorsehung generell über die Dinge walte; allerdings muß er schließlich doch, da die Providenz gewissermaßen stufenweise sich über die Gattungen, je nach dem Verhältniß, in welchem ein Geschöpf zu dem allgemeinen

Geiste und dadurch zu Gott stehe, erstreckt, für den Menschen als die höchste Stufe einen höhern Grad providentieller Fürsorge annehmen. Am Weitersten geht jedoch Levi b. Gerson von allen Vorgängern in der Lehre von der Welterschöpfung ab, während ein philosophischer Vorgänger, Isak Albalag, diese nur schüchtern zu Gunsten der Philosophie umzudeuten versucht hatte. Er ist der Erste, welcher den Lehrsatz der „Schöpfung aus Nichts“ entschieden zu bekämpfen wagt. Aber er wendet sich am Ende doch, nachdem er scharfsinnig bewiesen, daß die Welt weder aus dem absoluten Nichts, noch aus einer bestimmten Materie entstanden sein könne, dem vermittelnden Schluß zu, daß sie gleichzeitig aus dem Nichts und aus Etwas hervorgegangen sei. Dieses Etwas sei die erste Materie, welcher jeder Form ermangelnd zugleich auch das Nichts sei. Wie bei allen seinen philosophischen Beweisführungen bemüht sich Levi b. Gerson auch bei dieser — und bei dieser vor Allem — eine Uebereinstimmung mit dem Bibelwort nachzuweisen oder mindestens aus diesem herauszudeuten. Dies führt uns zu den eregetischen Leistungen des freien Denkers, die sich merkwürdiger Weise später großer Beliebtheit zu erfreuen hatten, obwohl der Standpunkt, von welchem aus Levi b. Gerson die Bibel betrachtete und erklärte, mit Recht als ein verfehlter und geschichtlich überwundener angesehen werden muß, da er die Resultate einer philosophischen Weltanschauung, die von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen war, gewaltsam in das Bibelwort hineinzuwängen versuchte. Dieses ist ihm daher nicht nur die Offenbarung religiöser Wahrheiten, sondern auch ein Lehrbuch alles Wissens. Levi b. Gerson hat fast die ganze Bibel durch seine auf Ibn Esra und Maimuni sich stützenden philosophischen Commentare erläutert. Das Charakteristische seiner Exegese ist die Verbindung von Philosophie und religiöser Ueberzeugung, die einen durchgehenden Grundzug bildet. Er findet alle seine speculativen Ideen in der Bibel, seine theoretische Philosophie im „hohen Liede“, seine praktische in „Hiob“ und „Kohélet“. Das Anziehende dieser Exegese bestand aber für die Folgezeit wohl weniger in dieser philosophirenden Ausgleichung, als in dem ethischen Moment, das Levi b. Gerson überall besonders hervorhebt. Er war vielleicht der Erste, jedenfalls aber einer der Ersten, der nach

jedem Capitel der Bibel die moralische Nutzenanwendung vorführt und überzeugend auseinandersetzt. Diese Nutzenanwendungen (Toalijoth) haben später so großen Beifall gefunden, daß sie außer dem Commentar noch besonders abgedruckt wurden; sie haben das hohe Ansehen bewirkt, in dem der kühne Peripatetiker und freisinnige Denker auch bei späteren Generationen stand, trotz der vielen Angriffe und Anklagen, die von gelehrten Rabbinen gegen seine religionsphilosophischen Forschungen, deren Endzweck doch die Versöhnung des Judenthums mit dem Aristotelismus gewesen, wiederholt erhoben wurden. Daß er diesen Endzweck nicht erreicht, nicht erreichen konnte, ist nach den Voraussetzungen, von denen er doch nun einmal ausgegangen, sehr klar. Er erreichte aber das Gegentheil, daß in der Folgezeit die Denker in logischer Consequenz auf die Idee kommen mußten, gegen Aristoteles sich zu erheben, da eine Ausgleichung seiner Philosophie mit der Bibel sich als eine Unmöglichkeit herausgestellt habe.

Freilich die Zeitgenossen des Levi b. Gerson konnten sich zu einem solchen Wagniß noch nicht aufschwingen. Es war auch keiner unter ihnen, der ihm an Wissen und Begabung gleichgekommen wäre. Auch Mose b. Josua aus Narbonne — daher auch *Narboni*, von Anderen Maestro Vidal genannt — war ein eifriger Peripatetiker, ein freisinniger Forscher, aber kein Selbstdenker wie Levi b. Gerson. Er schrieb Commentare zu den vorzüglichsten arabischen Philosophen, zu Averroës, Algazzali, dem philosophischen Roman von Ibn Tofail: „*Hai ibn Jokdan*“, der schon vorher unter dem Titel „*Chai ben Mekiz*“ hebräisch bearbeitet worden war, und zu dem „*Moreh*“ Maimuni's, der er nach averroïstischen Ideen zu erklären sucht. Seine Meinungen sind nicht minder kühn und frei wie die des Levi b. Gerson, aber er spricht sie nicht mit solcher Klarheit und solchem Freimuth aus, wie dieser. Vielmehr sucht er dieselben hinter Spott und Ironie oder verhüllte Andeutungen zu verbergen, was ihm sein gedrängter und oft dunkler Stil wesentlich erleichtert. Diesen entschuldigt er mit der Motivierung, daß er nur für Philosophen, nicht für Laien geschrieben. Nun, die Philosophen mögen von diesen Commentaren vielleicht Nutzen gezogen haben, die Nachwelt ging achtlos an ihnen vorüber; höchstens

daß einmal ein kräftiges Anathema gegen andere philosophische Schriften auch sie mit in den Bannkreis hineinzog.

Bekannter als Narboni, aber nicht bedeutender, war ein dritter philosophischer Schriftsteller im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, Josef ibn Caspi aus l'Argentière, der wie Ibn Esra ein unstätes Wanderleben führte und auch sonst manche Aehnlichkeit mit diesem scharfsinnigen Denker aufzuweisen hat. Josef ibn Caspi hat mehr als 36 Schriften meist zur Philosophie verfaßt und sogar ein Verzeichniß derselben selbst der Nachwelt überliefert. Die meisten dieser Schriften scheinen nach einem bestimmten System abgefaßt zu sein und tragen — auf den Namen des Autors anspielend — den Gesamttitel „Keleh kesef“ (Goldgeräthe). Die wichtigsten derselben sind der Doppelcommentar zum „Moreh“ des Maimuni, ferner die Erläuterungen zu Ibn Gannach und Ibn Esra, in denen er eine neue philosophische Exegese anzubahnen versucht, zu Aristoteles und Averroës, deren ethische und logische Schriften er nach den Theorien der Maimunischen Schule zu erklären und darzustellen unternimmt. Caspi ist ein fleißiger und von heißem Drang nach philosophischer Erkenntniß befeelter Forscher, der die aristotelische Schule des Maimuni in ihren äußersten theoretischen Consequenzen repräsentirt. „Warum lebte ich nicht zu Maimuni's Zeit, oder warum ist er nicht später geboren worden“, klagt er in bitterm Unmuth über das verfehlte Lebensziel. Und in dem Testament, das er seinem Sohn hinterläßt, ermahnt er diesen warm und eindringlich, die Liebe zur Philosophie mit der Treue im Glauben zu vereinen, und neben Bibel und Talmud auch Philosophie und Naturwissenschaften, vor Allem aber das „heilige Buch“ — den „Moreh“ — zu studiren.

Seine religionsphilosophische Grundanschauung wurzelt in den drei Geboten: Gott zu erkennen als oberste, einzige, geistige Macht, ihn zu lieben und zu verehren. Da aber der Mensch sich nicht stets im reinen Aether der Idee bewegen könne, sondern auf der Erde leben müsse, seien die Ge- und Verbote gegeben worden, um ihn beständig an die Quelle alles Seins und Denkens zu mahnen. Das Denken über Gott ist ihm, wie Maimuni, des Menschen heiligste Pflicht. Er geht aber noch über den Meister hinaus, wenn

er dem religiösen Denken des Menschen eine Wunderkraft zuschreibt, durch die er die heikelsten theosophischen Räthsel zu lösen vermeint. Durch die beständig wirksame Denktätigkeit erhebe sich der Mensch bis zur Gotteserkenntniß, so sagt Caspi in seinem Commentar zum „Moreh“, — der eigentlich eine Ergänzung und Abkürzung des Werkes darstellen soll, — und trete dadurch mit dem allgemeinen Weltgeist in Verbindung, so daß Gott in sein Haupt einziehe. Denn „Gott ist Denken und Denken ist Gott.“ Gegen seine philosophisch ausbreitende Exegese, der schon die wechselnden Bezeichnungen des Gottesnamens in der Genesis seltsam erscheinen, hat Kalonymos sein bereits erwähntes Sendschreiben erlassen.

Womöglich von noch geringerer Bedeutung als Caspi ist Isak b. Josef ibn Polkar, der gleichfalls in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts lebte. Als Epigrammatiker haben wir ihn bereits im Kampfe gegen die das Judenthum angreifenden Profelyten kennen gelernt. Aber auch gegen die Parteien innerhalb des Judenthums selbst tritt er mit gleicher Entschiedenheit auf. Von seinen Schriften, meist Uebersetzungen und Bearbeitungen oder polemische Werke, ist nur eine: „Ezer Hadath“ (Hülfe für die Religion) wichtig. Dieses Werk, welches in fünf Abschnitten alle Parteien im Judenthum kritisirt und zum Schluß einer geläuterten philosophischen Auffassung der Religion das Wort redet, enthält einen interessanten, oft mit Versen untermischten Dialog zwischen Philosophie und Judenthum, der die Streitpunkte zwischen Beiden in helles Licht setzt, ohne etwas wesentlich Neues vorzutragen, der aber doch für die Zeit und ihre Tendenzen von culturgeschichtlichem Interesse ist und daneben die schriftstellerische Begabung Polkar's und seine Phantasie in ein günstigeres Licht stellt als seine philosophische Originalität. Der Vertreter des Judenthums — Thorani — tritt in diesem Dialog als alter Mann mit langem, weißem Bart, in einen Gebetmantel gehüllt, auf; der Vertheidiger der Philosophie ist ein kühner stürmischer Jüngling. Ihr Disput spielt sich auf einer großen Volksversammlung in den Straßen Jerusalem's ab. Das Volk überträgt die Schlichtung des Streites endlich, nachdem sich beide nicht einigen können, dem König, der folgendes salomonisches Urtheil fällt: Gott habe den Menschen mit zwei Leuchten be-

gnadet, mit dem Licht des Geistes und des Glaubens. Beide seien also berechtigt und dürften nicht einander verlöschen wollen. Durch den Geist erhebe sich der Mensch in eine höhere Welt; die Vernunft leite seine Einsicht, die Religion sein Thun. Da aber der Mensch weder ein theoretisches noch ein praktisches Leben allein führen könne, sondern die Praxis von der Einsicht, die Theorie durch die That geleitet werden müsse, so seien ihm Religion und Philosophie zwei Führerinnen durch das Leben, die sich nicht befehdeten, sondern mit einander vereint bleiben sollten. Eine solche harmonistische Ausgleichung mag die Geister damals befriedigt haben. Höher Strebende begnügten sich allerdings nicht mit derartigen allgemeinen Phrasen; sie gingen entweder wie Levi b. Gerson in die Tiefe der Dinge ein, und setzten sich dann allerdings in Widerspruch mit dem Positiven, oder sie stürzten sich, um den stürmenden Fragen und Zweifeln zu entgehen, in die offenen Arme der Mystik, deren Reich sich immer weiter ausdehnte und die besten Geister zu gehorsamen Sklaven einer immer mehr ausartenden Geheimlehre erniedrigte.

Aber auch die Philosophen jener Zeit sind eigentlich nur Uebersetzer oder Commentatoren. Doch wäre es falsch, die Bedeutung zu unterschätzen, die sie gerade um dieser Thätigkeit willen für die Entwicklungsgeschichte der scholastischen Philosophie haben. Alle Philosophen der Araber, Alkendi, Alfarabi, „die lauterer Brüder“, Avicenna, Alghazzali, Avempace, Abubacer, Al Batajusi, vor Allem aber Averroës, werden in jener Periode, die mit Jehuda ibn Tibbon beginnt und mehr denn zweihundert Jahre andauert, von Juden übersetzt. Die arabischen Ausleger des Aristoteles wurden so heimisch in der jüdischen Literatur, als hätten sie einst das Bürgerrecht in Judäa beossen, ja zum Theil sind sie nur in der hebräischen Uebersetzung auf uns gekommen. Ihre Commentare erschlossen dem Occident das Verständniß der griechischen und arabischen Philosophie. Daneben wurden aber auch die bedeutendsten Werke der Medizin, der Naturkunde, der Astronomie, der Mathematik und nicht wenige poetische Schöpfungen übertragen. Kaum ein Zweig des menschlichen Wissens ging in dieser großen Uebersetzungsperiode leer aus. Man staunt, wenn man die

Nachrichten über dieselben in den Catalogen nachliest; denn die Schriften selbst ruhen meist noch im Staub der Bibliotheken und harren dort der erwünschten Auferstehung entgegen, durch die das Dunkel, welches über jener Periode in der Geschichte der Literatur noch immer lagert, wesentlich erhellt würde. Selbst die Anleitung zum Verfahren bei der Behandlung der Pferde in den Marställen, die Hippiastrif, welche der Stallmeister des Kaisers Friedrich II. Jordanus Rufus, ausgearbeitet hatte, wurde der Uebersetzung für werth gehalten, ebenso eine Abhandlung über die Kunst, „die Speisen zu zerschneiden und auf fürstlichen Tafeln zu serviren.“

Diese reiche Uebersetzungsliteratur ist auch in den dürftigsten Umrissen kaum noch zu schildern. Denn neben den Philosophen der Griechen und Araber wurden dann in der zweiten Hälfte dieser Periode, wo das religiöse Leben nach dem Streit über die Schriften Maimuni befestigt war, auch die scholastischen Philosophen, von Constantinus Africanus an bis zu Thomas v. Aquino, Albertus Magnus u. A. übersezt; und neben den Uebertragungen aus dem Arabischen in das Hebräische erscheinen fortan auch Uebersetzungen aus und in die lateinische, ja sogar in die Sprachen des Landes, soweit solche schon als Schriftsprachen existirten. Aus einer tiefen Erkenntniß ging diese rastlose Thätigkeit des Uebersetzens und Commentirens hervor, aus der Erkenntniß von dem Epigonthum der eigenen Zeitperiode, das sich an die Größen der Vergangenheit anflammt. Und zu einer großen Bedeutung ist dies Uebersetzungsgeschäft gelangt durch die Art, in welcher es betrieben wurde, die gleich fern war von leichtfertiger Arbeit oder mangelndem Verständniß, wie von einer naheliegenden Ausnutzung für die eigenen religiösen Zwecke. Das vielcitirte Wortspiel, daß jene versiones eigentlich perversiones gewesen seien, ist längst als unberechtigt zurückgewiesen worden. Allerdings hastete den Werken schon durch das Kleid der hebräischen Sprache, das sie nun erhielten, eine gewisse religiöse Eigenart an. Aber nur selten, meist bei dichterischen Productionen, begegnen wir einer Umwandlung oder tiefeingreifenden Veränderungen des Inhalts mit Rücksicht auf das Judenthum. Für die Auffassung der Uebersetzer selbst ist ein Einleitungsge-dicht-chen bezeichnend, das einer der tüchtigsten, der bereits genannte

Juda b. Mose Romano, einem von ihm übertragenen Werk vorausschickt.

Als Juda dich gesehn — einst vor dem Engel stehn
In kothbedecktem Kleide; — lieb er dir Prachtgewand,
Und um die Stirn dir band — er köstliches Geschmeide.

Es ist natürlich, daß die emsige Thätigkeit der Uebersetzer zuvörderst den arabisch geschriebenen Werken der Glaubensgenossen sich zuwandte. Aber schon lange vorher hatten jüdische Schriftsteller oder Proselyten des Islam medizinische und naturwissenschaftliche Schriften der Griechen, der syrischen Christen, in das Arabische übersetzt. Die griechischen Astronomen und Mathematiker Ptolemäus, Euklid, Archimedes, Nikomachus u. A., die arabischen Astronomen Alkendi, Abu Mascher, Alhazer u. v. A., namentlich aber die medizinischen Schriften der Griechen, Syrer und Araber erscheinen in Uebersetzungen und Bearbeitungen aus dem Arabischen, und seit dem 13. Jahrhundert aus dem Lateinischen, Spanischen, Italienischen in das Hebräische und zum Theil wiederum auch in diese Sprachen. Alle diese Arbeiten tragen, nach dem Urtheil des maßgebendsten Kenners dieser gesammten Literatur, den Stempel großer Sachkenntniß und regen wissenschaftlichen Eifers. Man kann es heute schon kühn behaupten, daß kaum ein hervorragendes Werk der griechischen und arabischen Wissenschaft von diesen Uebersetzern unübertragen blieb, und die Perspective ist nicht auszudenken, welches Schicksal jenen Schätzen des Alterthums ohne diese vermittelnde Thätigkeit zu Theil geworden wäre. Nur gering fallen darum die Mängel in die Wagschale, welche diese Uebersetzungen an sich trugen. Und wenn es auch wahr ist, daß die spätere Zeit in Folge dieser literarischen Wanderungen und Wandlungen den Aristoteles nur in der lateinischen Uebersetzung einer hebräischen Uebertragung eines Commentars kennen lernte, der nach einer arabischen Uebersetzung der syrischen Bearbeitung eines griechischen Textes angefertigt wurde, so darf man doch auch auf der andern Seite nicht vergessen, daß aber diese Zeit den Stagiriten ohne diese Wanderung vielleicht überhaupt nicht kennen gelernt hätte, und darnach muß man den Nutzen bemessen, den diese rastlose Uebersetzungsarbeit für die scholastische Gedankenentwicklung und für die Verbreitung der Wissenschaften

gehabt hat. Sobald die Metaphysik, Physik, Psychologie und Ethik des Aristoteles, sowie die ganze neuplatonische Literatur arabischer und jüdischer Commentatoren in christlichen Kreisen bekannt wurden, begann eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der scholastischen Philosophie. Erst später kamen die authentischen griechischen Texte aus Constantinopel nach dem Abendlande und wurden von Wilhelm v. Moerbeke, Heinrich v. Brabant u. A. ins Lateinische übertragen. Es ist begreiflich, daß mit diesem Zweig der Thätigkeit die Wissenschaften selbst immer mehr Verbreitung in jüdischen Kreisen fanden. In dieser Beziehung steht die Periode der Epigonen über der vorigen, in der nur eine kleine Anzahl allerdings bedeutender Männer die Pflege der Wissenschaften, die nicht in direktem Zusammenhang mit dem Judenthum standen, sich angelegen sein ließ. Als eines der wichtigsten Momente muß aber in dieser Aera erhöhter wissenschaftlicher Thätigkeit die Förderung angesehen werden, die erleuchtete Fürsten wie Friedrich II., Carl und Robert von Anjou, Jayme I. Alfons X. in Castilien, mehrere Päpste und Mäcene ihr angeeignet ließen. Von den jüdischen Uebersetzern, die von Friedrich II. zu ihren Arbeiten angeregt wurden, und die unter Aufsicht des Michael Scotus und Hermanus Alemannus die aristotelischen Schriften mit den arabischen Commentaren ins Lateinische übersetzten, ist bereits die Rede gewesen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch die erste lateinische Uebersetzung des „Moreh“ auf Veranlassung des letzten Hohenstaufen-Kaisers angefertigt wurde; zum Mindesten ist eine nähere Kenntniß dieses Werks bei Friedrich II. nachgewiesen. Jakob Anatolio übersetzte für ihn aristotelische Schriften und Commentare des Averroës. Jehuda b. Salomo Cohen (1258) aus Toledo stand mit dem Monarchen im Briefwechsel über geometrische Themata. Er verfaßte ein astronomisches Werk in arabischer Sprache und übertrug es dann selbst unter dem Titel „Midrasch Hachokmah“ (Lehre der Weisheit) ins Hebräische. Außerdem übersetzte er ein Compendium des Alpetragius, des berühmten arabischen Astronomen, der im Gegensatz zum ptolemäischen System eine neue Theorie aufgestellt hatte, daß nämlich nicht durch eine eigene Gegenbewegung, sondern vielmehr durch den mit zunehmender Entfernung von der obersten, bewegenden Sphäre verminderten Einfluß eben

dieser Sphäre die langsamere Bewegung von Ost nach West zu erklären sei, ins Hebräische.

Auch Carl v. Anjou beschäftigte und förderte jüdische Gelehrte. Er ließ durch eine Gesandtschaft aus Tunis das berühmte medizinische Werk „El-havi“ des arabischen Arztes Rhazes holen und von dem jüdischen Arzt Faradsch b. Salem aus Girgenti — auch Farragut genannt und fälschlich zum Leibarzt Karls des Großen gemacht — aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzen (1279—1280). Auch mehrere andere medizinische Werke übersetzte Faradsch, der neben Mose b. Salomo als der einzige bekannte jüdische Autor auf dem Gebiete der Heilkunde in Salerno gelten muß, da die Nachricht, welche gelehrte Juden mit dem Ursprung der medizinischen Schule in Salerno in Verbindung bringt, bereits als eine Fabel nachgewiesen wurde. Mose b. Salomo führt in einem von ihm verfaßten Commentar zum „Moreh“ gleichfalls Aussprüche Friedrichs II. und verschiedener christlicher Gelehrten an, mit denen er in wissenschaftlichem Verkehr gestanden. Er war in der Zeit des Kampfes für und gegen Maimuni einer der vordersten Streiter für das Recht der freien, philosophischen Forschung. Haben die Juden aber keine Bedeutung für jene Akademie der Heilkunde in der ersten Periode ihrer Begründung gehabt, so ist ihre Bekanntschaft mit der salernitanischen Literatur doch später eine erfolgreiche gewesen. Mehr als zwanzig anonyme Schriften sind noch handschriftlich vorhanden, hebräische Uebersetzungen der berühmtesten Salernitaner, die für die Kenntniß der Originalwerke selbst und für den Antheil, den die Juden an der von dieser Schule ausgehenden wissenschaftlichen Richtung hatten, von Werth sind. Auch der Antheil der Juden an der Gründung der medizinischen Schule von Montpellier ist noch nicht genügend historisch ermittelt. Daß Jakob b. Nachir in Beziehung zu dieser Anstalt gewesen sein soll, scheint sich nicht zu bestätigen. Erst zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts erscheint ein jüdischer Schüler an der medizinischen Facultät zu Montpellier, Abraham Abigdor, der auch einige Schulcompendien der Anstalt ins Hebräische übersetzt hat. Reducirt sich somit der officielle Antheil der Juden an der Gründung dieser beiden Hochschulen der Heilkunde auf eine Reihe von Fabeln, die im dreizehnten

Jahrhundert wahrscheinlich zu apologetischen Zwecken erfunden wurden, so wächst dagegen ihre Bedeutung für diese Wissenschaft selbst, je mehr sich die Schätze der Bibliotheken erschließen und einen Einblick in die vermittelnde Uebersetzungsthätigkeit jüdischer Gelehrten gestatten.

Von Robert v. Anjou, der ein warmer Freund der Wissenschaft war, wurden gleichfalls jüdische Gelehrte beschützt und gefördert. Vor allem war es der Dichter des „Prüfstein“ Kolonymos b. Kolonymos, der im Auftrage dieses Herrschers zahlreiche astronomische und philosophische Schriften aus dem Arabischen unter Andern auch in das Lateinische übersezte. Ja, darf man einer Mittheilung Mose Rieti's in diesem Sinne deuten, so hat sich der König von Neapel von dem uns als Dichter und Uebersetzer scholastischer Werke bereits bekannten Juda Romano sogar selbst im Hebräischen unterrichten lassen. Ein jüngerer Zeitgenosse dieses Gelehrten, Schemarja b. Elia aus Negroponte — auch Ikriti, der Cretenfer genannt — ein unbedeutender Bielschreiber übrigens, widmete (1328) Robert mit einer überaus schmeichelhaften Widmung seinen Commentar zum „Hohenliede“. Darin heißt es: „Alle Bücher der heiligen Schrift sind von mir erklärt; mein Werk umfaßt nahezu tausend Hefte, alle im Auftrag des Königs geschrieben; von diesen sende ich unsern Herrn und König einen Commentar zum ersten Abschnitt der Genesis und zum Hohenliede.“

Auch die christlichen Könige Castiliens, die hinter den mohamedanischen Chalifen nicht zurückstehen wollten, entwickelten einen regen Eifer für Poesie und Wissenschaft, der den jüdischen Schriftstellern gleichfalls zu Gute kam. Schon unter Jayme I. wirkten christliche und jüdische Gelehrten vereint in Barcelona im Sinne jenes literarischen Synkretismus, der aber nicht blos auf die Arbeit der Vermittelung gerichtet, sondern vielmehr bestrebt war, den noch wenig abgeklärten Bildungsproceß ihrer zweiten Heimat zu fördern. Unter den Ersten, die von der catalonischen Sprache literarischen Gebrauch machten, war Jehuda b. Astruch, dessen jüdisches Bekenntniß jedoch noch sehr in Frage steht, und der im Auftrag des Heldenkönigs einen entsprechenden Auszug von Sentenzen arabischer Philosophen anzufertigen hatte. Diese „Dichos y sen-

tencias de Filosofos sacados de libros arabes“, die noch handschriftlich vorhanden sind, kleiden sich natürlich in das Gewand orientalischer Spruchweisheit und bestehen hauptsächlich aus Sentenzen und Sprüchwörtern, die schon Honein b. Ischak el-Isbadi in seiner von Jehuda Charisi später unter dem Titel „Musare Haphilosophim“ in's Hebräische übertragenen und in jüdischen Kreisen viel benutzten Sammlung „Apophtegmata Philosophorum“ aus byzantinischen Quellen und der Spruchweisheit des Orients gesammelt hatte. Morgenländischen Ursprung verrathen auch viele Sentenzen des von dem König selbst verfaßten „Buches der Weisheit“ — „lo libre de la Saviesa“ — und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch bei diesem Werk Juden theilhaftig waren, auf deren Antheil vielleicht die ethische Färbung zu schreiben ist, die dem königlichen aus so verschiedenartigen Quellen zusammengetragenen Werk ein gleichmäßiges Aussehen verleiht. In derselben Sprache schrieben später Mose Chassan, dessen Schachgedicht bereits erwähnt wurde, Don Mose Barzal, Mose b. Natanel, der im Hebräischen wie im Spanischen des Sanges kundig war und Andere.

Am Meisten jedoch wurden jüdische Gelehrte von Alfons X., dem Weisen, beschäftigt. Wie er einem Juden das Amt seines Schatzmeisters anvertraute, so zog er sie auch zu seinen wissenschaftlichen Arbeiten auf astronomischem Gebiete heran. Die Astronomie war bekanntlich die Lieblingswissenschaft des Königs, der sich die Erde entschlüpfen ließ, weil er den Himmel zu fest halten wollte. Und so verlieh er seinem Namen den „Alfonsinischen Tafeln“, welche er von mehreren Gelehrten, hauptsächlich aber von Isak ibn Sid, Vorbeter in Toledo, anfertigen ließ, und die, da sie viele Fehler in den ptolemäischen Tafeln beseitigten, noch lange in hohem Ansehen sich erhalten haben. Der astronomische Congress freilich, den Alfons zu diesem Zweck einberufen haben soll, hat sich als eine Mythe herausgestellt, die nichtsdestoweniger ihr Dasein in historischen und mathematischen Werken noch weiterfrischt. Das einzig Wahre an dieser Fabel ist die Thatfache, daß Alfons christliche, arabische und jüdische Gelehrte an seinen Hof kommen ließ und ihnen wissenschaftliche Arbeiten übertrug. Von den jüdischen Gelehrten sind außer dem Bearbeiter der s. g. „Alfonsinischen

Tafeln“ noch der bereits genannte Jehuda b. Salomo Cohen, Samuel el Lewi und Abraham aus Toledo zu nennen, von denen der Erstere zwei arabische Werke des christlichen Arztes Costa b. Luca, „de sphaera solida“ und des Abulhassan „über die Fixsterne“ in's Spanische übersezte und durch vier Capitel über astrologische Messungen und Instrumente, die unter des Königs Leitung ausgeführt wurden, ergänzte. An all' diesen Arbeiten hat sich wahrscheinlich auch der stets mitgenannte Samuel el Lewi theilgenommen. Wie der astronomische Congreß, so ist auch die von Juden für den König angefertigte Uebersetzung der Bibel aus dem Urtext in's Spanische eine Fabel. Nur auf astronomischem Gebiete liegen die Leistungen der jüdischen Gelehrten, die am Hofe Alfons des Weisen gearbeitet haben, und deren Werke insofern von Bedeutung für die Wissenschaft sind, als sie beweisen, wie die Erscheinung der Juden vermittelnd auf Verbreitung des Wissens und Anhäufung der astronomischen Resultate gewirkt hat, wichtiger Resultate, die in der großen Epoche von Tycho de Brahe und Kepler — zum Theil wieder durch das Medium jüdischer Uebersetzer — „wesentlich zu der Begründung der theoretischen Sternkunde und einer richtigen Ansicht von den Bewegungen im Himmelsraum beigetragen haben.“

Ein Gleiches gilt von der Mathematik. Die Mathematik — Chokhmah limudith — galt als die Vorbereitung zur Philosophie in der der arabischen nachgebildeten jüdischen Encyclopädie, und die Arbeiten jüdischer Forscher auf diesem Gebiete in der vorhergegangenen wie in dieser Periode bedürfen noch genauer Durchforschung, um für die Geschichte der Mathematik fruchtbar zu werden. Aber nicht bloß als Vermittler und Uebersetzer, sondern auch als selbstständige Schriftsteller auf diesem Gebiete der Wissenschaft treten Juden in beiden Epochen auf. Außer den schon genannten Levi b. Abraham, Jakob b. Machir, Levi b. Gerson u. A., die die Astronomie nicht nur wegen ihrer Beziehungen zum jüdischen Kalender, also auch zur Halacha trieben, ist vornehmlich Isak b. Josef Israeli (1330) zu nennen, in dessen „Jesod Olam“ (die Grundlage des Weltalls) diese Beziehung allerdings stärker hervortritt. Das Werk, welches wohl die wichtigste, selbst-

ständige astronomische Arbeit eines Juden im Mittelalter ist, wurde auf Anregung des gelehrten Moser b. Jehiel aus Toledo verfaßt, dessen sonstige Abneigung gegen wissenschaftliche Studien ja bereits erwähnt worden. Es zerfällt in fünf Abschnitte, deren erster die nöthigen mathematischen Vorkenntnisse entwickelt, während der zweite eine Beschreibung des Weltsystems — natürlich auf ptolemäischer Grundlage — enthält. Im dritten Abschnitt werden die Bewegungen der Sonne und des Mondes geschildert und diese Untersuchung führt den gläubigen Verfasser zu einer poetisch angehauchten Betrachtung über das Verhältniß des religiösen Bewußtseins zu den in Israel seit den Tagen König Davids betriebenen astronomischen Studien. Erst der vierte und fünfte Abschnitt schildern mit erschöpfender Gründlichkeit und Ausführlichkeit das System der jüdischen Zeitrechnung und des Festkalenders nebst den dazu gehörigen Tabellen. Noch ist das Werk Israeli's nicht von Fachmännern auf seinen wissenschaftlichen Gehalt und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Astronomie geprüft worden. Nichtsdestoweniger hat man bereits von fachkundiger Seite anerkannt, daß Israeli's Standpunkt in astronomischer und kosmographischer Beziehung ein bedeutend vorgeschrittener war. Hatten schon Maimuni und Abraham b. Chijja die Kugelgestalt der Erde als etwas Selbstverständliches anerkannt, so zog Israeli die einfachen Konsequenzen aus dieser Annahme, daß jeder Himmelskörper dem Beobachter nicht an dem Ort erscheine, an welchen ihn ein im Centrum der Erde befindliches Auge verlegen würde, sondern um einen Winkel verschoben, welcher in der Sprache der Wissenschaft der parallaktische heiße. Israeli bestimmt nun nach dieser Voraussetzung die Parallaxe des Mondes in völlig sachgemäßer Weise. Mit solchen feinen Betrachtungen geben sich die Compendienfchreiber jener Periode sonst noch sehr wenig ab. Von ihnen verdienen höchstens der Autor des populären Buches „Schesch Kenafajim“ (Sechs Flügel) Immanuel b. Jacob Bonfilio aus Tarrascon (1346), sowie sein Opponent Isak b. Salomo ibn Alchadib genannt zu werden. Das Sechsfügelwerk fand sogar später einen griechischen Commentator in Salomo b. Elia Scharbit Gasahab. Von Immanuel b. Jacob existirt auch eine Geschichte

Alexanders des Großen, die, wie ein Werk gleichen Inhalts von Samuel ibn Tibbon, aus alten arabischen und lateinischen Quellen zusammengetragen ist.

Ein naturwissenschaftliches Compendium, wie es im Geiste jener alles vorhandene Wissen mit Bienenfleiß sorgsam zusammentragenden Zeit lag, war das berühmte Werk „Scha'ar Haschamajim“ (die Himmelspforte) von Gerson b. Salomo, dem Vater des kühnen Forschers Levi b. Gerson. Das nur unvollständig erhaltene Werk war ursprünglich wohl auf drei Theile angelegt, von denen der erste die eigentliche Naturwissenschaft, der zweite die Astronomie — natürlich nach Ptolemäus und dessen arabischen Erklärern —, der dritte die Metaphysik behandelte. Nur der erste Theil ist ganz erhalten und bietet somit ein Bild von dem Umfang der naturwissenschaftlichen Kenntnisse, welchen sich die Juden jener Periode angeeignet hatten. Das Ganze ist eine Compilation aus den ins Hebräische übersetzten, philosophischen Schriften der Griechen und Araber, denen der Verfasser Einzelnes, was er gehört und erfahren, aus freien Stücken hinzufügt. Die Hauptquelle ist für ihn dieselbe wie für alle Vorgänger und Zeitgenossen: Aristoteles. Nach dessen arabischen Compendien und Uebersetzungen, sowie nach Hippokrates, Galenus, Avicenna, Averroës u. A. schildert er alle Naturerscheinungen, das Wichtigste aus der Zoologie, Botanik und Mineralogie, die Vorgänge in den Sphären und schließlich das Wesen und die Kräfte der Seele.

Aber weder dieses, noch eines der anderen Compendien jener Epigonenperiode gewann den Einfluß und die Bedeutung, welches das Werk von Me'ir b. Jsaak Aldabi (1360), einem Enkel von Mäher b. Jechiel, fast bis in das vorige Jahrhundert hinein ausübte. Sei es, daß der gemüthliche und religiös-innige Ton, den der Autor anzuschlagen wußte, die Volkskreise anzog, sei es, daß die geschickte Compilation das Studium aller Originalwerke ersetzte, genug sein Buch „Scheb'ile Emunah“ (die Pfeiler des Glaubens) wurde oft gedruckt und eifrig gelesen, obwohl es in der That fast nichts enthielt, was nicht schon bei Anderen — auch bei Gerson b. Salomo — oft wörtlich zu lesen ist, und obwohl der Standpunkt des Mannes ein ziemlich beschränkter, ja sogar kabbalistisch unfreier

gewesen ist. Der ursprüngliche Zweck des Buchs sollte eine Sammlung der Religionslehren aller Vorgänger sein. Im Verlauf seiner Arbeit zog der naturkundige Verfasser aber alles Wissenswürdige in sein Bereich als mit der Religion in Verbindung stehend: die philosophischen Anschauungen über Gott und Welt, über die Prophetie und den Messias, die ganze Sternkunde und Geographie nach damaliger Kenntniß, die Lehre vom Bau des menschlichen Körpers und von den Kräften der Seele, ja sogar die Diätetik, der er viele ärztliche Regeln aus eigener Erfahrung zufügte. Mit einer eingehenden Betrachtung über das mündliche Gesetz, über die Hag-gada, über das Messiasreich und die Auferstehung schließt das Werk ab, das nur charakteristisch ist für den Stand des Wissens jener Zeit, die sich damit begnügte, die Brosamen bescheiden zu sammeln, die von den Tischen der großen Vorgänger gefallen waren, und die auch nicht die geringste Anstrengung oder auch nur den schüchternsten Versuch machte, diese Ideen und Lehren fortzubilden, kritisch zu beleuchten oder zu bekämpfen.

Ein einziger Gelehrter jener Zeit Esthori b. Mose Gafarhi — wahrscheinlich aus Florenca in Spanien stammend — macht einen günstigeren Eindruck, weil er bestrebt ist, aus eigener Anschauung heraus Wissenschaftliches darzustellen und die jüdische Literatur nach einer Richtung hin zu erweitern, die ihr seltsamer Weise vordem fremd gewesen. Er war nämlich der erste und wichtige Topograph Palästina's, wohin er, nachdem Philipp der Schöne die Juden aus Frankreich vertrieben hatte, ausgewandert war. Sieben Jahre lang durchwanderte er das heilige Land nach allen Richtungen, von dem Verlangen nach richtiger Kenntniß von dessen Umfang und Aussehen, wie der wirklichen Lage der biblischen Orte bejeelt. Dann schrieb er — 1322 — sein Werk „Kafator wa-Ferach“ (Knauf und Blüthe), das, wie bemerkt, zu den besten Arbeiten über die Topographie Palästina's gehört. Es enthält nebst zahlreichen, die alten Nationalwerke erläuternden Bemerkungen, ein Verzeichniß aller von ihm bereisten Ortschaften, sowie wichtige Untersuchungen über Grenzen, Umfang, Gebietstheile, Lage und Entfernungen in Palästina. Die Lage Jerusalem's, des Tempels und die Flora Palästina's sind mit solcher Sorgfalt behandelt, daß ein neuerer

geographischer Forscher, der dieses lange Zeit vergessene und erst im vorigen Jahrhundert wieder aufgetauchte Werk kennen gelernt, die Genauigkeit der Ortsbeschreibungen und sonstigen Angaben Esthori's im Gegensatz zu den Mittheilungen seiner Zeitgenossen mit dem Bemerkten rühmt, daß selbst ein Dante die Stadt Jerusalem in die Mitte des bewohnten Parallelkreises, der jüdische Geograph dagegen an einen wenigstens annähernd richtigen Ort verlegt habe.

Solch' selbstständiger Werke weist jedoch jene Epigonperiode nur sehr wenige auf, zumal da die schmale Grenze zwischen Original und Bearbeitung sich im Mittelalter überhaupt nicht so genau abstecken läßt, wie in neuerer Zeit. So mag manches Werk, das wir für original halten, freie Uebersetzung oder Bearbeitung älterer Schriften gewesen sein. Zudem war der Begriff des Plagiats auch in der jüdischen Geisteswelt jener Jahrhunderte ein wenig bekannter. Man scheute sich nicht, ganze Abschnitte und Theile älterer Werke, arabischer und hebräischer, zu reproduciren, ohne auch nur den wirklichen Autor zu nennen, ebenso wenig scheute sich dann natürlich ein Späterer, auch diese hebräische Uebersetzung ohne wesentliche Umarbeitung als eigenes Buch neu zu ediren. Die Wissenschaft galt als geistiges Erb- und Gemeingut und der Begriff des geistigen Eigenthums, der ja der mittelalterlichen Literatur überhaupt fremd war, kehrte auch in der jüdischen spät ein. Erst der wissenschaftlichen Kritik der Neuzeit blieb es vorbehalten, Jedem das Seine zu geben und das richtige Verhältniß zwischen Original, Uebersetzung, Bearbeitung, und zwischen einfachem Plagiat festzustellen. So lange aber diese Arbeit nicht völlig gethan und deren Resultate klarliegen, wird jede Uebersicht über die Betheiligung der Juden an den wissenschaftlichen Arbeiten des Mittelalters nur Stückwerk bleiben können. Andererseits wäre es wiederum zwecklos, ausschließlich die Namen der hervorragendsten Arbeiter dieser Epoche in den verschiedenen Wissenszweigen zu nennen, ohne auch nur in weiten Umrissen eine Charakteristik ihres Schaffens geben zu können.

Mehr als zweihundert solcher Uebersetzer und Commentatoren haben sich an dieser Geistesarbeit betheiligt, die trotz aller Bullen und Dogmen die Herrschaft der aristotelischen Philosophie im Mittelalter begründete. Und einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrhunderten

füllt diese Thätigkeit aus, die man als die erste Epoche dieser Epigonenperiode ansehen kann.

Wenn in der Poesie, in der Philosophie und den exacten Wissenschaften in dieser Zeit des Epigonthums an Stelle der originellen Geisteskraft eine höhere literarische Thätigkeit getreten war und ein erweiterter Kreis wissenschaftlicher Anschauungen sich eröffnet hatte, so vermochte dies noch einigermaßen den drohenden Verfall des jüdischen Geisteslebens in Spanien und den angrenzenden Ländern aufzuhalten. Viel schlimmer gestaltete sich aber dies Verhältniß auf dem engeren Gebiete der Religionswissenschaft, sowohl des Talmudstudiums wie der Bibelerese und Grammatik. Nur ein wirklich hervorragender Ereget tritt aus dieser Epoche in den Vordergrund, der zwar auch nicht auf Originalität Anspruch erheben kann, doch aber auch höheren wissenschaftlichen Anforderungen zu genügen im Stande war, Tanchum b. Josef aus Jerusalem, der wohl in die Zeit der Kimchiden gehört. Von seinen die Bibel arabisch erklärenden Commentaren sind in neuerer Zeit die zum Buche „Josua“, den „Richtern“, „Samuel“ und den „Königen“, „Habakuk“ und den „Klageliedern“ ganz oder theilweise bekannt geworden. Es zeigt sich in ihnen klare und schlichte Auffassung des Bibelworts, die von allegorischer wie von philosophischer Deutelei sich gleich fern hält, und hauptsächlich auf dem Boden der Grammatik steht. Auch sonst hat Tanchum mancherlei Uebersetzungen, Glossare und Einleitungen — Alles in arabischer Sprache — geschrieben, und auf den Zweck hindeutend, den arabisch sprechenden Glaubensgenossen im Morgenland die Schätze der jüdisch-spanischen Blütheperiode, die er gekannt, zu erschließen. Er ist namentlich ein Verehrer Maimuni's, dem er in exegetischen und religionsphilosophischen Fragen unbedingt folgt, wie er in Bezug auf die Grammatik den bahnbrechenden Grundsätzen Ibn Gammach's huldigt. Kritischen Untersuchungen und Hypothesen geht er nicht aus dem Weg; doch ist es sein hauptsächlichstes Bemühen, seinen Commentar dem Schriftwort anzupassen. Von seinem Glossar zu Maimuni's „Jad Hachazaka“ das ursprünglich ein talmudisch-arabisches Wörterbuch sein und für den rabbinischen Sprachschatz dasselbe

leisten sollte, was Ibn Gannach für den biblischen geleistet, ist nur die sehr instructive Einleitung erhalten, die die wissenschaftliche Richtung und den philologischen Standpunkt des Autors kennzeichnet. Vielleicht gehört auch der Lexikograph Mose b. Isak Hanakdan aus London, der England wohl zuerst in der hebräischen Literatur vertritt, in diese Zeit und Richtung. Einzelne seiner Abhandlungen über die Vocalisations- und Accentlehre der hebräischen Sprache waren schon früher — wenn auch nur in Fragmenten — bekannt. Sein großes Wörterbuch „Sefer Haschoham“ (Buch des Edelsteins) ist erst in neuerer Zeit herausgegeben worden. Es verräth den Einfluß der spanischen Richtung, als deren Hauptvertreter ihm Ibn Gannach, Ibn Esra und Salomo Parchon genau bekannt sind.

Ein wesentlich verschiedenes Bild bilden die exegetischen Studien der spanischen, deutschen und provencalischen Zeitgenossen. Die schlichte Auffassung der nordfranzösischen Exegetenschule und ihres Meisters Raschi war längst vergessen und auch an die Stelle der philosophischen Erklärungsweise eines Ibn Esra war ein Neues getreten, das sich zwar ängstlich an das Wort des Meisters hielt, seinem Geiste aber immer mehr sich entfremdete. Die einfache Bibelerese ward durch die scholastisch-allegorische abgelöst, welch' letztere dem Zug der Zeit gemäß schließlich den Schauplatz behauptete. Einer der angesehensten unter den Exegeten dieser Schule war sicher damals Samuel ibn Zarzah (1368) — genannt Ibn Sneh — aus Valencia, dessen „Mekor Chajjim“ (Lebensquell) für die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Literatur gleich wichtig ist. Er ist ein Bibelerklärer im Sinne Ibn Esra's, der mit dem Motto auftritt: „Wer nicht erkennt, der glaubt auch nicht; wer erkennt, glaubt“, und der demgemäß das Schriftwort zu deuten sucht. Was ihm an Originalität fehlt, ersetzt er durch eine große Belesenheit. Er nimmt die verschiedensten philosophischen und dogmatischen Ansichten in seinen Bibelcommentar auf; hie und da macht er der Sitte seiner Zeit eine Concession, indem er auch astrologische Erklärungen nicht verschmäht; im Ganzen aber hält er sich streng in der Bahn des Meisters, der bekanntlich ja auch der Astrologie gehuldigt hatte, die während des ganzen Mittelalters in Verbindung mit der peripatetischen Philosophie auftrat. Auch ein

zweites Werk Ibn Barzah's „Mikhlol Jofi“ (Inbegriff des Schönen), das als eine Art von philosophischem Commentar zur Haggada anzusehen ist, huldigt denselben Grundsätzen. Das Princip der Tradition ist ihm allein maßgebend und die Verehrung des Talmuds eine uneingeschränkte. „Die Männer des Talmuds wußten und sagten immer das Richtige; finden wir ihre Ansichten mit den Ergebnissen der Wissenschaft oder der Philosophie nicht ganz im Einklang, so liegt die Schuld an uns, daß wir in ihre Worte nicht gehörig eingedrungen sind und den innersten Kern, den sie unter der Schale verborgen, nicht erfaßten. Darum ist es für uns Pflicht, den Aussprüchen der alten Lehrer die rechte Deutung zu geben.“ Ist es nicht merkwürdig, daß ein Mann von solchen religiösen Anschauungen bald nachher als Ketzer angegriffen und verläumdet werden konnte?

Weniger bekannt als Ibn Barzah, dennoch aber bedeutender war der naive und freisinnige Josef b. Elieser, der gleichfalls einen Supercommentar zu Ibn Esra unter dem Titel: „Zafnath Paneach“ verfaßte, aus dem eine spätere Zeit vorsorglich die kühnsten Sätze entfernt hat. So hat Josef b. Elieser, indem er die räthselhaften Andeutungen Ibn Esra's über die Autorschaft des Pentateuchs zu rechtfertigen sucht, einfach erklärt: Es sei klar, daß Mose dieses und Jenes nicht geschrieben habe, sondern Josua oder einer von den andern Propheten. In der Sache selbst sei dies aber völlig gleichgültig und nur Thoren könnten daran Anstoß nehmen. Wenn es in der Schrift heiße: „Man dürfe nichts hinzu thun“, so beziehe sich dies nur auf die Gesetze, aber keineswegs auf die Worte und Erzählungen der Bibel. Die Consequenz solch' keckerischer Gedanken hat der naive Mann allerdings nicht erfaßt, der auch noch andere von Ibn Esra tiefverhüllte Geheimnisse mit seltenem Freimuth ausplaudert, der aber dabei doch auf dem Boden unbedingter Gläubigkeit stand und sein Werk dem frommen Enkel Maimuni's überreichte. Die Offenheit und Unbefangenheit, mit der Josef b. Elieser sich darin über die schwierigsten Fragen der Bibelfritik ausspricht, verdient in jenem Kreise und zu jener Zeit aufmerksame Beachtung. Weniger kühn waren die anderen Erklärer Ibn Esra's, die vielmehr sich bemühten, die Rechtgläubigkeit

des Meisters in das hellste Licht zu stellen und seine Räthsel in gläubigem Sinne zu deuten. Die Beschäftigung mit Ibn Esra ist übrigens für diese zweite Epoche des unselbstständigen Epigonthums maßgebend, wie für die erste Epoche die Verehrung Maimuni's als das charakteristische Merkmal hervortritt. Von anderen Erklärern des witzigen und scharfsinnigen Forschers verdienen nur Samuel b. Saadja Motot und Esra b. Salomo Gatigno genannt zu werden. Des Erstern Supercommentar „Megillath Setarim“ meist mit dem Commentar Ibn Zarzah's zusammengedruckt, hängt auch innerlich mit demselben durch die gleiche Richtung und dasselbe Princip zusammen. Von diesem Autor ist noch ein halbkabbalistischer Commentar zu den Gebeten „Tehilloth Adonai“ (Lob des Herrn) vorhanden. Esra Gatigno hat seinen Commentar vorsichtig in zwei Hälften getheilt, indem er die Erklärung der einfachen Stellen von der der „Geheimnisse“ Ibn Esra's gesondert giebt, letztere nur für die „Auserwählten“.

Hatten die genannten Cregeten noch an Ibn Esra ein Vorbild und einen Leitstern, der sie wenigstens vor den Verirrungen der Kabbalah bewahrte, so fehlte dieser den selbstständigen Bibel-erklärern jener Zeit völlig und sie taumelten zwischen einer astrologisch-kabbalistischen Buchstabenvergötterung und einem allegorischen Rationalismus hin und her, die beide von einer gesunden biblischen Exegese immer weiter sich entfernten. Als Vertreter der erstern Richtung wird selbst von Ibn Zarzah der in Portugal lebende David b. Jomtob ibn Billa (1320) genannt, ein fruchtbarer Schriftsteller, der auf verschiedenen Wissensgebieten heimisch war, daneben auch eine Anleitung zum Versmachen und der Metrik seiner Landessprache gab und einen philosophischen Bibelcommentar schrieb, in dem der mystischen Deutung ein breiter Spielraum eingeräumt wurde. Abweichend davon ist eine erst in neuerer Zeit erschienene philosophische Schrift desselben Autors „Jesodoth Hamaskil“ (die Geheimnisse des Verstehenden) von klaren Anschauungen getragen. Er stellt darin dreizehn Gesetze oder Glaubensartikel des Judenthums, darunter auch den folgenden auf: Lohn und Strafe seien für die Seele nicht ein ihr von Außen kommender Zustand, sondern lägen in

ihr selbst, in der Befriedigung und Freude an einem gewissenhaften, religiösen und sittlichen Leben oder in dem Schmerz über einen verfehlten Lebenslauf.“ Abgesehen von dieser Auffassung jedoch entbehren die philosophischen wie die exegetischen Anschauungen *ibn Billa's* eines einheitlich logischen Gedankengangs.

Auch in arabischer Sprache wurden noch nach *Tanchum's* Commentaren Homilien über den Pentateuch von einem sonst nicht bekannten *Nathanel b. Jesaja* (1329) geschrieben. In jenen Ländern des Orients, wo das Arabische lange noch fortlebte, traten auch in späterer Zeit jüdische Aerzte und Gesetzeslehrer als Schriftsteller in dieser Sprache auf. So im fünfzehnten Jahrhundert *Secharjah b. Salomo* (1480), der einen arabischen Commentar zum Midrasch und gleichfalls Homilien über den Pentateuch nach Art der rationalistischen Exegese geschrieben; zur selben Zeit wahrscheinlich auch *Abraham b. Salomo* aus Sanaa, der in seiner wohl die ganze Bibel umfassenden Compilation nach grammatischen und lexicatischen Grundsätzen den Weg *Tanchum's* folgt und wie dieser seinem Werk eine allgemeine orientirende Einleitung vorausschickt.

Den Höhepunkt dessen, was die rationalistische Exegetenschule der nachmaimunischen Epoche zu schaffen vermochte, bezeichnen wohl die Commentare des *Levi b. Gerson*. Die rationalisirende Manier dieses Schriftstellers wurde auch von den Späteren allerdings mit geringerem Erfolg angenommen. Unter diesen zeichnet sich der bisher nur aus Bruchstücken seines Bibelcommentars bekannte *Rissim b. Mose* aus Marseille (1306) aus, der den biblischen Wundern gegenüber einen freisinnigen Standpunkt einnimmt und in vielen Beziehungen noch über sein Vorbild hinausgeht. Auch *Ahron b. Mose Arabi* aus Catania, der dieser Richtung angehört, stellt später viele grundlose und gewagte Behauptungen in der rationalisirenden Manier der Schule auf, unter welchen wohl die, daß der Pentateuch aus dem Arabischen übersezt sei, die abenteuerlichste sein mag. *Arabi* war ein vielgereister Mann, der in Rom eine Audienz beim Papst gehabt und in Jerusalem eine Disputation mit den Karäern geführt hat. Von seinen Schriften sind nur die Erläuterungen zu *Raschi's* Pentateuchcommentar bekannt geworden.

Es ist leicht erklärlich, daß eine derartige Schriftauslegung der Rationalisten die frommen Gemüther wenig oder gar nicht befriedigen konnte. Indem diese das Wort der Schrift zu Allegorien, Symbolen und philosophischen Kategorieen verflüchtigten, entzogen sie sich selbst den Boden, von dem sie ausgingen und zu dem sie schließlich doch immer wieder zurückkehren mußten. Mit Vorliebe flüchtete sich daher der durch die trüben Zeitereignisse gestärkte religiöse Sinn zu den Kabbalisten, deren Schrifterklärung dem Gemüth reichere Anregung und eine tiefere Befriedigung zu gewähren vermochte. Dem Bibelcommentar eines Levi b. Gerson steht als die Spitze dessen, was die kabbalistische Exegese jener Zeit zu erreichen vermochte, der eines Bachja b. Ascher gegenüber. Aber auch über ihn gingen seine Nachfolger hinaus, indem sie immer tiefer sich in die Geheimnisse der Kabbala versenkten und der Buchstabendeutung immer weitem Spielraum einräumten. Ihr Dogma war die Vielsinnigkeit des Bibelworts. „Die Worte der Schrift,“ sagten sie, „gleichem dem Baum, an welchem du Wurzel, Stamm und Rinde, Mark und Zweige, Blätter, Blüthen und Früchte wahrnimmst und unterscheidest.“ Durch diese Sucht, in der Schrift Geheimnisse zu entdecken, gelangten die Kabbalisten schließlich zu derselben allegorischen Schriftauslegung wie die Rationalisten, nur daß diese auch das Geschichtliche und Thatsächliche zu vergeistigen suchten, während jene sich nicht scheuten, auch das Geistige zu verdichten und körperlich zu versinnlichen. Ihre typische Exegese suchte und fand in dem Bibelwort nicht nur die Erzählung des Vergangenen, sondern auch Andeutungen für die Gegenwart und Prophezeiungen für eine ferne Zukunft; solche Winke — Remez — benutzten sie natürlich, um ihre mystischen Ideen in das Schriftwort hineinzupressen. Sie eiferten in dieser Manier einem Vorbild nach, ohne dasselbe zu erreichen. Denn der halbkabbalistische Bibelcommentar Nachmani's war sicher das Urbild dieser mystisch-typischen Exegese, die später die Bibel meist mit dem „Sohar“ zugleich aus einem Geiste heraus zu erklären unternahm. Der erste dieser Commentare, der erste auch, der den „Sohar“ kennt, ist der des Italieners Menachem von Recanati (1290—1330), welcher auch Erklärungen zu den Gebeten schrieb

und in kabbalistischen wie in talmudistischen Kreisen großes Ansehen genoß. Sein Commentar wurde von späteren Kabbalisten mehrmals erläutert und von Pico della Mirandola sogar ins Lateinische übertragen.

Während aber Menachem Recanati, dem auch ein Werk über halachische Decisionen — jedoch nicht mit völliger Sicherheit — zugeschrieben wird, noch immer neben den Geheimnissen der Kabbalah den einfachen Sinn des Schriftwortes zuweilen zur Geltung kommen ließ, ja während er dem Andenken Maimuni's noch große Pietät bewahrt und sich auch sonst häufig bei seinen Beweisführungen auf die Philosophen beruft, tritt dies Alles bei seinen Nachfolgern völlig hinter der ausschweifendsten Zahlen- und Buchstabenmystik zurück, die das Wort der Schrift statt zu erklären, vielmehr verdunkelt. Die Werke der späteren Kabbalisten im vierzehnten und in der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts huldigen alle dieser Richtung und sind auch meist nach demselben Plan abgefaßt. Sie halten die Mitte zwischen Bibelcommentar und Sohar-Exegese; daneben wird meist noch etwas mystische Philosophie in neuplatonischer Färbung, hauptsächlich aber die Tradition der Kabbalah, ihrer Lehren und Räthsel angebaut. Auf diesem Standpunkt steht auch der talmudischgelehrte Schem-tob ibn Gaon, ein Schüler des Salomo b. Aberet. Er schwankt lange zwischen Wissenschaft und Kabbalah und schreibt sogar einen Commentar zu Maimuni's „Mischneh Thora“ unter dem Titel: „Migdal Oz“ (Burg des Sieges) in dem er ihn gegen die Angriffe des Abraham b. David zu vertheidigen sucht. Schließlich wirft er sich aber doch in die Arme der Geheimlehre und widmet ihr eine Reihe von Schriften, in denen er sogar Maimuni als einen ihrer Anhänger darzustellen versucht. Die geistige Atmosphäre, welche damals in Jerusalem herrschte, scheint den Schriftsteller, welcher aus Spanien nach Palästina gegangen war, angesteckt zu haben. Die Sehnsucht, dem Quell der Geheimnisse nahe zu sein, führte in jenen Tagen allgemeiner Judenvertreibungen viele schwärmerische Gemüther nach dem heiligen Lande. Ein bekannter kabbalistischer Schriftsteller Isak b. Joseph Chelodschickte sogar Sendschreiben aus Jerusalem über die dortigen Zu-

stände an die jüdischen Gemeinden seines Heimathlandes. Sie sind unter dem Titel: „Schebile Jeruschalajim“ (die Grenzen Palästina's) gedruckt und auch vielfach übertragen worden.

Ungefähr die gleiche Stellung wie Schemtob ibn Gaon nahm auch Josef b. Abraham ibn Waffar aus Toledo zur Kabbalah ein, wie denn überhaupt die Spanier nur selten die Philosophie und die Wissenschaften gänzlich vernachlässigten und die Traditionen ihrer Heimat verleugneten. Selbst in ihren tiefsten Verirrungen bilden sie deshalb noch immer einen wohlthuenden Gegensatz zu den französischen und deutschen Kabbalisten, denen das Licht der jüdisch-spanischen Blütheperiode entweder gar nicht aufgegangen oder doch längst erloschen war. Auch Josef ibn Waffar sucht mit heißem Bemühen einen Ausgleich zwischen Philosophie und Geheimlehre. Er verfaßt eine „allgemeine Uebersicht“ — „Hama'amar hakolel“ — über die Kabbalah, die Philosophie und Astronomie und sucht sie schließlich alle drei in eine gewisse Uebereinstimmung zu bringen. Sein Hauptwerk scheint eine objective und streng systematische Untersuchung über die Lehre von dem Sefirot zu sein, die ihn wohl von der Philosophie zur Mystik geführt hat. Josef ibn Waffar ist aber deshalb, weil er zur Kabbalah von philosophischen Voraussetzungen übergegangen, einer der eigenartigsten Schriftsteller der Epoche, der auch dem Grundbuch der Geheimlehre, dem „Sohar“, gegenüber eine ablehnende Haltung einnimmt. Im Buche „Sohar“ kommen viele Irthümer vor, so daß man sich vor demselben hüten muß, erklärt Josef b. Waffar mit seltener Freimüthigkeit.

Indeß hatte die Kabbalah immer größere Fortschritte gemacht. Raum ein Menschenalter war vergangen, als auch die Aera des Schwankens und der Verständigung zwischen den beiden Mächten dem Zeitalter der unbedingten kabbalistischen Herrschaft den Platz hatte räumen müssen. Wenn Schemtob ibn Gaon und Josef ibn Waffar noch die Philosophie zu retten und Maimuni zu vertheidigen suchten, so zeigten sich ihre Nachfolger weit entschiedener, und Schemtob ibn Schemtob scheute sich nicht mehr, Maimuni, Ibn Esra und die Großen der Vorzeit zu Keßern zu stempeln, Levi b. Gerson als einen Verführer des Volkes zu bezeichnen. In

seiner Schrift „Sefer Emunoth“ (Buch der Glaubenslehren) erklärte er offen und ohne jeden Rückhalt der Philosophie, die den Glauben untergrabe, den Krieg und hob die Kabbalah auf deren Schild. Es war nicht seine Schuld, daß der seit einem Jahrhundert bereits ruhende Kampf über die Schriften Maimuni's nicht von Neuem entbrannte. Denn auch seine Angriffe wurden — allerdings erst viel später — von Moze b. Jsaak Maschkar in einer kleinen, meist dem Buche Schemtob's beigedruckten Schrift mit großer Entschiedenheit zurückgewiesen. Maschkar, der selbst der Geheimlehre nicht ganz abhold war, schließt diese Glossen mit dem Ausruf: „In der That, ich begreife nicht, wie unsere Vorgänger dieses Buch dulden konnten, welches den Flammen preisgegeben zu werden verdiente!“ Weiter noch als Schemtob ging sein Zeitgenosse Abraham b. Jsaak aus Granada, der in seinem kabbalistischen Werke „Berith Menuchah“ (Bund der Ruhe) keineswegs dem Frieden, sondern vielmehr dem Kampf gegen die Wissenschaft das Wort redete und zuerst die Behauptung wagte, daß derjenige, welcher nicht in kabbalistischer Weise Gott erkenne, zu den Ungläubigen gehöre.

Ein solch kühnes Vorgehen der Kabbalisten wurde durch die geheime, pseudographische Literatur noch wirksam unterstützt und gefördert. Was selbst die Kühnsten nicht zu sagen oder doch nur anzudeuten wagten, konnte hier unverhüllt ausgesprochen, konnte ohne Scheu einem alten Gesetzeslehrer in den Mund gelegt werden. Diese pseudonyme Literatur der Geheimlehre schoß daher in jenen Tagen üppig in Blüthe und brachte unsägliche Verwirrung in die Reihen der Gläubigen. Zwei Schriften mit seltsamen Titeln und noch seltsamerem Inhalt ragen aus dieser Literatur hervor, die wahrscheinlich einem Autor angehören, der sich als ein Nachkomme des von den Kabbalisten stets in den Vordergrund gestellten Tannaiten Nechunja b. Hakana ausgiebt. Die eine dieser Schriften, „Kana h“, ist den religiösen Vorschriften, die andere, „Peliah“, dem biblischen Capitel von der Schöpfungsgeschichte gewidmet. Aus beiden Schriften aber, deren Autor mit Vorliebe die Wege des kabbalistischen Schwärmers Abraham Abulafia wandert, leuchtet mit schlecht verhüllter Absicht die merkwürdige Tendenz hervor, das talmudische Judenthum anzugreifen. Lehrten sie ja die Geheimnisse

der Mystik nach Eingebungen der himmlischen Metibta (Hochschule); sie durften also mehr als Andere wagen. So weit hatte es bereits die Kabbalah gebracht, daß sie selbst den „Zaun“ schon niederreißen zu wagte, der das „Gesetz“ umgab, um an dessen Stelle die Lehre der Mystik zu setzen. Die destructive Tendenz der mit nicht geringem Geschick abgefaßten beiden Schriften hätte selbst den Anhängern der Kabbalah klar werden müssen, wäre ihr Geist nicht bereits von den Nebeln der Mystik umnachtet gewesen. „Niemand baut ein Haus, es sei denn, daß er den Plan abträgt, und wenn sich baufälliges Mauerwerk darauf befindet, so muß es niedergerissen werden, um den Neubau ausführen zu können. So auch muß unsere Lehre zerstört und aufgelöst werden, damit wir sie dann um so fester aufbauen können.“ Dies ist ungefähr das Motto, von dem beide Schriften ausgehen, welche mit aus der talmudischen Rüstammer entwendeten Waffen gegen das talmudische Judenthum und seine Vertreter ankämpfen.

Eine solche in ihren Zielen wie in ihrer Kampfesweise gleich gefährliche Tendenz mußte nothwendig auch zu einer allgemeinen Verwirrung der sittlichen Begriffe führen. Wagte es ein Zeitgenosse, dem Sprößling einer alten tannaïtischen Familie die kühnste Polemik gegen den Talmud in den Mund zu legen, so konnte ein Anderer leicht auf den Gedanken kommen, eine ganze altkabbalistische Literatur mit Autoren und Büchertiteln einfach zu erdichten und durch dieses sicher gottgefällige Unternehmen das Alter und das Ansehen der Kabbalah förmlich zu kanonisiren. Schon Schemtob ibn Schemtob hatte, allerdings im guten Glauben, verschiedene talmudische Autoritäten als Gewährsmänner für die Kabbalah in's Feld geführt, von denen die Geschichte nichts zu melden weiß. Aber er wurde in diesem Beginnen weit überflügelt von Moise Botarel (1409), gleichfalls einem Spanier, der mit beabsichtigter Täuschung erdichtete Personen als alte Autoritäten vorführte und denselben Meinungen und Bücher unterschoob, die nie existirt hatten. In seinem Commentar zum „Sefer Jezirah“, den er für einen befreundeten christlichen Gelehrten, Maestro Juan, geschrieben haben will, citirt er als Vorkämpfer der Kabbalah den Amoraï R. Asche, die Gaonen Saadja und Gaja, Nitronai und Ahron aus Babylon,

den Dichter Eleasar Kalir, den Gelehrten Meir aus Rothenburg, ferner Baruch Jomtob, Jehuda b. Schemarja, Reuben Gasefardi, Sabbatai, Mose b. Isak, Josef Haaschenafi, die nie gelebt haben, und endlich eine ganze Reihe von erdichteten Büchertiteln, um nur das Alter der Kabbalah zu beweisen und ihre Autorität zu erhöhen. Daneben übersetzt er das Werk des Nostradamus über die Astrologie, die Weissagungen und Verkündigungen der Sterne über den Messias und die Erlösung. Gewandter als seine Mitkämpfer weiß er mit gleichnerischer Sanftheit die Philosophie zu rühmen, dabei aber doch zu verfezern. Er preist Aristoteles, glaubt aber an die Wirksamkeit von Amuletten und läßt sich gern als Wunderthäter ausposaunen. Als solchen verehrte den schlauen Betrüger auch schon die kabbalistische Generation des folgenden Jahrhunderts, die in ihren Hauptvertretern allerdings maßvoller auftritt, aber auch fast jeder originellen Erscheinung entbehrt.

Vergleicht man mit diesen Vorkämpfern der neuen Geheimlehre die damaligen Vertreter des alten halachischen Gesetzesstudiums, so wird man bereitwillig die sittliche Tüchtigkeit und wissenschaftliche Bedeutung derselben anerkennen. Sie allein ließen sich von den Nezen der Kabbalah nicht umgarnen, so verlockend es auch in trüben Zeitläufen sein mochte, sich in die Tiefen der Mystik zu versenken und dort Trost und Hoffnung für eine nahe, oft vorausberechnete messianische Erlösung zu finden. Ihr Trost und ihr Hoffen war einzig das Studium der Lehre, der sie sich freudig hingaben, die sie nach allen Richtungen mit einem festen Schutzwall von Decisionen und Maßregeln zu umgeben suchten, damit nicht innere oder äußere Feinde ihr Heiligthum selbst zerstören könnten. Und auch der Muth, gegen die der Volksgunst und alter Autoritäten sich rühmende Kabbalah offen aufzutreten, fehlte jenen Männern nicht, die mit Entschiedenheit vor den Ausschreitungen der Geheimlehre warnten und zur Rückkehr in den alten Kreis der halachischen Studien mahnten. Einer der ersten Talmudlehrer dieser Epoche, Nissim b. Ruben aus Gerona — abgekürzt Ran (1350) — tadelt sogar Nachmani wegen seiner Vorliebe für kabbalistische Sazungen und predigt gegen die falschen Hoffnungen auf das von

den Rabbalisten berechnete Erlösungsjahr. Zu selbstständigen Schöpfungen erhebt sich aber auch dieser Talmudlehrer nicht; aber seine Novellen zu einzelnen Traktaten des Talmuds, wie seine Rechtsgutachten und seine Commentare zu den Halachot des Alfasi sind von lichtvoller Klarheit und genießen in der einschlägigen Literatur großes Ansehen. Auch als Prediger war Nissim berühmt und seine „zwölf Predigten“, die früher einem andern, gleichnamigen Autor fälschlich zugeschrieben wurden, zeugen von einer eigenartigen religiösen Beredsamkeit, die unter den spanischen Juden der nachmaimunischen Zeit sich sehr bedeutend entwickelt hatte. Der religiöse Vortrag schloß sich natürlich noch an die Haggada an und war exegetischen Forschungen, allgemeiner Erbauung und der Darlegung religiöser Pflichten gleichmäßig gewidmet. Solche Reden — Deraschoth — hielten Nachmani, Bachja b. Ascher, Nissim b. Ruben u. A. Und diese Art der Homiletik wird in den folgenden Jahrhunderten gerade von den spanischen Juden zu einer besondern Vollendung ausgebildet.

Auf talmudischem Gebiet war ihm aber sein älterer Zeitgenosse oder Vorgänger Jakob b. Ascher, (1340) einer von den acht Söhnen des Ascher b. Jechiel, überlegen. Die Wirksamkeit dieses Lehrers kann auf talmudischem Gebiet eine bahnbrechende genannt werden, insofern er die Codificirung des Halachastoffes durch sein großes Werk „Arbah Turim“ (die vier Reihen) wesentlich nach allen Richtungen hin beeinflusst hat. Sein Werk blieb fortan das Grundbuch der Halacha, auf das sich alle Folgenden stützten und an das sich die talmudische Forschung der spätern Jahrhunderte nothwendig anlehnen mußte. Dieser Codex des Jakob b. Ascher entsprang aus dem wahrscheinlich fühlbar gewordenen Bedürfniß, die seit Maimuni's grundlegendem Werk bedeutend fortentwickelte halachische Geistesarbeit in einem Brennpunkt zu sammeln und den kommenden Geschlechtern als ein einheitliches Ganzes zu überliefern. Jakob b. Ascher besaß auch die Gelehrsamkeit und Autorität für eine solche Schöpfung; freilich fehlte ihm der systematisch ordnende Geist, die Objectivität und die wissenschaftliche Bedeutung Alfasi's oder Maimuni's. Anstatt systematischer Durchdringung des Halachastoffes begegnen wir einer schematisch genauen Aufzählung und Anordnung, die sich

äußerlich wohl auf das Werk Maimuni's stützt, dem Geiste nach aber von demselben verschieden ist. Der Coder zerfällt in vier Abtheilungen, von denen die erste „Orach Chajjim“ (Weg des Lebens) die Gesetze für das tägliche Leben, für den Sabbat und die Feste, die zweite „Jore Deah“ (Lehre der Erkenntniß) den eigentlichen Coder für die religiöse Praxis, die dritte „Eben Haëzer“ (Stein der Hülfe) das ganze Eherecht, und die vierte „Choschen Hamischpat“ (Schild des Rechts) das Civilrecht behandelt. In diesen vier Abtheilungen, die der Form nach ungefähr den vier ersten Ordnungen der Mischna entsprechen, werden alle außerhalb Palästina's noch geltenden Gesetze und Normen mit peinlicher Genauigkeit — in streitigen Fällen nach den maßgebenden Entscheidungen des Vaters — zusammengestellt. Quellen und Belege werden nicht gegeben, dagegen werden die verschiedenen Meinungen einander gegenüber gestellt und die schließlichen Entscheidungen sachlich begründet. Das Urtheil über das Werk ist je nach dem Standpunkt des Beurtheilenden ein sehr verschiedenes. Während die Einen in einer solchen Codificirung des flüssigen Halachastoffes, die jede freiere Entwicklung verhinderte, eine tiefe Schädigung erblicken, da an Stelle des freien Denkens die religiöse Genauigkeit, an Stelle der talmudischen Forschung die rabbinische Praxis treten mußte, preisen ihn die Andern wegen seiner verdienstlichen That, die in das Chaos der talmudischen Gelehrsamkeit Ordnung und Plan brachte, die der Forschung Weg und Ziel anwies, wegen der logischen Klarheit und musterhaften Anordnung des Werkes. Die unbefangene Beurtheilung, die die einzelne Erscheinung aus dem Geist der gesammten Epoche und nur in Bezug auf diese erklärt, wird auch in dem abschließenden Coder des Jakob b. Nischi, gerade weil ihn das Bedürfniß der Zeit hervorgerufen, den Geist der Epigonenperiode erkennen, die sich auch im Kreise talmudischer Studien, welche im Zeitalter des Salomo b. Aberet und Nischi b. Jechiel ihren Höhepunkt erreicht hatten, allmählig geltend machte. Nach dem innigen Zusammenhang der religiösen Studien mußte nothwendig auch auf diesem Gebiet eine Erschöpfung des Geistes eintreten. Als das sicherste Merkmal einer solchen mangelnden Productivität sind die zahlreichen Codices anzusehen, die gerade in jener Epoche

entstanden, und die geistige Arbeit der früheren Generationen sorgsam unter Dach und Fach zu bringen suchten. Von Jakob b. Ascher existirt auch ein kabbalistischer Pentateuch-Commentar, der sich vorzugsweise mit mystischen Sinnspielen und Buchstaben Zahlen beschäftigt, welche später öfter als der ziemlich bedeutungslose Commentar gedruckt wurden. Seine wichtigste Schöpfung überdauerte aber alle anderen zeitgenössischen Werke gleicher Richtung und wurde später Gegenstand eifrigsten Studiums.

Etwa zu gleicher Zeit und unabhängig von dem später einfach „Tur“ genannten Werke Jakob's b. Ascher entstanden in Spanien und in Deutschland, wie bemerkt, noch mehrere Werke, deren Zweck der gleiche war: das gesammte talmudische Material zu sichten und in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Von den Autoren solcher Werke verdient hauptsächlich Ahron b. Jakob Hakohen aus Lunel genannt zu werden, der, nach der Vertreibung der Juden aus Frankreich, in Majorca sein Buch „Orchoth Chajjim, (Lebenswege) in zwei Theilen schrieb, von denen jedoch nur der erste, welcher das ganze gottesdienstliche Gebiet umfaßt und alle bezüglichlichen Normen einfach zusammenstellt, erhalten ist. Wie er selbst gesteht, ist das Werk für Solche geschrieben, die gleich ihm keine Heimat und keine Bücher haben. Als Vorzüge dieses Ritualwerks werden Methode, Reichhaltigkeit und wörtliche Anführung der Quellen gerühmt. Und diesen Vorzügen hat es wohl die Auszeichnung zu verdanken, daß es später — von Schemarja b. Simchah — für den Gebrauch der rigorosen deutschen Juden bearbeitet und redigirt wurde. Der verkürzte Auszug wurde unter dem Titel „Kol-bo“ (weil die Worte Kol und bo die großgedruckten Anfänge der beiden das Werk eröffnenden Psalmverse sind) bekannt, sogar populär. Ein Zeit- und Leidensgenosse Ahron's war Jerucham b. Meshulam, Schüler des Salomo b. Aberet, der in Spanien 1340 sein „Sefer Toldot Adam we-Chawa“ (Buch der Geschlechtsfolge Adams und Eva's), das alle vor und nach der Verheiratung zur Geltung kommenden Gesetze umfaßt, und kurz vorher schon einen Codex des Civilrechts unter dem Titel „Mescharim“ (die Gerechten) verfaßt hatte. Als das Hauptmotiv seiner Arbeit giebt er selbst die von Früheren oft gerügte Thatsache an, daß das maßgebende Werk Maimuni's keine

Quellen nenne und deshalb die Prüfung der einzelnen Decisionen erschwere. Er selbst beherrscht das ganze Gebiet der Halacha bis auf seine Lehrer und Vorbilder, Salomo b. Aberet und Ascher b. Jehiel, deren Meinungen und Entscheidungen ihm natürlich besonders maßgebend sind. Jerucham darf neben Jomtob b. Abraham Isbili d. h. aus Sevilla, abgekürzt Ritba, und Don Vidal di Tolosa als der Hauptvertreter des talmudischen Studiums in der Zeit nach Jakob b. Ascher gelten. Jomtob's Arbeit ist eine vorzugsweise commentirende: im Geiste seines Lehrers Salomo b. Aberet schreibt er Novellen zum Talmud, Glossen zu Alfasi, Erklärungen zur Haggada. Vidal di Tolosa, von dessen Lebensumständen wenig bekannt geworden, der aber in hohem Ansehen gestanden haben muß, ist der Verfasser eines Commentars zu dem Coder Maimuni's, der als die erste gründliche Erläuterung jenes Riesenwerks gelten darf, indeß die Arbeit seines gelehrten Zeitgenossen Schemtob ibn Gaon mehr als eine Apologie Maimuni's gegen die Ausstellungen seiner Gegner anzusehen ist.

Der praktischen Bedeutung nach haben von den Codices, welche in jener Epoche entstanden, diejenigen, welche auf die Bestimmung des Gottesdienstes Bezug hatten, am längsten sich erhalten und durchgreifende Wirkung ausgeübt. Außerdem sind sie die Grundlage des Rituals für die folgenden Jahrhunderte geblieben. „Halacha und Brauch, Dichtkunst und Haggada, Mystik und Philosophie hatten bisher an den Gestaltungen des Ritus gearbeitet; es galt nun, da das poetische Material etwa seit Beginn des vierzehnten Jahrhunderts nicht mehr vermehrt wurde, das Ritual zu befestigen, die Gebräuche und Normen zu sammeln.“ Und diesen Zweck haben die Compendien von Ende des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, in Spanien, Italien und Deutschland, wesentlich gefördert. Für die Literaturgeschichte haben diese Werke noch den besondern Werth, daß sie oft Auszüge aus älteren Schriften und werthvolle historische Nachrichten bieten. Außer den bereits genannten existiren noch solche Compendien von David Abdarrham, der um 1340 in Sevilla mit der Erläuterung der Gebete auch eine Beschreibung und Feststellung des Rituals verbunden und dessen Werk sich lange in hoher Gunst erhalten hat,

von Ascher b. Chajjim aus Monzon, dessen „Hapardes“ (das Paradies) sich in zehn Abschnitten ausschließlich mit den Hauptgebieten beschäftigt, von Menachem b. Aron Serach in Toledo, dessen reiches, 400 Capitel umfassendes Werk: „Zedah la-Derech“ (Wegzehrung) den gesammten Gottesdienst nach Halacha und Brauch zu schildern, sowie theologisch und sittlich zu begründen sucht, sowie von mehreren italienischen und deutschen Gesetzeslehrern, die noch zu erwähnen sein werden, wenn von der fruchtbaren halachischen Arbeit der deutschen Juden die Rede sein wird.

Das Ritualwerk eines hervorragenden Spaniers, des Isak b. Aboab, welches den Titel „Schulchan Hapanim“ (Tisch der Schaubrode) führte, ist ebenso wie ein halachisches Werk desselben, in das 13. Jahrhundert gehörenden Autors verloren gegangen. Ein glückliches Geschick, das oft auch den Büchern zu Theil wird, hat dagegen ein drittes, und wahrscheinlich das Hauptwerk des Mannes erhalten, das später zu großer Popularität gelangt und eines der gelesensten Werke der religiösen Volksliteratur bis auf unsere Zeit geworden ist. Es ist das Buch: „Menorath Hamaoor“ (der Leuchter) eine Sammlung haggadischer Lehren und Erzählungen in sieben Abschnitten, entsprechend den sieben Armen des Leuchters im Tempel zu Jerusalem, nach moralischen und religiösen Gesichtspunkten zusammengestellt. Der Verfasser erklärt selbst, daß er das Buch in einer wissensarmen Zeit angelegt habe, um es bei etwaigen Reden und Vorträgen zu benutzen, da man die Haggada nur zu sehr vernachlässige. Sein Standpunkt ist genau der des Epigonen einer großen Epoche; er kennt die Meister der Vorzeit, die jüdischen wie die griechischen Philosophen, er ist fromm, bescheiden, gemüthvoll und glaubensinnig, dazu etwas mystisch und weiß sein Buch im Stil wie in der Behandlungsart, im Gedankengang und den religiösen Anschauungen genau den Bedürfnissen des Leserkreises anzupassen, für den es bestimmt, und den es auch Jahrhunderte lang höchlich erbaut hat. Ins Spanische und Deutsche übertragen, hat „der Leuchter“ auch im weiblichen Geschlecht den Sinn für religiöse Belehrung entzündet und ist mit Recht zu einem beliebten Volksbuch geworden.

Ein einziger Schriftsteller jener Zeit hat es über die codi-

ficatorischen Arbeiten zu einem tüchtigen Versuch, den Talmud als Schriftwerk kritisch zu beleuchten, gebracht — Simjon b. Jsaak aus Chinon, der im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts sein Werk: „Sefer Kerithoth“ (Buch der Verträge) eine Methodologie des Talmuds schrieb, die, wenn auch nicht auf rein kritischer Basis stehend, doch immerhin einen wichtigen Beitrag zur Erkenntniß jenes Literaturwerks bietet, indem sie den Gang der talmudischen Discussion und Vortragsform methodisch auseinandersetzt, die Zeitfolge der Tradenten und ihre Entscheidungen, sowie die hermeneutischen Regeln der talmudischen Halacha beleuchtet. Nach diesem Muster wurden im Laufe dieses wie des folgenden Jahrhunderts mehrere derartige Einleitungen in den Talmud geschrieben, ohne daß jedoch eine derselben den Weg zur wissenschaftlichen Erforschung jenes alten Literaturdenkmals gebahnt hätte.

Die Erscheinung eines wissenschaftlichen und der Kabbalah entschieden abgeneigten Forschers ist in dieser Epoche um so wichtiger, als mit ihm die Literaturgeschichte der Juden in Frankreich so zu sagen abschließt. Jenes Land, das von Raschi bis zu den letzten Tossafisten eine so stattliche Reihe der hervorragendsten Talmudlehrer geliefert hatte, jene Provinz, die einst die Vermittlung für alle Wissenschaften von Spanien übernommen und der Poesie die Wege nach Italien geebnet hatte, sie waren nun verwaist und verarmt. Die Lehre der Rabbinen und das Lied der Sänger waren verstummt. Nur wie ein schwacher Nachhall einstiger Größe klingt uns aus der Simjon b. Jsaak folgenden Generation der Name eines Schriftstellers Jsaak b. Jakob de Lat es (1370), aus einem alten Gelehrtengegeschlecht, entgegen, der mit einem meist „Scha'are Zion“ (die Zionspforten) benannten, von ihm selbst aber unter dem Titel „Toldoth Jizchak“ (die Geburtsfolge Jsaak's) geschriebenen Werk gewissermaßen den Abschluß einer großen Literaturepoche bildet, deren Denkmäler der bescheiden Autor in seinem Buche sorgsam verzeichnet. Es bildet dieses recht anspruchslos auftretende Werk gewissermaßen eine Geschichte der Tradition, in der die Kette der Ueberlieferung, die Ordnung der Mishna und des Talmuds, die biblischen und späteren Ritualvorschriften mitgetheilt und historische wie theologische Exkurse angefügt werden. In

einem andern theilweise handschriftlich erhaltenen Werk „Kirjath Sefer“ (Stadt des Buches) erläutert derselbe Autor die Bibel nach halachischen und philosophischen Gesichtspunkten, bei welchen er mit Vorliebe dem auch sonst von ihm sehr hoch geschätzten Ibn Esra folgt. Sein erstes Buch ist eine schätzbare und zuverlässige Quelle für die jüdische Gelehrtengegeschichte der Provence geworden.

Bomöglich noch trostloser als in Frankreich hatte sich inzwischen die Lage der Juden in Deutschland gestaltet. Die abgelaufenen zwei Jahrhunderte mit ihren Verfolgungen und Bedrückungen hatten ihre äußere Lage wesentlich verschlimmert und ihre inneren Verhältnisse arg zerrüttet. Zwar der religiöse Sinn hatte seit den Tagen Juda Chassid's und Eleasar's aus Worms nicht nur nicht ab-, sondern eher noch zugenommen. Auch hatte die Kabbalah in Deutschland merkwürdiger Weise nicht dieselben Fortschritte gemacht wie in Spanien. Dagegen war aber alles wissenschaftliche Streben in den gehegten und verfolgten Opfern menschlichen Irrwahns erloschen und selbst das Talmudstudium hatte schon unter den Schülern Meir's aus Rothenburg eine Richtung eingeschlagen, die von der einfachen Erklärungsweise Raschi's sich ab- und einer grübelnden Dialektik zuwendete.

Von diesen Schülern des gefeierten Talmudlehrers sind bereits einige vorgeführt worden, so vor Allem Ascher b. Jechiel, der den Geist der rigorosen Frömmigkeit, wie er unter den deutschen Juden jener Zeit lebte, in Spanien eingeführt hat, und noch andere. Die Entscheidungen, die Meir von Rothenburg aus seiner Haft zu Ensisheim erteilte, arbeitete Simjon b. Zadok nach den Anweisungen des Lehrers in einem eigenen Werke „Taschbaz“ (Abbraviatur für: Entscheidungen des Simjon b. Zadok) aus. Der angesehenste dieser zahlreichen Schülerschaar war wohl, nachdem Ascher b. Jechiel die deutsche Heimath verlassen hatte, Mordechai b. Hillel, der bei einem Pöbelaufstand in Nürnberg 1298 mit seinen fünf Kindern den Märtyrertod erlitten hat. Seine Geltung reicht über das Zeitalter, ja über das Jahrhundert hinaus, dem er angehört. Seine Thätigkeit wendet sich nicht bloß dem in Deutschland zu seiner Zeit mit Eifer gepflegten Studium

des Talmuds, der religiösen Casuistik und der Beantwortung ritueller Anfragen zu, sondern er versucht sich auch als Selicha-Dichter mit Erfolg und sogar das Studium der hebräischen Grammatik ist ihm nicht fremd, so sehr es auch von seinen deutschen Zeitgenossen vernachlässigt wird. Marдохאי b. Hillel bringt die rituellen Schlachtregeln in hebräische Verse — solche Versuche wurden damals und auch schon früher allenthalben, zum Theil sogar in arabischer Sprache, gemacht — er dichtet eine Selicha in tief empfundenen Versen auf seine ermordeten Glaubensbrüder und auch ein metrisches Lehrgedicht über die hebräischen Vocale ist von ihm noch handschriftlich vorhanden. Seine Sprache ist correct, allerdings von talmudischen Terminis und Redewendungen häufig unterbrochen, die in den neuhebräischen Stil der deutschen Juden sich schon fest eingebürgert hatten. Die Hauptthätigkeit Marдохאי's lag allerdings auf dem Gebiet talmudischer Studien. „Das Buch des Marдохאי,“ so heißt sein maßgebendes Werk, das bald zu hohen Ehren gelangte, überallhin sich verbreitete, commentirt, glossirt, excerpirt wurde und in verschiedenen Recensionen als „rheinischer Marдохאי“ und „österreichischer Marдохאי“ autoritatives Ansehen in allen deutschen Landen erlangte. Marдохאי schließt sich in diesem Werk eng an die Halachot des Alfasi an, so daß dasselbe in der That der Form nach einen Commentar zu der Arbeit des erstern Gesetzeslehrers bildet. Sein Vorhaben war weniger auf Originalität, scharfsinnige Auslegung, größere Vollständigkeit, sondern vielmehr darauf gerichtet, reiches halachisches Material zu sammeln. Der Anklang, den sein Werk schon bei Lebzeiten gefunden, mag als ein Beweis dafür gelten, daß Marдохאי b. Hillel, der gleichfalls zu den letzten der großen Gesetzeslehrer gehörte, sein Ziel erreicht und seine Zeit verstanden hat.

Neben Marдохאי b. Hillel werden, als jüngere Zeitgenossen oder auch als Schüler des um seiner Schicksale wie seiner Tugenden willen gleich gefeierten Lehrers, noch Chajjim b. Isak, der Sohn des Isak Dr Saruah, dessen rabbinische Gutachtensammlung erst in neuerer Zeit veröffentlicht wurde, Abigedor Hakohen, der auch Selichot gedichtet, die das Leid seiner Glaubensgenossen treu wieder spiegeln,

und viele Andere genannt, die den von dem Meister ererbten Wissenschatz fortzubilden suchten. Dann kam der „schwarze Tod“ und in seinem Gefolge unsägliches Elend über die deutschen Juden. Da verstummte das Lied, da schwieg die Wissenschaft. Das letzte Viertel des dreizehnten und das ganze vierzehnte Jahrhundert bilden die traurigste Epoche in der Leidensgeschichte der deutschen Judentum. Wer mag in solchen Perioden, wo es den Kampf um das Leben selbst gilt, nach den Aeußerungen geistigen Lebens suchen? Und wer wird sich darob verwundern, daß auch, als die Epidemie vorübergezogen war, eine tiefe Grabesruhe im jüdischen Lager herrschte, daß selbst die talmudischen Studien in jenem Zeitalter nach den Schülern Meir's von Rothenburg — etwa von 1330 bis 1380 — nur äußerst dürftig gepflegt wurden, und daß kein hervorragender Gesetzeslehrer, kein einflußreicher Schriftsteller oder Denker aus ihrer Mitte erstand, der dem geistigen Leben neuen Aufschwung hätte geben können!

Es wiederholt sich vielmehr dieselbe Erscheinung, die wir im Zeitalter der spanischen und provençalischen Epigonen schon beobachtet und verfolgt haben, daß auf die Epoche origineller Geistesarbeit die Zeit des Sammelns und Sichtens, auf die Periode der bahnbrechenden Studien und Werke die der Glossen, der Codices und Scholien, auf die Generationen der Könige, die den hochragenden Bau der Wissenschaft aufgerichtet, die bescheidenen Geschlechter der Kärner folgen, die fleißig und sorgsam die Ernte einheimsen, welche jene als frische Geistesfaat ausgestreut hatten. Man kann mit Fug und Recht, ohne nach Analogieen mit einer fremden Literatur zu haschen, diese der Blütheperiode folgende Epoche die der jüdischen Scholastik nennen, insofern sie das überkommene wissenschaftliche Gut gleich der christlichen Scholastik mit ebenso trockener als haarspaltender Dialektik in das Spinnwebgewebe eines leeren Formalismus einfangen wollte. „Das rege Leben talmudischer Forschung erstarb in der unfruchtbaren Arbeit der Codificirung. An die Stelle der Sachkenntniß trat die Fähigkeit scharfsinniger Deduction.“ Und was noch schlimmer war: Das Talmudstudium, vordem das Erbtheil und Gemeingut Aller, wurde nun ausschließliches Gelehrtenmonopol und blieb auf enge Kreise beschränkt. Aus

einem solchen Zustand geistiger Apathie entstand folgerichtig die Neuordnung des Rabbinerwesens. Während früher der Grad des Wissens der einzige Maßstab für die rabbinische Autorität war, sollte nun Jeder, der in einer Gemeinde rabbinische Funktionen ausüben wollte, erst eine besondere Autorisation hiefür durch einen Titel erlangen. Etwa zugleich mit der Einführung der Doctorpromotionen an der neubegründeten Wiener Universität, führte der dortige Rabbiner Meir b. Baruch Halevi 1365 die Promotion für Rabbiner durch den Titel „Morenu“ (unser Lehrer) ein, die nach mannigfachen Kämpfen als Norm für die spätere Zeit sich allgemeine Geltung verschaffte. Die Institution des Rabbinerthums war fortan an diesen Titel gebunden..

Zur Illustration der wissenschaftlichen Zustände jenes Zeitalters wird von zeitgenössischen Chronisten mit Betrübniß erzählt, daß Matatja b. Josef, ein deutscher Talmudist, der nach Frankreich zog, in diesem Lande, das einst die glänzende Tossafisten Schule erzeugt, nicht sechs Talmudgelehrte angetroffen habe, und daß selbst aus seiner in Paris neubegründeten Schule nur acht Vorsteher von Talmudschulen hervorgegangen seien. Aber weder Matatja noch einer seiner Schüler hat durch ein literarisches Denkmal sich verewigt. Die schöpferische Kraft war eben auf diesem Felde verfliegt und die sechzig Jahre nach Ascher b. Jehiel und Marдохאי b. Hillel sind in Bezug auf das Studium und die Erforschung des Talmuds für Deutschland wie für Frankreich eine Zeit dürftiger Nachlese, die Zeit eines „verwaisten Geschlechts“, wie es in den Rechtsgutachten eines Genossen derselben heißt. Die einzige Anregung, die die religionsgesetzlichen Studien in dieser Epoche erhielten, kam aus jenen Ländern, die in der jüdischen Literatur noch ziemlich fremd waren, aus Ungarn und Oesterreich. Sie betraf die Sammlung der religiösen Gebräuche und des gottesdienstlichen Materials, die nach den Entscheidungen der Poskim, d. h. der Meister der Decision, also der Tossafisten und spanischen Gesetzeslehrer, betrieben werden sollte. Das Mißtrauen in die eigene Kraft oder auch die Erkenntniß der fehlenden geistigen Frische trieb zu solcher Sammelarbeit an. Der Beginn dieses Zeitalters schließt somit auf dem Gebiet talmudischer Studien die große mit den Gaonen an-

fangende Reihe der Rischonim (Ersten) ab. Alle Folgenden gehören zu den Acharonim (Zweiten, Epigonen), deren Reihe sich fast bis in das vorige Jahrhundert erstreckt.

Ihre literarische Arbeit beschränkte sich, wie gesagt, zunächst auf Sammlung halachischer Decisionen und ritueller Gebräuche. Solche Compendien sind vorhanden von Jsaak b. Meir aus Düren (1320), der in seinem Buche „Scha'are Dura“ (die Flammenpforten) einen großen Theil der Speisegesetze übersichtlich zusammenstellte, und dessen Normen sich bei Späteren großen Ansehens erfreuten. Sie wurden mehrfach commentirt und ergänzt. Minder systematisch ist das Werk „Agud dah“ des Alexander Sußlin Hakohen (1349) in Frankfurt a. M., das in gedrängter Kürze die wichtigsten Entscheidungen der alten Commentatoren verzeichnet, dabei aber auch eine große Anzahl von Erklärungen und praktischen Normen des Autors selbst enthält. Charakteristisch für die Zeit, für den Mann und das Werk ist ein Ausspruch, daß es keinen eigentlichen Talmid Chakham, keinen Weisen im Sinne des Talmuds mehr gebe, der auf die einem solchen Gelehrten zugesprochenen Rechte und Befugnisse vollen Anspruch erheben könnte! Und gegen ein solches Wort des gefeierten Lehrers erhob sich von keiner Seite ein Widerspruch. Vielmehr machte sich das durch die schwindenden Kenntnisse wohl begründete Streben nach praktischen Lehrbüchern und Sammelwerken immer mehr geltend und jeder neue Codex dieser Art wurde schon in der nächsten Generation commentirt, mit Glossen versehen und in Auszügen verbreitet.

Auch die Poesie der Synagoge lag in den letzten Zügen. „In der ersten Poesie und in den Prosa-Gebeten vernimmt man bald kabbalistische Mystik, bald die Schulsprache der aristotelischen Scholasterei, manches Gebetsstück ist ein gereimtes Compendium von Sätzen aus der Sittenlehre, der Himmelskunde und der Größenlehre — ebenso unverständlich den Nachkommen wie der schwere Saadjanische Pijut den Vorfahren.“ Dagegen wird das Gebiet der synagogalen Bräuche und der Gottesdienstordnung mit großem Eifer angebaut. Es wirken nach dieser Richtung hin in jener Zeit durch ihre Sammelwerke vornehmlich österreichische Gelehrte, vor

Allem Abraham Klausner (1380) in Wien, ein Zeitgenosse des Meir b. Baruch Halevi, dessen „Minhagim“ (Gebräuche) edirt und in jenen Ländern als religiöse Normen festgehalten wurden. Er wird als ein „Großer seines Geschlechts“ von Zeitgenossen wie von Nachfolgern verehrt. Neben ihm wirkten in gleichem Sinne Schalom b. Etsak, in Wiener Neustadt, dessen Forschungen sein Enkel, Josef b. Nehemja, gesammelt hat. Der österreichischen Schule stand eine rheinische zur Seite, die dasselbe Werk hinsichtlich der in deutschen Gemeinden herrschenden synagogalen Bräuche übernahm, und als deren Haupt der durch seine Schicksale bekannt gewordene Samuel b. Aron Schlettstadt gilt, der das große Ritualwerk des Marдохאי b. Hillel in einem bereits erwähnten Auszug als „Kleiner Marдохאי“ bearbeitete. Von den Jüngern der deutschen wie der österreichischen Schule war natürlich nicht mehr zu erwarten wie von den Meistern. Auch sie setzten ihre Lebens-Arbeit daran, zu commentiren und Erläuterungen oder Ergänzungen zu den Compendien der Lehrer zu schreiben. Der Zug der Zeit ist überall derselbe, ob nun die Compendien auf spanischem, deutschem oder sogar auf schweizerischem Boden erstehen, wie das „Kleine Buch der Gebote“ — ein Auszug aus dem gleichnamigen Werk des Mose von Coucy — gleichfalls von einem Mose aus Zürich. Allmählig hatte jedes Land seine Autorität, sein Compendium, seine Sammlung ritueller Vorschriften. Aber ein gemeinsamer geistiger Nährboden hatte sie alle erzeugt und darum glichen sie sich auch in ihren Anschauungen und Zielen. Ein geringer Unterschied nur herrschte zwischen spanischen und deutschen Compendien; er betraf meist die logische Anordnung der Werke und die Stellung zu den Wissenschaften, die die Spanier immer noch schätzten, während sie den Deutschen, sofern sie sie überhaupt je besaßen, abhanden gekommen waren. Nur in Bezug auf den kritischen Scharfsinn in der Ermittlung und Lösung halachischer Fragen oder auch durch die strengere Rigorosität unterscheiden sich die Schüler von den Lehrern, die späteren von den vorhergegangenen Generationen. Erst die „Minhagim“ des Etsak Tyrnau, dem später eine romantische Lebens-Geschichte angedichtet worden ist, konnten sich im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts allgemeineres Ansehen verschaffen.

Mit dem Ritualwerk des Jakob b. Mose Halevi Mölln (1427) vereint, wurden sie der Coder der deutschen und polnischen Juden für spätere Jahrhunderte. Jakob Mölln Halevi in Mainz — bekannt unter der Chiffre Maharil — übte durch seine Vorträge, Entscheidungen und Gutachten einen weitreichenden Einfluß aus und gab seinen Schülern Stoff zu verschiedenen Ritualiensammlungen. Mehrere derselben sind noch handschriftlich vorhanden, andere sind gedruckt und haben bedeutendes Ansehen erreicht. Das eigentliche halachische Hauptwerk Jakobs wurde erst von seinem Schüler Salman aus St. Goar redigirt, der das aus den Vorträgen des Meisters gesammelte Material erst lange nach dem Tode desselben geordnet hat. Auch ein Theil der Gutachten dieses Gesetzeslehrers ist gedruckt.

Ein Zeitgenosse des Jakob Mölln war Salomo Kunkel, gleichfalls in Mainz und Worms wie dieser. Er war der Verfasser der kabbalistischen Schrift „Chathan Damim“ (der Blutsverwandte) welche vermischte Abhandlungen — meist zur Bibelergesse — ganz im Geschmack der üblichen Zahlenspielereien und geheimnißvollen Abreviatur-Bildungen enthält. Er kennt und citirt zwar die alten nordfranzösischen Exegeten, aber er verschmäht es, in ihren Pfaden zu wandeln.

Ein Wendepunkt zum Bessern scheint erst etwa um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts einzutreten. Die rabbinische Gelehrsamkeit gewinnt wieder Muth und Selbstvertrauen; aus den deutschen und österreichischen Talmudschulen gehen wieder Gesetzeslehrer hervor, die den religiösen Studien neuen Schwung verleihen, die die ausgetretenen Geleise verlassend, der halachischen Forschung neue Bahnen weisen und die auch die biblische Ergesse nicht ganz aus dem Kreise ihrer Studien ausschließen. Schon unter den Schülern des Jakob Mölln Halevi erhoben sich die talmudischen Akademien zu Mainz, Erfurt, Prag, Nürnberg und Regensburg zu neuem Glanz. Hervorragende Gesetzeslehrer wirkten dort unter den denkbar trübsten Verhältnissen zwar, unter steter Angst und wachsenden Qualen, doch aber mit einem heiligen Eifer, als lebten sie in tiefstem Frieden. Fast schien es, als lebte der Scharfsinn und Geistreichthum der Tossafisten in der Mitte dieser Märtyrer.

ihres religiösen Gedankens wieder auf, die gar oft den Weg vom Lehrhaus ins Gefängniß oder gar auf den Scheiterhaufen nehmen mußten. Die größte rabbinische Autorität jener Zeit war Jakob Weil (1430) in Nürnberg, ein Schüler des Jakob Mölln, von dem zwar nur eine Gutachtensammlung vorhanden ist, der aber auf den Geist und die Richtung des Talmudstudiums, wie auf die Würde der Wissenschaft heilsamen Einfluß ausübte. Seine profunde Gelehrsamkeit, seine tiefe Sittlichkeit und Frömmigkeit befähigten ihn dazu, in den Riß zu treten und dem Rabbinenthum, dessen Ansehen und Bedeutung erheblich gelitten hatte, neuen Inhalt und jene Würde zu verleihen, die dasselbe einzig und allein durch Wissenschaft und Frömmigkeit zu allen Zeiten in Israel besessen hatte, ohne daß äußere Machtmittel, eine staatliche oder geistliche Autorität ihm zur Seite gestanden hätten. Seine vielfach maßgebenden „Schlachtregeln“ sind dadurch eine bibliographische Merkwürdigkeit geworden, daß die älteren Basler Drucke derselben künstlerische Titleinfassungen mit grotesken Bignetten von Hans Holbein aufzuweisen haben.

Neben und nach Jakob Weil war es hauptsächlich Israel b. Petachja Kremes aus Marburg — gewöhnlich Isserlein genannt — der das fünfzehnte Jahrhundert als talmudische Autorität beherrschte und später noch selbst einem Moser b. Jehiel an die Seite gestellt wurde. Sein wichtigstes Werk ist eine Sammlung von 354 Abhandlungen in Responsenform über die verschiedensten Fragen auf dem Gebiete des synagogalen, rituellen und gesellschaftlichen Lebens, „Terumath Hadeschen“ (die Hebe der Asche, nach dem Zahlenwerth des Wortes „Deschen“ symbolisch benannt), deren Resultate den späteren Codificationen der Halacha meist zu Grunde liegen. Ueberdies hat er noch viele andere Responsen und Erläuterungen — Biurim — zum Pentateuch-Commentar Raschi's, Glossen zu früheren Codices und auch liturgische Poesieen hinterlassen. Isserlein trat mit Entschiedenheit für die Freiheit der Lehre ein und wußte das Ansehen der Wissenschaft ebenso wie die Autonomie der Gemeinde hierarchischen Angriffen zeitgenössischer Rabbiner gegenüber mit Entschiedenheit zu wahren. Sein Geist vererbte sich auf eine zahlreiche Jüngerichaar, die das Wort des Lehrers

in die Gemeinden trug. Sein und Jakob Weil's bedeutendster Schüler war Israel Bruna — d. h. aus Brünn — ein vielgeprüfter Mann, der dem Tod durch Henkershand nur mit Noth entging, der aber nichtsdestoweniger sein ganzes Leben dem Gesetzesstudium weihte. Seine Sammlung religiöser Gutachten wurde erst in neuerer Zeit veröffentlicht, nachdem fast sämmtliche Exemplare der ersten Ausgabe durch Feuer vernichtet wurden.

Die Bibeleregeſe wurde von jenen Geſetzeslehrern ſelbſtverſtändlich nur in kabbaliſtiſchem Geheimſinn gepflegt. In dieſem Geiſte waren die Erklärungen und Gloſſen zum Pentateuch von Salomo Kunkel, Israel Iſſerlein, einige anonyme Supercommentare und Auszüge von Raſchi's Werk, der vielverbreitete Bibelcommentar von Menachem b. Meir Spira — nach ſeinem Werk „Ziuni“ (der Zionite) ſelbſt Ziuni genannt — und die Expoſitionen von Abigedor b. Jaſak Kara aus Prag zum Pentateuch gehalten. Abigedor Kara, der ſich der Freundschaft eines deutſchen Kaiſers rühmen durfte, war auch liturgiſcher Dichter von einer das Mittelmaß ſynagogaler Poeſie jener Zeit überragenden Bedeutung. Seine Hymnen und Selichot bilden das Abendroth der religiöſen Poeſie in Deutſchland, deren Sonne noch einmal vor ihrem Untergang ihre letzten Strahlen in die Bethäuser Juda's ſendet. Sein Geſang „Echad Jachid u-Mejuchad“, eine den monotheiſtiſchen Glauben verherrlichende Hymne, iſt faſt in alle Synagogenriten aufgenommen, ſeine Selichot athmen den warmen Herzſchlag religiöſer Begeiſterung und die flammende Gluth des Martyriums, das ſich über alles Erdenleid in dem unerschütterlichen Vertrauen zu Gott, dem Helfer und Retter in Nöthen erhebt, und das auch noch im Sterben ſeinen Namen und ſeinen Preis laut und begeiſtert verkündet. Seine Klage- und Racherufe werden durch die flammenden Holzſtöße, auf denen tauſende unſchuldiger Juden einem traurigen Wahn hingeopfert wurden, grell beleuchtet, und gewinnen in dieſer Beleuchtung ein ganz anderes Ausſehen, als wenn ſie in ruhigen oder auch nur minder bewegten Zeitläufen entſtanden wären.

In Deutschland hatte man in dieser Zeit sich bereits entschlossen, die Juden zu vernichten, da sie dem herrschenden Glauben gegenüber sich widerspenstig erwiesen, während in Spanien noch immer die Aera der Religionsdisputationen zwischen Juden und Christen herrschte, die durch List, Ueberredung, Schmeichelei und Gewalt die verirrtten Schaafte in den Schoß der alleinseigmachenden Kirche führen, die aber auch in diesem schönen Lande nur die entsetzliche Katastrophe vorbereiten sollten, welche bereits über die Juden Deutschlands hereingebrochen war. Aus einer schüchternen Polemik zwischen den drei Religionen, die wohl genau so alt war wie diese selbst, hatte dieser Kampf in öffentlichen Disputationen und literarischen Gefechten sich entwickelt. Natürlich war auch hier das Verhältniß der Religionen zu einander ein verschiedenes. Wie der Islam als eine selbstständige und unabhängige Religion sich jederzeit duldsamer und freundlicher dem Judenthum gegenüber erwiesen hatte, mit dem ihn ja viele Berührungspunkte verknüpften, so war auch die Polemik eine so zu sagen akademische zwischen den Streitern beider Religionen. Zwar finden auch zwischen ihnen Disputationen statt, bei denen von mohammedanischer Seite meist als Hauptargument die Bibelfälschung der Juden ins Gefecht geführt wird; aber sie sind mehr theoretischer Natur, eher aus dem Bedürfniß einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung als aus praktischer Befehrungssucht hervorgegangen. Diese Polemik zwischen Judenthum und Islam hat wahrscheinlich schon im neunten Jahrhundert begonnen. Ihren Spuren begegnet man in den späteren Midraschim und Boraita's, in den arabischen Commentaren Saadja's, die aus rein apologetischer Tendenz hervorgegangen, in den Streitschriften der Karäer, deren scharfe Opposition gegen die Rabbaniten allerdings heftiger war als gegen den Islam, den sie vorsichtiger Weise meist in hebräischer Sprache angriffen, während sie den Kampf gegen die Ersteren fast nur in arabisch geschriebenen Schriften führten. Zu literarischer Bedeutung gelangt die Polemik erst in den Tagen der neuaufblühenden jüdisch-arabischen Literatur. Da schreibt der Gaon Samuel b. Chofni Hakohen ein Buch über die „Aufhebung des Gesetzes und der Wurzel- und Zweiglehren der Religion“, dessen Spitze sich gegen

die Göttlichkeit des Koran wendet; später richtet Jehuda Halevi sein Buch „Al-Chazari“, ursprünglich „Buch der Argumentation und Demonstration zur Vertheidigung der unterdrückten Religion“ vorzugsweise gegen Mohammedaner und Karäer, und gegen ihn schrieb der Renegat Samuel b. Jehuda ibn Abbas eine „Vollständige Widerlegung der Juden“, aus der wahrscheinlich der berühmte Brief von Samuel aus Marokko gegen die Juden später fabricirt wurde. Auch Maimuni richtet sich in seinem Bestreben, die griechisch-arabische Wissenschaft mit den Lehren des Judenthums zu vereinen, wiederholt gegen den Islam. Erst um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, wo von Seiten der Kirche die Disputationen und Verfolgungen planmäßig eröffnet wurden, gestaltet sich auch diese Polemik etwas lebhafter. Philosophen und Rabbalisten bekämpften den Islam mehr oder minder heftig, die Mohammedaner schreiben — namentlich im Orient — häufig gegen Christen und Juden, gegen erstere meist mit größerer Erbitterung, gegen letztere oft mit harmlosem Spott. Die hebräische Monographie gegen den Islam von Salomo b. Aderet ist bereits erwähnt worden. Ihr zur Seite steht als die wichtigste anti-islamitische Schrift eines Juden in arabischer Sprache die „Kritik der Untersuchungen über die drei Religionen“ von Saad b. Mansur ibn Kemmune (1280), die den gesammten polemischen Stoff mit Objectivität zusammenfaßt und erörtert. Aber alle diese Erörterungen hatten keine tiefere Bedeutung; der Kampf wurde selten oder nie ein bedeutender und auch die Verfolgungen und Bekehrungsversuche der Mohammedaner traten sporadisch nur da auf, wo ein fremdes Beispiel dazu verlockte.

Ganz anders gestaltete sich die literarische Polemik zwischen Christenthum und Judenthum. Indem ersteres als die Tochterreligion des letztern auftrat, mußte es seine Ansprüche auf Anerkennung nothwendig auch durch eine Polemik gegen die verstößene Mutterreligion dokumentiren. Das Judenthum hingegen, dem die Mission, Proselyten zu machen, nicht zugefallen war, konnte sich natürlich nur abwehrend und vertheidigend allen diesen Angriffen gegenüber verhalten. Auch erschien ihm das Christenthum ja als eine höhere Form des religiösen Gedankens, deren Aufgabe es sein

sollte, das Heidenthum zu vernichten, und erleuchtete Lehrer der jüdischen Gemeinde haben diese weltgeschichtliche Sendung des Christenthums stets anerkannt und ausgesprochen. Da sich die Kirche aber mit einer solchen Anerkennung nicht begnügte, so gab es zu allen Zeiten eine mehr oder minder heftige Polemik zwischen den literarischen Verfechtern beider Religionen. Deutliche Andeutungen solcher Kämpfe und Disputationen finden sich in den Talmuden und Midraschim; es sind meist geistreiche Wortspiele oder Verordnungen, die Halacha betreffend, welche vielleicht ihre Spitze gegen die Judenchristen richten mochten. Der Disput zwischen Jason und Papius betraf sicher dasselbe Thema; und auch der Dialog von Justin Martyr mit dem Juden Tryphon hat einen polemischen Charakter. Einer eigentlichen Streitschrift gegen das Christenthum, einer ausführlichen Beurtheilung und Widerlegung desselben begegnen wir erst im zwölften Jahrhundert, da man das berühmte „Toldot Jeschu“ (die Lebensgeschichte Christi) nicht für eine solche halten darf. Diese Schmähschrift wird von keinem jüdischen Polemiker benützt, von Einigen sogar als judenfeindliches Unterschießel zurückgewiesen. Die vielfach entstellenden Sagen, die die Grundlage dieser kleinen Schrift bilden, sind aber doch noch immer sehr harmlos den scharfen Angriffen gegenüber, die das Judenthum schon in den Tagen der Kirchenväter erfahren hatte. Wenn die Petrus-Legende den Apostel nur gezwungen zur Taufe gehen, ihn aber im Herzen Jude bleiben läßt, so liegt dieser Sage ein natürliches ethisches Bedürfnis, das sich in solchen Bildungen der rauhen Wirklichkeit gegenüber Genüge verschafft, zu Grunde. Aber als eine Polemik gegen das Christenthum können solche Sagen und Schriften nicht angesehen werden. Viel eher möchte man mit einem neuern Forscher diese hebräische Petruslegende als ein Seitenstück zu der christlichen Legende von Petrus als erstem Bischof von Rom ansehen. Ebensovienig darf man die aus apologetischer Tendenz hervorgegangenen Bibelcommentare und religiös-dogmatischen Werke von Saadja, Jehuda Halevi, Ibn Esra u. A. in die polemische Literatur einreihen deren Anfänge jüdischerseits, wie bemerkt, erst in die Mitte des zwölften Jahrhunderts fallen, nachdem die christliche Polemik in arabischer wie

in lateinischer Sprache, im Orient wie im Occident, auf allen Gebieten bereits seit Jahrhunderten thätig war. Und zwar beginnt diese Polemik auch jetzt erst auf äußere Anlässe, meist auf jene Disputationen und Religionsgespräche hin, die Päpste und Regenten zur Bekehrung der Ketzer damals angeordnet haben, und deren Geschichte ein noch ungeschriebenes Capitel der allgemeinen Culturgeschichte ist. Natürlich stammen die meisten jüdischen Schriften dieser Art aus der spanischen Schule. „Das Buch des Bundes“ von Josef Kimchi darf vielleicht als die erste wissenschaftliche Widerlegung der christlichen Dogmen in der jüdischen Literatur angesehen werden. Seine Gründe faßt dieser bereits erwähnte Autor mit Ruhe und Klarheit, ohne jede Schärfe und Bitterkeit zusammen; „es ist die Ueberzeugung eines vollkommen seines Friedens sich bewußten Herzens, ein Mann vertheidigt, was ihm heilig, ohne Erregung und Feindseligkeit.“ Neben, vor und nach Josef Kimchi traten noch Jakob b. Reuben, Mose b. Tibbon, der die talmudische Haggada gegen feindliche Angriffe zu vertheidigen unternimmt, Mose b. Salomo aus Salerno, der in seinem „Ma'amar Haëmunah“ (Abhandlung vom Glauben) seine Disputationen mit christlichen Geistlichen schildert, mit denen er übrigens sehr freundschaftlich verkehrt zu haben scheint, und der auch einen philosophischen Comentar zum „Moreh“ hinterlassen, Sechiel b. Josef, der Leiter der großen Disputation zu Paris, Nathan Official und Josef, dessen Sohn, Meïr b. Simon, der seine Dispute mit dem Erzbischof von Narbonne in dem polemischen Werk „Milchamath Mizwah“ (Krieg der Pflicht) beschreibt, Mardochai b. Jehosepha, dessen „Machzik Haëmunah“ (Befräftigung des Glaubens) gegen denselben Convertiten Paulus Christianus gerichtet ist, mit dem auch Mose b. Nachman, dessen Disput bereits geschildert worden, gestritten, und Andere polemisch gegen die immer häufiger und schärfer werdenden Angriffe auf, die das Christenthum gegen sie richtete.

Die wichtigste Epoche der polemischen Literatur ist die der Epigonenperiode von Anfang des vierzehnten bis gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Von den öden Wegen künstlicher Poesie und unfruchtbarer Gelehrsamkeit führt der Weg durch die Literatur

dieser Periode in ein anmuthigeres Gebiet, da er auf einen Kreis von Männern trifft, die mit den Waffen der Wissenschaft und mit Begeisterung für den angestammten Glauben die Rechte desselben gegen Feinde und Renegaten zu vertheidigen bereit sind. Je trüber die Lage der Juden auch in Spanien sich gestaltet, je mehr das duldsame Maurenthum der streitenden Kirche weichen muß, desto heftiger werden die Angriffe, desto häufiger die Disputationen, die natürlich stets mit dem Sieg der mächtigern Partei enden mußten, desto stärker wird aber auch der Abfall im jüdischen Lager. In dieser Zeit, wo auf der einen Seite ein kahler Rationalismus die Gestalten der Vorzeit zu Symbolen und Allegorien verflüchtigt, und auf der andern Seite die sinnverwirrende Mystik fromme Gemüther immer mehr umnachtet, findet eine Fahnenflucht unter den Juden Spaniens statt, wie sie innerhalb der jüdischen Kreise wohl kaum wieder vorgekommen ist. Und was das Schlimmste war: Aus den Reihen dieser Neophyten stammt das Gros der Feinde Israels; sie wurden die Schergen der feindlichen Verfolgung gegen den Stamm, dem sie selbst entsprossen, sie holten ihre Waffen aus der Kistkammer des Judenthums und brachten, um ihre neue Gläubigkeit zu verbrießen, ihre früheren Glaubensgenossen ins Verderben. Von diesen Apostaten ist in erster Reihe Abner aus Burgos zu nennen, der im Alter von sechszig Jahren noch zum Christenthum übertrat und als Alphons v. Balladolib Juden und Judenthum in hebräischen und spanischen Schriften leidenschaftlich bekämpfte. Seine Kenntniß der hebräischen Literatur benutzte er dazu, um gegen die talmudische Haggada und gegen verschiedene apologetische Werke zu polemisiren. Gegen ihn erhob sich in Prosa und Versen, wie bereits früher erwähnt, Isak ibn Polkar, sein ehemaliger Jugendfreund. Außerdem schrieb noch Josef Schalom ein Buch als „Antwort auf die Sendschreiben Alphons's.“ Mit welcher Milde und Humanität die so schmählich Angegriffenen den Renegaten beurtheilten, das beweist ein Wort des Philosophen Mose Narboni, der Abner persönlich gekannt hatte: „Es war ein klarer Denker, ein ernster Geist, aber er hatte nicht die Kraft, die über uns verhängten Leiden zu ertragen; er begnügte sich nicht mit der Wohlfahrt der Seele, er bedurfte

auch der Wohlfahrt des Körpers und da stürzte er sich gewaltsam in den Glauben, es sei einmal in den Sternen so geschrieben, daß ein schweres Geschick über das Judenthum hereinbreche, das es zermalmen werde und dem nicht zu enttrinnen sei. Wollten wir uns dem entgegenstellen, so würden wir uns nur verderben, ohne daß unser Bemühen nur eine Spur zurückließe. Besser also, wir fügen uns in die übermächtige Gewalt.“ Die ersten Disputationen, die von diesem oder anderen Renegaten angeregt wurden, förderten polemische Werke zu Tage, die das, was die jüdischen Gelehrten dort ausgesagt, wissenschaftlich zu erörtern suchten, oder auch das, was sie nicht aussagen konnten, enthielten. Nach einer solchen Disputation zu Sevilla verfaßte Mose Kohen de Tordesila sein Werk: „Ezer Haëmuna“ (Rettung des Glaubens) (1374) das im 17. Capitel einen Dialog zwischen den Vertretern beider Religionen anführt. Es ist interessant und mag besonders erwähnt werden, daß alle polemischen Schriftsteller, von Kimchi angefangen bis auf die spätesten Epigonen, zunächst den ersten Angriffspunkt, die talmudische Haggada, als nicht bindend preisgeben. Auch Mose de Tordesila stellt schon in der Vorrede seines Werkes die Haggada den Romanzen und Parabeln des „Kalilah we-Dimnah“ gleich, die das große Publicum anziehen, aber auch die Weisen durch geheimen Sinn fesseln, die aber kein Dogma für die Befenner des jüdischen Glaubens bilden dürften. In noch schärferer Weise betonten dieses Verhältniß Nachmani in seiner Entgegnung auf die Fragen Fra Paolo's und der streng fromme Jechiel aus Paris gegenüber Nicolaus Domin. „Die Haggada,“ sagt der Letztere, „auf die du deine Anklagen vorzugsweise stütze, ist für uns nicht bindend; man kann an dieselbe glauben oder auch nicht, ohne daß man dadurch aufhört, ein rechter Jude zu sein.“

Nach der Disputation zu Pampeluna, die christlicherseits der Cardinal Pedro di Luna — später Papst Benedict X. — führte, schrieb Schemtob b. Schaprut aus Tudela sein Werk: „Eben Bochan“ (der Brüststein), in dem er alle Beweise, die die Gegner für ihr Dogma aus Bibel und Talmud herbeigeht haben, zu widerlegen suchte. Derselbe Schemtob schrieb auch gegen Alphons v. Balladolid, der Jakob b. Reuben und dessen „Kriege des

Herrn“ angegriffen hatte, und veranstaltete, um seine Glaubensbrüder für die ihnen bevorstehenden Kämpfe auszurüsten, eine vorzügliche hebräische Uebersetzung der vier Evangelien.

Solcher Waffen bedurften diese allerdings in den schweren Tagen der Prüfung und Gefahr, die über sie hereinbrachen, als nach der furchtbaren Judenverfolgung im Jahre 1391, welche den Keim zu dem Institut der Inquisition legte, viele der Besten in Schaaren zur herrschenden Kirche übertraten. Die Christen nannten sie Marannos, die Verdammten, und betrachteten sie mit großem Mißtrauen. Um dieses zu entkräften, suchten die Marannen ihre früheren Glaubensbrüder nach Kräften zu verleumben, zu bekämpfen, ja sogar zu verderben. Sie spotteten in Prosa und Versen der alten Synagoge und gingen nicht selten zur förmlichen Denunziation über. Da die Marannen meist gebildete Leute waren, Schriftsteller, Aerzte, Künstler u. s. w., so erhielt die aufblühende spanische Literatur durch sie einen erheblichen Zuwachs an Geist, Humor und Wissen, der sich alsbald so stark bemerkbar machte, daß die erbgeessenen Vertreter der spanischen Literatur sich beklagten, die nationale Poesie sei im Zuge, „sich zu verjüdeln.“ Die jüdische Literatur hatte natürlich von dieser ganzen Geistesrichtung keinen Vortheil, höchstens daß die ihr treugebliebenen Söhne die ganze Geisteskraft auf den Kampf gegen die Apostaten concentrirten, so daß die Polemik länger als ein Jahrhundert in den Vordergrund der Literatur gerückt ist. Jede große Disputation, jedes Werk eines Neophyten ruft Entgegnungen und Untersuchungen von jüdischer Seite hervor, in denen die Angegriffenen so gut als es ihnen die traurigen Zeitverhältnisse und der Druck ihrer politischen Lage gestatten, sich zu wehren versuchen. Einer der gefährlichsten dieser Apostaten war der früher unter dem Namen Salomo Halevi bekannte, als Christ Paulus Burgensis oder a Santa Maria genannte Schriftsteller, der es bis zum Bischof von Cartagena und Kanzler von Castilien brachte. Seine ganze literarische Thätigkeit ist dem Krieg gegen Juden und Judenthum gewidmet. Er erläßt zunächst Sendschreiben an hervorragende Rabbiner. Er dichtet Satyren auf jüdische Feste und Gebräuche, deren eine er sogar dem Leibarzt des Königs von Ca-

stilien, Heinrich III., und Großrabbiner von Portugal Meir b. Salomo Aguades zugeschickt, einem gelehrten Manne, der neben vielen anderen Werken hauptsächlich eine hebräische Uebersetzung der aristotelischen Ethik (1465) im Verein mit Benvenisti Ibn Labi herausgegeben hat. Er schmiedet Ränke und denunzirt die ehemaligen Glaubensgenossen bei König und Papst. Endlich wagt es ein begeisterter jüdischer Jüngling Josua b. Josef Ibn Vives — nach seiner Vaterstadt Lorca auch Lorcki genannt — gegen ihn aufzutreten. In einem Sendschreiben wendet er sich, allerdings ziemlich demüthig, an den gefeierten Lehrer und fragt ihn nach den Gründen, die ihn zum Uebertritt und zum Kampf bewogen hatten. Die Antwort des Paulus, die wie das Sendschreiben noch erhalten ist, scheint den Fragenden allerdings mehr befriedigt zu haben, als es beabsichtigt war. Sie klingt ziemlich verlegen und unklar bis auf den Schluß, der die Nothwendigkeit des Uebertritts scharf betont und an den er die Unterschrift schließt: „Der unter dem Namen Salomo Halevi Gott nicht richtig erkannt, aber als Paulus de Burgos ihn auf die rechte Weise verehren gelernt hat.“ Wirklich scheint der Schüler — wenn es nicht zwei Josua Lorcki gegeben hat — dem Meister, der ein solches Beispiel gegeben, nachgefolgt zu sein, denn schon nach wenigen Jahren tritt auch Josua Lorcki als Geronimo de Santa Fe gegen die Juden in der großen Disputation von Tortosa und in mehreren Schriften feindselig auf. Gegen Paulus a Santa Maria schrieb nun außerdem noch der jüdische Philosoph Chisdai Crescas in einem spanischen, später ins Hebräische übersetzten und neuerdings edirten Sendschreiben, das die Glaubensartikel des Christenthums vom philosophischen Standpunkt aus analysirte und die Angriffe gegen den Geist der jüdischen Lehre in scharfsinniger Beweisführung widerlegte, hauptsächlich aber Prophiat Duran, ein Forscher und Schriftsteller, dem wegen seiner wissenschaftlichen Leistungen ein Ehrenplatz in der Geschichte der jüdischen Literatur eingeräumt werden muß.

Prophiat Duran — eigentlich Isak b. Mose Halevi, auch Ephodi oder Ephodäus genannt — gehört zu denen, welche während der Verfolgung des Jahres 1391 zur Taufe gezwungen worden

waren. Entschlossen, zum alten Glauben zurückzukehren, verabredete er mit einem Freunde, David Bonet ibn Giorno, der sich in gleicher Lage befand, nach Palästina auszuwandern. In einer Hafenstadt Südfrankreichs sollte Prophiat den Freund erwarten. Statt dessen kam aber ein Brief David's, der inzwischen durch Paulus de Santa Maria für die Ideen des neuen Glaubens gewonnen war, in dem dieser den Freund gleichfalls von seinem Entschluß abzubringen versucht und seine Begeisterung für den christlichen Glauben an den Tag legt. Die Antwort Prophiat's ist ein Meisterstück feiner Ironie und geistvoller Polemik. Man kann sie das gelungenste Werk der gesammten polemischen Litteratur des Judenthums nennen. Nach den Anfängen der einzelnen Absätze führt das Sendschreiben den Titel: „Altehike-Abotekha“ (Sei nicht wie deine Väter!) und der Ton der Ironie, auf den es gestimmt ist, ist ein so feiner, daß man es sogar später unter dem Titel: „Alticabotica“ für eine Schutzschrift zu Gunsten des Christenthums ausgegeben hat. „Man glaubt, die Pulsschläge des Herzens zu vernehmen, das sich mit philosophischer Ruhe gewaffnet und dennoch überschwilt, man meint, die zitternde Bewegung der Hand zu sehen, wie sie die Züge hinwirft und obwohl sie sich zusammen zu nehmen bemüht ist, dennoch von innerem Beben ergriffen ist. Nur derjenige, welcher kein menschlich Herz im Busen trägt, mag über manchen schrillen Ton, der durch seine Worte hindurchklingt, unwillig werden und Steine auf den Schreiber werfen.“ War es Prophiat Duran in diesem Briefe mehr um die volkstümliche Wirkung auf den Freund wie auf die schwankenden Glaubensbrüder zu thun, so suchte er später in einem rein wissenschaftlichen Werk die Angriffe seines Sendschreibens sachlich zu begründen.

Aber nicht nur als Polemiker und wahrscheinlich auch als Historiker — sein geschichtliches Werk scheint allerdings verloren zu sein — sondern auch philosophischer Interpret in seinem Commentar zum „Moreh“, als astronomischer Schriftsteller in einem Werk über den Kalender „Chescheb Haëfod“ (das Gürtelband des Priesterkleids), und vor allem als Grammatiker ragte Prophiat Duran hervor. Seine hebräische Grammatik: „Ma'ase Efo d“ (das Werk des Priesterkleids) mit einer lehreichen lexikographischen Einleitung ist das Werk eines

reifen Denkers, das für die Entwicklungsgeschichte des hebräischen Sprachstudiums darum von besonderer Bedeutung ist, weil sich an dasselbe eine neue, sprachphilosophische Richtung schließt, deren lexikographische Begründung der bereits genannte Josef Caspi und später Jehuda Meffer Leon unternahmen. Der Versuch, der hebräischen Sprache die Kategorien des Aristoteles aufzuzwängen, konnte allerdings nicht gelingen, und schon die folgende Generation kehrte wieder zu dem Empirismus der Schule Kimchi's zurück, die für die Entwicklung der hebräischen Sprachgesetze als das entsprechendste Element sich erwiesen hat; aber von heilsamen Folgen für die wissenschaftliche Erforschung der Grammatik, für die Begründung einer Lehre von der Syntax, war dieser Versuch Ephodi's doch begleitet, wie denn überhaupt die gesammte literarische Thätigkeit dieses Schriftstellers als eine anregende betrachtet werden darf. In ihm repräsentirt sich der Bildungsgehalt und das wissenschaftliche Streben der Epigonenperiode am Klarsten. Seine grammatischen Arbeiten bezeichnen die dritte wissenschaftlich-systematische Periode der neu-hebräischen Sprachwissenschaft nach der ersten durch Ibn Gannach vertretenen logischen und der zweiten an David Kimchi anknüpfenden empirischen Periode dieser Forschung.

Wie sein Wirken die Zeitgenossen beeinflusste, ist am Besten aus der anwachsenden polemischen Literatur zu ersehen, die immer mehr auf wissenschaftliche Begründung als auf eitle Klagen und fromme Gebete sich stützt. Vergleicht man die früheren polemischen Schriften mit den nun entstehenden, so wird man den Fortschritt nicht verkennen, den die jüdischen Gelehrten, in Kampf und Verteidigung nunmehr durch wissenschaftliches Rüstzeug gestählt, inzwischen gemacht haben. Zur selben Zeit wie Prophiat Duran lebte wohl auch M a t a t j a b. M o s e H a j i z h a r i aus Grasse, der Autor eines polemischen Dialogs zwischen einem Juden Achitob und einem Christen, Achitob we-Zalmon genannt. Der Jude Achitob disputirt mit einem Christen und Zalmon, wahrscheinlich ein Mohammedaner, wird durch den Sieg, den Achitob aus dieser Disputation davonträgt, dem Islam abtrünnig.

Schärfer noch und gediegener sind die polemischen Arbeiten von Simon b. Zemach Duran (1423), dessen religionsphilo-

sophische Studien besonders erörtert werden sollen, obwohl die ersteren in diesen letzteren aufgenommen, aus Censurrückichten aber später ausgelassen und besonders abgedruckt wurden. Seine Abhandlung „Magen Aboth“ (der Schild der Väter) muß als die Hauptschrift eines Juden gegen den Islam und als eines der gründlichsten polemischen Werke überhaupt gelten. Simon Duran erörtert das Verhältniß des Koran zum jüdischen Gesetz mit ebenso einschneidender Kritik wie die Streitpunkte zwischen Christen und Mohammedanern einerseits und zwischen Juden und Christen auf der andern Seite. Er ist allerdings zuweilen besangen und ungerecht, namentlich gegen den Islam, den er nur aus trüben Quellen kennt; seine Kritik ist aber scharf und treffend, soweit sie sich gegen die feindlichen Angriffe richtet, denen er den Vorwurf macht, daß der Stifter der christlichen Kirche selbst sich nie als Gottesohn bezeichnet und nie das Judenthum habe aufheben wollen. Tiefe Blicke in die Geschichte des Urchristenthums und scharfe Einwürfe, die zum Theil selbst von den späteren Forschungen auf diesem Gebiet nicht entkräftet sind, zeichnen die Schrift des Simon Duran aus, der eine genauere Kenntniß der neutestamentlichen Literatur als alle seine Vorgänger an den Tag legt und diese für seinen Zweck zu verwerthen weiß.

Auch sein Sohn Salomo Duran verfaßte eine Vertheidigungsschrift für den von Geronimo da Sante Fe angegriffenen Talmud „Milchamath Chobah“ (der Pflichtkrieg). Er widerlegt die gegen den Talmud erhobenen Anklagen mit Geschick und versucht auch eine Deutung der talmudischen Legenden, die sein eigener Urahn Nachmani den Angreifern willig preisgegeben hatte. Die polemische Literatur geht natürlich, je öfter sich die Disputationen wiederholen, immer mehr in die Breite, ohne an Bedeutung zu gewinnen. Die Nachfolger stützen sich auf die Argumente der Vorgänger und wiederholen ihre Vertheidigung oft wörtlich, ebenso wie die Angreifer meist ihre Waffen aus der Kistkammer der ihnen vorangegangenen judenfeindlichen Schriftsteller holen. Zu den wichtigsten und meistbenutzten Schriften gehörten in dieser Richtung die des bereits genannten Franziskaners Nicolaus de Lyra, der in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahr-

hundreds in Frankreich lebte und sich Raschi's einfache Bibelerklärung zum Muster seiner „Postillen“ nahm, der aber auch nichtsdestoweniger gegen die Juden schrieb und dessen Argumente von allen Späteren als die eines bedeutenden Kenners der rabbinischen Literatur immer wieder aufgenommen wurden. Gegen ihn, als einen Führer der antijüdischen Polemik, schrieb etwa um die Mitte des folgenden Jahrhunderts Chajjim b. Musa, ein vielseitig gebildeter Arzt und Uebersetzer, ein Werk „Magen we-Remach“ (Schild und Schwert), das gewissermaßen eine Anweisung zur Disputirkunst enthält, wie sie sich als durchaus nothwendig herausstellte. Die Dialoge, die der Autor mit Rittern und Geistlichen führte, sind in diesem Buch gleichfalls niedergelegt, sie bilden einen werthvollen Beitrag zur Zeitgeschichte. Das interessanteste Material sind aber darin ohne Frage die Regeln, die Chajjim b. Musa für jede Disputation aufstellt, und zwar 1. ausschließlich den Wortsinne der Schrift zu gebrauchen und von jeder mystischen oder philosophischen Deutelei abzulassen, 2. weder das Targum noch die Septuaginta als authentische Übersetzung anzuerkennen, 3. sich auf Beweise aus der Haggada und den Schriften des Flavius Josephus nicht einzulassen, 4. jede von dem masoretischen Text abweichende Lesart zu verwerfen, 5. biblische Ausdrücke von zweifelhafter Bedeutung nicht zuzulassen, 6. Beweise aus den Evangelien und der Apostelgeschichte nicht als vollgültig anzuerkennen. Namentlich warnt er vor der philosophischen Dialektik, die allerdings, wenn man seinen Erzählungen in einer andern Schrift über den Messiasglauben trauen darf, auf den jüdischen Kanzeln Spaniens damals seltsame Blüthen getrieben haben muß.

Das Hauptereigniß und der mächtigste Anstoß für die polemische Zeitliteratur war die bereits erwähnte Disputation von Tortosa, 1413, um die sich ein ganzes Schriftthum gruppirt und die fast zwei Jahre dauerte. Von jüdischer Seite erschienen zwei- und zwanzig Gelehrte, unter diesen Vidal b. Benveniste, der bekannte Schriftsteller, Josef Albo, ein gläubiger Religionsphilosoph, Serachja Halevi, mit dem Beinamen Saladin, ein philosophischer Uebersetzer aus dem Arabischen, der ebenfalls bereits erwähnte Matatja Hajizhari, Salomo Duran, Isak Nathan u. m. A.

Von christlicher Seite führte Hieronymus de Sancta Fide hauptsächlich das Wort. Das Endergebniß der Disputation war vorauszusehen — es war eine päpstliche Bulle, die die gänzliche Abschließung der Juden von jeglichem bürgerlichen und geselligen Verkehr mit Christen und den Zwang, überall jährlich wenigstens drei Bekehrungspredigten zu hören, dekretirte.

Den Juden blieb fortan nur noch eine Waffe — die Feder. Und selbst in Deutschland fand sich noch später unter ihnen ein Held dieser Waffe — Lipmann aus Mühlhausen, der im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts in Prag lebte und dort sein „Nizzachon“ zur Vertheidigung des Judenthums gegen die Angriffe des Christenthums schrieb. Lipmann unterscheidet sich von seinen deutschen Glaubensgenossen in vortheilhafter Weise. Er kennt die hebräische Literatur Spaniens, die Schriften der Karäer; er ist auch der lateinischen Sprache mächtig und hat sogar in dieser das Neue Testament gelesen. Seine Apologie schließt sich an die Reihe der biblischen Bücher an und widerlegt alle Angriffe mit Geschick. Der talmudischen Deutung folgt er nicht unbedingt, seltsame Aussprüche der Haggada erklärt er in allegorischer Weise und die Einwürfe der Gegner widerlegt er mit Sachkenntniß. Unter den nichtjüdischen Gelehrten mag ein solches Werk damals nicht geringes Aufsehen erregt haben, so daß schon wenige Jahre später Stephan Bodeker, der Bischof von Brandenburg, sich veranlaßt sah, eine Widerlegung gegen die Schrift des Rabbi zu schreiben.

Lipmann, der auch in der Aufstellung von sechzehn Glaubensartikeln, sowie in seiner Auffassung der Haggada eine freiere Anschauung bekunde, zollte aber doch auch der Zeit ihren Tribut. Er war oder wurde später ein Anhänger der Kabbalah, berechnete das Erlösungsjahr, und schrieb in mystischem Sinne verschiedene Commentare. In der polemischen Literatur sticht sein „Nizzachon“ gegen die Schriften der gelehrten Spanier stark ab; seine Bedeutung beruht nur darin, daß es auf deutschem Boden entstanden. Noch lange zittert aber in dem jüdischen Schriftthum die Bewegung nach, welche jene große Disputationen hervorgerufen, in denen alle Beweise und Gründe, alle Erklärungen, Complimente und selbst Concessionen an der feindlichen Gesinnung der Gegner

sich brachen. Natürlich richteten sich alle polemischen Schriften zuvörderst gegen die Urheber der Disputationen selbst. Aber sie reichen sämmtlich nicht mehr an die zuerst geschilderten Werke heran, die den Kern dessen enthüllten, was das angegriffene Judenthum zu seiner Abwehr vom religiösen, philosophischen und allgemein menschlichen Standpunkt aus den Angriffen des Islam und des Christenthums entgegenzusetzen hatte.

Es ist merkwürdig und charakteristisch zugleich, daß die Karäer weder an dieser polemischen Literatur noch überhaupt an der breiten Entwicklung der jüdischen Literatur in der Epoche des Epigonenthums einen wesentlichen Antheil hatten. Da sie sich mit ihren traditionellen Ideen von dem Laufe der allgemeinen Entwicklung abschlossen, blieben sie auch vereinsamt, und nur selten tritt aus ihrem Kreis eine Erscheinung hervor, die bedeutsam genug ist, um die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Ein Autor oder ein Werk, die bestimmend auf den Gang der Literatur hätte einwirken können, gingen aus dieser eng abgeschlossenen Gemeinschaft, seit Jehuda Hadassi's „Eschkol“ der die gesammte literarische Thätigkeit des Karäerthums in den letzten vier Jahrhunderten zusammenzufassen suchte, nicht wieder hervor. Alles, was fortan von dieser Sekte ausging, war zunächst Nachahmung oder Nachahmung der rabbanitischen Literatur, dann aber ein Ordnen und Sichten der Schätze der Vergangenheit, zu der man nur wieder zurückkehrte, weil die Gegenwart kein neues Element hinzufügte und die Zukunft eine Periode der Erstarrung und Versteinerung befürchten ließ. Die Rückwirkung der spanisch-arabischen Blütheperiode zeigt sich in allen Schriften der Karäer aus diesem Zeitabschnitt; sie tritt auch erkennbar hervor in dem literarischen Schaffen des Arztes Ahron b. Josef, dessen Vorbilder Nachmani und Ibn Esra gewesen, und der in seinem Pentateuch-Commentar „Mibchar“ (Auswahl) zwischen beiden Gezeiten hin- und herschwankt, bald der symbolischen Deutung des Einen, bald der rationalistischen Auslegung des Andern folgend, und deshalb nur selten zu einer originellen Auffassung gelangend. Sein Werk wurde trotzdem der Mittelpunkt der gesammten karäischen Gegeße für die nächsten Jahrhunderte,

da es an einem bedeutenderen Führer felte. Auch das karäische Gebetritual hat Ahron b. Josef zu einem gewissen Abschluß gebracht; auch dies nicht ohne erhebliche Anlehen bei den verhassten Rabbaniten zu machen. Besonders das Hymnarium der Karäer besteht theils aus Nachahmungen, theils aus Entlehnungen der rabbanitischen Synagogalpoesie. So enthält daselbe Gebetritual Fluchformeln gegen die Rabbaniten, sogar für den Veröhnungstag, und unmittelbar daneben poetische Gebete von mehr als vierzig antikaräischen Dichtern. „Solchergestalt mußten die Feinde einer wirklichen Ueberlieferung, an eine erdichtete geschmiedet, in Poesie und Ritus die Herrschaft ihrer Gegner anerkennen.“

Und vor diesem Schicksal vermochte sie auch nicht der einzige namhafte Poet zu schützen, den die neuere Forschung mit Fug und Recht in das zwölfte oder dreizehnte Jahrhundert, also in die Zeit Charifi's, verweist, während die Karäer und deren literarische Protectoren, in ihrem Bestreben, Literatur und Cultur des Karäismus recht hoch hinaufzurücken, den gelehrigen Nachahmer zu einem Vorläufer der neuhebräischen Poesie stempeln wollten -- Moje Daraï, der in seinem „Tachkemoni“ sich als ein Kenner der hervorragendsten Schöpfungen der Blütheperiode, — namentlich Jehuda Halevi's, — erweist, deren Bilder er abgelauscht, deren Formen er getreu, oft wörtlich nachahmt, ohne daß es ihm gelungen wäre, denselben eigenen poetischen Werth zu verleihen, der vielmehr mit Kunststücken in der Weise und Manier der Späteren paradiert und auch hie und da einen frivolen Vers nicht verschmäht, wo es gilt, einen Effect zu erreichen.

Im Gegensatz zu diesem bedeutungslosen Nachbeter ist die Racheiferung der rabbanitischen Literatur und des ausgebildeten neuhebräischen Stils in den Werken Ahron's b. Josef und der Folgenden, die sein Werk commentiren, eher anzuerkennen als zu tadeln. Freilich reichten all diese Momente nicht hin, der absterbenden Literatur neues Leben einzulösen. Weitfichtige Commentare, Rituale, Compendien, Sammlungen der Gebete und Erklärungen der principiellen Differenzen zwischen Karäern und Rabbaniten, das ist der Inhalt der ganzen Literatur, die sich mit ermüdender Consequenz genau in denselben Geleisen fortbewegt, in die sie begabtere

Vorgänger in den Tagen des aufstrebenden Karäismus hineingeleitet hatten. Erst das Auftreten Maimuni's erweckte auch auf dem verdorrenden Zweig eine neue Blüthe zu frischem Leben. Ahron b. Elia, der Nikomedier, verfaßte um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts ein religionsphilosophisches Werk, das berufen war, für den Karäismus das zu werden, was der „Moreh“ für die rabbanitische Literatur geworden. Dasselbe führt den Titel „Ez Chajjim“ (Baum des Lebens) und tritt mit dem Bestreben auf, die religiöse Erkenntniß philosophisch zu begründen. Bedenkt man, daß bereits hundertundfünfzig Jahre seit dem „Moreh“ Maimuni's vergangen waren und daß Ahron Nikomedi zur Zeit der rationalistischen Philosophen, in den Tagen eines Levi b. Gerjon, lebte und schrieb, so wird man kaum in den Preis gefälliger Lobredner einstimmen können, die ihm den Ehrentitel eines karaitischen Maimuni beigelegt haben. Ahron b. Elia steht in seinem Werke genau da, wo vor mehr als dreihundert Jahren Josef M Basir die karaitische Religionsphilosophie hingeführt hatte; er sucht in eklektischer Weise das System der alten Mutekallimun mit der durch Maimuni ausgebildeten aristotelischen Philosophie und der jüdischen Dogmatik in Einklang zu bringen. So hat er von Maimuni wenig mehr als die Schriftauslegung des „Moreh“ und die Beziehung zu Aristoteles beibehalten, trotzdem sein Werk sich über dieselben Fragen verbreitet und nach derselben Methode ausgearbeitet ist. Er verharret auf dem Standpunkt der Mutazila und vermag sich nur selten von den älteren karaitischen Autoritäten zu trennen, um die höhere Stufe philosophischer Erkenntniß zu erklimmen, die vor ihm schon Maimuni erstiegen. Die Selbstständigkeit, die er sich dem „Moreh“ gegenüber in entscheidenden Fragen wahrte, die strenge Prüfung, die er an die Kernfragen der religiösen Dogmatik legt, sind die einzigen Vorzüge des über Gebühr gepriesenen Philosophen, der als die höchste und letzte Autorität der Sekte gefeiert wird.

Wie jeder karaitische Theolog hat auch Ahron b. Elia sein „Buch der Gebote“ und seinen Pentateuchcommentar. „Kether Thora“ (die Krone der Lehre) geschrieben, in dem er sein Gegenstück zu Ibn Esra's Bibeleregeße bieten wollte, ohne dessen Geist und Scharfsinn zu besitzen. Mit umfassender Gelehrsamkeit benutzt

er karaitische und rabbanitische Commentare und prüft die Ansichten der Vorgänger; er selbst aber weiß nur wenig Originelles hinzuzufügen oder gar neue Gesichtspunkte für die Schriftauslegung zu eröffnen. Seine nach dem Muster Ibn Esra's weitläufig angelegte historisch-kritische Einleitung zum Pentateuchcommentar schießt mit den Versen: „Nachdem ich die Spaltung ward gewahr, die soviel Unheil gebär, und wie auf beiden Seiten die Kämpfer streiten, erwachte auch in meiner Brust die heiße Kampfeslust. Im Glauben will ich und im frommen Leben, die Karaiten stärken und erheben.“ So edel und groß dieser Vorsatz, so weit blieb seine Ausführung hinter der Absicht zurück. Auch Ahron b. Elia gelang es nicht, die verdorrten Gebeine zu neuem Leben zu erwecken. Er blieb vielmehr die letzte Autorität des Karäerthums, das sich fortan nicht mehr aus seiner Erstarrung zu erheben und dem rabbanitischen Gegner als gleichberechtigt an die Seite zu stellen, geschweige denn ihn wirksam zu bekämpfen vermochte.

Die Epigonen.

II.

Was den beiden vorhergegangenen Jahrhunderten gefehlt hatte: besonnene Prüfung der philosophischen Ueberlieferung und eine gewisse Selbstständigkeit fremden Einflüssen gegenüber, das war dem fünfzehnten Jahrhundert vorbehalten. Neue Wandelungen des Denkens und der Wissenschaft waren nöthig, um das schwer erschütterte Gebäude der philosophischen Dogmatik von Grund aus wieder aufzurichten. Der Beginn dieser Wandelungen macht einen tiefen Einschnitt in die Periode der Epigonen, deren naturgemäß, in die Breite aber nicht in die Tiefe gehende Arbeit sich allmählig erschöpft haben mochte. Es wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die wir so oft auf verschiedenen Gebieten des Geisteslebens beobachten können. Wenn ein neues Feld der Wissenschaft erschlossen, wenn eine große Literaturperiode vorübergegangen, dann bleibt für die kommenden Geschlechter die minder ruhmvolle, aber nicht minder nothwendige und verdienstliche Arbeit des Sammelns und Sichtens, des Erwei-

terns, des Begründens und Vertiefens, des Verfolgens bis ins Einzelne, und endlich des Ausfüllens aller Lücken übrig. Ist auch diese Arbeit gethan, dann treten neue Männer auf und ein neues Element durchdringt die geistige Cultur, die nie rastet, wie die Cultur des Bodens, die ja gemeinhin als das Bild der erstern von Poeten und Historikern hingestellt wird.

In der jüdischen Literatur dieser Periode geht den Richtungen neuen Schaffens eine merkwürdige, aber nicht unvermittelt auftretende Erscheinung voraus: die offene Auflehnung gegen Aristoteles, der nun schon seit Jahrhunderten die unbeschränkte Alleinherrschaft in der Synagoge geführt hatte. Mit der zunehmenden Gläubigkeit, die wiederum aus den sich mehrenden Verfolgungen und Leiden erwuchs, mußte dies Verhältniß sich ändern; die Bibel und Aristoteles, die die Nationalisten fast als zwei gleichberechtigte Großmächte verehrt hatten, mußten vielmehr einer neuen Prüfung sich unterziehen, die zu dem vorausgesetzten Endresultat führte, daß im Glauben allein das Heil der Menschheit beschlossen sei. Von gleichen Prämissen ging auch die christliche Scholastik jener Periode aus, und wie Petrus Ramus so war Chisdai Crescas bemüht, das Ansehen des Aristotelismus, der vordem ja die Hauptstütze der scholastischen Philosophie gewesen, nunmehr zu erschüttern, um auf dessen Trümmern die Fahne des Glaubens aufzupflanzen. Die Endergebnisse waren freilich verschieden; denn während dort die Autorität der Kirche erschüttert wurde, befestigte man hier die Autorität der Synagoge und gewährte der Mystik freien Eintritt in ihre Hallen. Trotzdem war diese neue Phase der jüdischen Religionsphilosophie nicht ohne gute Folgen. Sie rüttelte die erschlafften Geister wach, sie stand in der Polemik im Vordertreffen, sie schuf endlich religionsphilosophische Werke von tiefem Gehalt.

Daß diese Wandelung aus dem Streben nach Unabhängigkeit hervorging, ist leicht begreiflich, wenn man die sklavische Abhängigkeit von der maimunisch-aristotelischen Philosophie kennt, in die sich die größten Denker freiwillig begeben hatten. Aber ihre unmittelbare Veranlassung mögen doch wohl die Kämpfe geboten haben, welche die Vertreter der Synagoge gegen die Streiter der Kirche in jener Zeit zu führen hatten. Als einer der muthigsten dieser

Kämpfer ist uns Chisdai b. Abraham Crescas (1377) aus Barcelona bereits entgegengetreten. Dieser in den letzten Jahrhunderten ziemlich vergessene Denker wurde zu seiner Zeit neben seinem Freunde Isak b. Scheschet als die höchste talmudische Autorität anerkannt. Er war ein Schüler des Nissim b. Ruben und der philosophische Geist dieses Lehrers ging auch auf den Jünger über, der berufen war, in der jüdischen Religionsphilosophie eine neue Aera zu eröffnen: die der gläubigen Religionsphilosophen.

Was Chisdai eigentlich bezweckte, war in Wahrheit nichts mehr und nichts weniger, als eine Umkehr der Wissenschaft zum Glauben, als eine völlige Entthronung der Philosophie, die er deshalb ad absurdum führen mußte. Ein solches Beginnen war aber damals ein wahrhaft revolutionaires und es gehörte der Muth eines kühnen Denkers, die Originalität eines frei schaffenden, selbstständigen Geistes dazu, um es in jener Zeit zu wagen. Chisdai war auch die erste originelle Erscheinung seit Levi b. Gerson in der jüdischen Literatur. Nur ein Vorbild hatte er, das freilich die frommen Philosophen seines Stammes schon seit Jahrhunderten so anzog, daß sie sein Hauptwerk zu wiederholten Malen in ihr geliebtes Hebräisch übertrugen; es war dies der arabische Philosoph Alghazzali, dessen „Tehafot al-filasifa“ (Widerlegung der Philosophie) von denselben Gesichtspunkten ausging und zu denselben Resultaten gelangen wollte. Es sollte die Wahrheit des Koran durch die Philosophie erweisen und diese dann zerstören. Ebenso wollte Chisdai die Wahrheiten der Bibel vom philosophischen Standpunkt aus prüfen und nach dem ihm nicht zweifelhaften Erfolg dieser Prüfung die Philosophie von ihrem Thron stürzen. Die Art, in welcher Chisdai dieses Vorhaben ausführte, bekräftigt jedoch seine Originalität und beweist, daß er von dem arabischen Philosophen doch nicht so abhängig war, wie seine berühmten Vorgänger von anderen arabischen Philosophen. In einem großangelegten Werke, das er wohl erst im späten Lebensalter — um 1410 — vollendet, wollte Chisdai die Resultate seines Nachdenkens niederlegen. Der Wunsch, für die immer häufiger und immer gefährlicher werdenden Disputationen mit christlichen Theologen möglichst gut gerüstet zu sein, mag wohl der Vater dieses wie vieler ähnlicher Werke jener

Zeit gewesen sein, in denen jüdische Theologen die Hauptpunkte ihres Glaubens in umfassenden Lehrbüchern darlegten, welche in Anordnung und Einrichtung den Compendien der Scholastiker nicht unähnlich waren und jedenfalls deren formalen Einfluß auf die jüdische Literatur erkennen lassen. Von Chisdai's Werk ist jedoch nur der erste Haupttheil „Or Adonai“ (das Gotteslicht) vorhanden, während der zweite „Ner Adonai“ (die Gottesleuchte) überhaupt nicht erschienen ist.

Chisdai wendet sich in diesem Werk natürlich zunächst gegen Maimuni, dessen Bedeutung er voll anerkennt, dessen Ideen er aber bekämpfen muß, weil sie sich auf die Lehren des Griechen stützen, „der die Augen Israels in diesen unsern Tagen verdunkelt hat.“ Er will deshalb durch eigene Speculation die Fundamente der jüdischen Lehre feststellen. Sein Werk zerfällt in vier Tractate, von denen der erste den Glauben an das Dasein Gottes, als die Wurzel aller Glaubenssätze, der zweite diejenigen Glaubensprincipien, ohne welche eine von Gott ausgegangene Lehre zur Unmöglichkeit würde, behandelt, während im dritten die Glaubenssätze, die wohl für jeden Anhänger des Judenthums verbindlich seien, ohne daß man sie jedoch Fundamentalsätze der Lehre nennen könne, und im vierten Tractat die überlieferten Ansichten erörtert werden, die keine bindende Kraft haben, die aber doch für den Zusammenhang des ganzen Systems Werth und Bedeutung beanspruchen. Chisdai's Polemik wendet sich zunächst gegen die Lehre Maimuni's von Gott, den er wohl aus der Offenbarung, aber nicht aus der Speculation als vollkommen erkennen kann. Er bemüht sich deshalb mit nicht geringem Geschick, die gesammten 26 Beweise der maimunisch-aristotelischen Lehre von Gott zu widerlegen, um zu der positiven Annahme zu gelangen, daß für diese Erkenntniß „die Pforten der Speculation geschlossen seien“, indeß die Thore des Glaubens weit sich öffneten und aus ihnen das „Höre Israel, der Ewige, unser Gott ist ein einzig einziger Gott!“ dem Frommen laut entgegen schalle. Der Scharfsinn Chisdai's in seinen negativen Beweisen bleibt immer bewundernswerth, auch wenn man seinen positiven Aufstellungen nicht folgen mag. Seine Auffassung von den Attributen der Gottheit ist eine reine und erhabene: ein Ahnen dessen, was Spinoza

später die „intellectuelle Liebe, mit der Gott sich selbst liebt“, nennt, geht durch seine Ideenwelt, in der die Liebe als die wahre Seligkeit Gottes und zugleich auch als die vollkommene Seligkeit des Menschen gepriesen wird.

Chisdai geht, nachdem er den philosophischen Begriff der Gottheit zerstört zu haben vermeint, logisch weiter, indem er die Ideen Maimuni's und des Levi b. Gerson über das Wissen Gottes, über [die Vorsehung, über die Allmacht, die Prophetie, die Willensfreiheit und den Zweck der von Gott gegebenen Lehre untersucht und — namentlich soweit es den letztern Forscher betrifft — eifrig bekämpft. Während er mit Maimuni in Bezug auf die Vorsehung und die Prophetie im Wesentlichen übereinstimmt, weicht er in seiner Auffassung von dem Wesen der menschlichen Willensfreiheit von allen früheren jüdischen Denkern recht sehr ab. Er sucht dieselbe vielmehr als unvereinbar mit dem Wesen eines von Gott abhängigen Geschöpfes darzustellen. Die Entscheidung des Menschen sei keine willkürliche, sondern eine veranlaßte; sie sei zwar frei im dem Sinne, daß wir uns keines Zwanges bewußt würden, zugleich aber doch nothwendig, da sie von einer Ursache abhängig sei. Die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen, die aber für jede Religion von entscheidender Wichtigkeit, sucht er anderweitig zu begründen, indem er Lohn und Strafe als nothwendige, mit dem Wohl des Ganzen zusammenhängende Folgen der Erfüllungen und Uebertretungen hinstellt, die selbst dann gerecht seien, wenn der Mensch unfrei ist, weil sie zugleich auch immer weise und gut sind, die aber eigentlich aus der Seelenbeschaffenheit, welche eine Handlung im Menschen voraussetzt, und nicht aus der äußern Gestalt, welche diese Handlung trage, folgen. Auch hier ist Chisdai's origineller Gedankengang das Vorbild Spinoza's, der dieselben Ideen — freilich zu anderen Zwecken — von der Willensfreiheit des Menschen und dem Wissen Gottes in gleicher Weise philosophisch begründet.

Auch die dreizehn Glaubensartikel, die Maimuni aufgestellt, bekämpft Chisdai mit Entschiedenheit und hat dadurch den Anstoß zu einer wirksamen Auflehnung gegen die Dogmatik Maimuni's gegeben. Er wendet sich zunächst gegen die Schöpfungstheorie der aristoteli-

schen Schule, besonders Gersoni's, die er eingehend widerlegt. Dann weist er bis ins Einzelne nach, daß die Maimunischen Grundprincipien eigentlich Fundamentalsätze jeder Religion seien, und daß sie für das Judenthum, für welches sie eigentlich aufgestellt, entweder zu viel oder zu wenig bedeuteten. Er selbst stellt acht wesentliche Sätze auf, deren Begründung er auch versucht. Indes geht Chisdai bei dieser Aufstellung nicht weniger willkürlich vor, als Maimuni es seiner Ansicht nach gewesen. Der dritte sowohl wie das vierte Tractat seiner Werkes sind deshalb nicht so bedeutend wie die beiden ersten Theile, die in der Kritik an den Ideen der Vorgänger und in eigenen positiven Ideen unbedingt zu dem Originellsten gehören, was die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters hervorgebracht hat. Die strenge Consequenz, mit der Chisdai das Gebäude der aristotelischen Philosophie zu erschüttern suchte, führte ihn schließlich ganz in die Arme des Glaubens und ließ ihn auch vor bösen Geistern und Amuletten nicht zurückschrecken, denen er ebenso wie den Himmelskörpern Einfluß auf die menschlichen Geschicke zuschreibt, während er doch der kabbalistischen Lehre von der Seelenwanderung, von der Möglichkeit, daß die Kindesseele nicht die Unsterblichkeit erringen könne, sich entschieden abhold zeigt. So ist das Werk Chisdai's in seinen Fehlern wie in seinen Vorzügen ein Denkmal der Zeit, in der er selbst gelebt und die ihn nach überlieferten Zeugnissen sehr hoch gestellt hat. Chisdai's Beginnen wurde von Jüngern und Nachfolgern, wenn auch nicht mit demselben Geschick, so doch mit um so größerem Erfolg fortgesetzt. Er selbst aber blieb wegen seiner herben Originalität und namentlich wegen der dunklen, schwerverständlichen Darlegung seiner philosophischen Ideen ein einsamer Denker.

Einen völligen Gegensatz zu Chisdai bietet sein bereits als polemischer Schriftsteller genannter Zeitgenosse Simon b. Zemaeh Duran. Dieser ist vielmehr durchaus volksthümlich und leichtverständlich. Sein philosophisches Hauptwerk „Magen Aboth“ (der Schild der Väter) ist eine populäre Zusammenstellung der wichtigsten philosophischen Lehren, insoweit sie das Judenthum betreffen, das ihm natürlich thurmhoch über jeder philosophischen Forschung steht, eine Tendenzschrift ohne tiefere literarische Bedeutung,

aber von culturgeschichtlichem Werth und von klarer Einsicht in das Wesen der Dinge wie in die Fragen der Zeit. Dieselbe Klarheit zeichnet auch alle anderen Schriften des vielseitigen Autors aus. In einer derselben „Or Chajjim“ (das Licht des Lebens), die jedoch verloren gegangen zu sein scheint, soll er gegen Chisdai Crescas polemisch auftreten und diesem Forscher gegenüber die dreizehn Glaubensartikel Maimuni's vertheidigen. In einer spätern Schrift, einem gediegenen philosophischen Commentar zum Buche „Hiob,“ „Oheb Mischpath“ (die Liebe zum Recht), gelangt Simon Duran selbst zur Aufstellung von Glaubensartikeln und setzt deren Zahl auf drei fest: den Glauben an Gott, die Offenbarung, Lohn und Strafe nach dem Tode. Simon Duran war ein klardenkender Gelehrter, der auch auf talmudischem Gebiet Treffliches geleistet und in den drei Bänden seiner Gutachten ebensoviele Zeugnisse seines logischen Denkens, seines Rechtsgefühls und seiner milden Gesinnung hinterlassen hat. Seine synagogalen Poesieen, in denen die Form hinter dem Inhalt zurücksteht, feiern die Feste des Herrn und beklagen das unsägliches Elend der Pest, der Verfolgungen und des Mißgeschicks, das seinen Stamm getroffen, und von dem auch er wie seine ganze Familie nicht verschont geblieben ist.

Wie sehr aber andererseits die Disputationen, welchen solches Mißgeschick meist auf dem Fuße folgte, den Gesichtskreis des Denkens erweiterten, das beweisen die Werke der philosophischen Schriftsteller jener Zeit. Unter den jüdischen Gelehrten, die an der Disputation zu Tortosa theilgenommen, befand sich auch Josef Albo aus Monreal, ein Jünger des Chisdai Crescas. Ihm war es vorbehalten, ein Werk zu schaffen, welches aus einem dringenden Zeitbedürfniß hervorgegangen, nicht nur für jene, sondern auch für die Folgezeit eine wichtige Schöpfung der jüdischen Theologie, zugleich aber auch ein Volksbuch geworden ist. Je seltener die Vereinigung so heterogener Bedingungen in der Literatur anzutreffen sein mag, desto höher ist das Verdienst Albo's anzuschlagen. Ja, dieses Verdienst wird nicht einmal durch die vielfach erläuterte Thatsache geschmälert, daß Albo es nicht verschmähte, seine Vorgänger sehr oft zu Rathe zu ziehen und deren Meinungen auch ohne Angabe der Quelle wie ein gemeinsames Gut zu reproduciren.

Albo's Werk führt den Titel „Ikkarim“ (Grundlehren) und stellt ein vollständiges System der jüdischen Religionslehre dar. Er acceptirt die drei Glaubensartikel, die schon Simon Duran, eigentlich aber zuerst Abba Mari b. Mose, der bekante Gegner Maimuni's, aufgestellt hatte und motivirt sie zum Theil mit derselben sprachlichen Einkleidung wie Simon Duran. Unter seinem Namen sind dieselben auch bis in unsere Zeit gegangen. Nichtsdestoweniger ist aber sein Werk doch verdienstvoll, indem es den Kern des jüdischen Religionsprincips faßlich darlegt und dieses selbst anmuthig zu schildern versteht. Albo war Prediger und die philosophische Homiletik, die damals unter den Juden Spaniens zu hoher Blüthe entwickelt war, liegt auch seinem Werk zu Grunde, welches dadurch auf der einen Seite wahrhaft volksthümlich wurde, während es andererseits an Tiefe und Eindringlichkeit nicht nur hinter den Werken eines Maimuni und Levi b. Gerson, sondern auch hinter den Schöpfungen der Zeitgenossen zurückstand. Auf polemischem Untergrunde ruhend ist das Werk doch schließlich ein vollständiges System geworden; in vier Abschnitten werden darin die Grundprincipien der Religion in ihrer Anwendung auf das Judenthum ausführlich erörtert und die dogmatischen Theorien der Vorgänger und der Gegner bekämpft. Als oberste Regel stellt Albo auf: Jeder Jude müsse glauben, daß Alles, was in der Thora mitgetheilt ist, die reine Wahrheit enthalte; wer daher etwas von diesem Inhalt mit dem Bewußtsein leugne, daß er dadurch gegen einen Ausspruch der Thora handle, der müsse als Keger gelten. Albo bekämpft sodann die dreizehn Glaubensartikel Maimuni's, die sechsundzwanzig eines Spätern, vielleicht des Ibn Bilia, und auch die Fundamentalsätze seines Lehrers Crescas, was ihn übrigens nicht hindert, sich an diesen mehr als nöthig — und oft sogar wörtlich — anzulehnen. Darauf kommt er zur Auseinandersetzung seiner eigenen, oder vielmehr der von ihm stillschweigend adoptirten Meinung, daß man zwischen Hauptprincipien und den von ihnen abgeleiteten Principien unterscheiden und nur drei solcher Grundprincipien annehmen müsse. Indes dürfe aber dieser Unterschied nicht dazu führen, in dem Glauben eine Trennung zwischen Wurzeln und Zweigen zu machen. Wer an das Grundprincip vom

Dasein Gottes glaube, der müsse auch an dessen Einheit, Unkörperlichkeit und Allmacht glauben. Albo fügt also den drei Fundamentalsätzen noch sechs Glaubensartikel hinzu, die ihm als Schutzwehr für die obersten drei Wahrheiten nöthig scheinen. Der Kernpunkt seines Systems liegt in der religiösen Dogmatik. Die göttliche Religion hat nach ihm Erfahrungssätze wie die Wissenschaft, und die Offenbarungen Gottes sind eine historische Thatsache, deren Ursachen wir ebensowenig erkennen, wie etwa die des Magnetismus, die aber doch eben so wahr wie dieser seien. Da aber jede Religion sich eine göttliche nenne, so bedürfe es eines Kriteriums der Wahrscheinlichkeit für die wahre, die sich durch ihren Inhalt, welcher nichts enthalten dürfe, was gegen die Principien und ihre Wurzeln und Zweige verstoße, und durch ihren Gesetzgeber kennzeichne, dessen Sendung den Beweis der Wahrheit in sich selbst tragen müsse. Was Albo sodann über die Lehr- und Gedankenfreiheit des Judenthums, über dessen Mission und über die Existenz verschiedener Religionen vorbringt, ist Alles logisch dargestellt, klar und folgerichtig entwickelt.

Dagegen begiebt er sich in eine entschiedene Abhängigkeit von Maimuni und Crescas, wenn er in den folgenden Abschnitten die rein philosophischen Gebiete berührt. Sein Gottesbegriff ruht ganz auf den Ausführungen dieser beiden Denker und in der Polemik gegen die Ausschreitungen der aristotelischen Schule folgt er ausschließlich Crescas, ohne diesen zu nennen. Wichtig und bedeutsam ist sein System dagegen, wo er, aus dem Bedürfniß der Polemik heraus, neue Lehren für die Wahrheit der jüdischen Religion und für die Unmöglichkeit einer Aufhebung der sinaitischen Offenbarung durch eine neue aufzustellen genöthigt ist. Albo gelangt da, wie schon sein Meister, auf ein Gebiet, das der jüdischen Dogmatik eigentlich fremd ist, und eignet sich Ideen an, die er der Kistkammer des Gegners entnommen. War die Ablehnung des Messiasglaubens als eines Fundamentalartikels mehr ein versteckter Angriff auf das Christenthum, so waren dagegen die Annahme einer Erbsünde bei Chisdai und die Lehre Albo's von dem Seelenheil als dem Ziel des Menschen eher Concessionen an die herrschende Richtung, deren Tragweite sich beide Denker nicht klar machen konnten, die aber in

ihrem Übergang auf jüdischen Boden einen charakteristischen Einfluß der christlichen Ideen verriethen.

Um nun dieses Seelenheil, für das Albo in der philosophischen Schulsprache des Neuhebräismus nicht einmal einen geeigneten Ausdruck vorfand, den Nachkommen Abrahams zu sichern, biete das Judenthum zwei Mittel dar: den rechten Glauben, der in den religiösen Grundlehren, und die rechte Bethätigung, die in der Übung der religiösen Gebote liege. Mit der Ausführung dieser leitenden Idee schließt Albo sein Werk, nicht ohne der Kabbalah und ihrem Grundbuch, dem „Sohar,“ seinen Tribut der Verehrung dargebracht und schon allein hierdurch den tiefen Abstand gekennzeichnet zu haben, der jene Zeit von den Blüthetagen der jüdischen Religionsphilosophie trennte. Ist also sein Werk für die Geschichte der Philosophie nur von untergeordnetem Werth, so ist es dafür in der jüdischen Theologie eine vorragende Erscheinung und hat für die Geschichte der Polemik in ihrer damaligen Auffassung auch historisches Interesse. So ist von sachkundigen Forschern mit Recht hervorgehoben worden, daß z. B. die Argumente Albo's gegen einzelne christliche Dogmen wie gegen die Exegete der Kirchenväter oft nahezu wörtlich mit den Auseinandersetzungen Luther's über dieselben Fragen übereinstimmen.

Ein jüngerer, und wohl auch begabterer, Zeitgenosse Albo's war Josef ibn Schemtob, der Sohn jenes Schemtob, der ein Werk gegen die Philosophie und besonders gegen Maimuni geschrieben hatte. Josef war einer der fruchtbarsten und angesehensten Schriftsteller Spaniens; wenn sein Name und seine Werke nicht dieselbe Popularität erlangt haben, wie die anderer Zeitgenossen, so lag dies an der Art seines Schaffens, das ernster und gebiegener war. Josef hat, soweit bekannt, dreizehn Schriften hinterlassen, die die Philosophie, Theologie, Polemik und Exegete berühren. Sein philosophisches Hauptwerk — 1442 vollendet — führt den Titel „Kebod Elohim“ (die Ehre Gottes) und ist hauptsächlich der Versuch einer Ethik auf jüdischer Grundlage. Als letztes Ziel der Menschen gilt ihm nach jüdischer Lehre der Dienst Gottes, nach den Philosophen die speculative Erkenntniß. Er versucht nun eine Parallele zwischen den arabisch-aristotelischen Ideen

und den Lehren des Judenthums zu ziehen, aus welcher natürlich letzteres siegreich hervorgeht. Der Vergleich ist übrigens gründlicher durchgeführt als bei allen anderen Zeitgenossen und enthält viele Auszüge aus aristotelischen Schriften. Als das Resultat stellt sich ihm die Überzeugung dar, daß die aristotelischen Tugenden den Menschen, die jüdischen Gesetze und Vorschriften aber den Juden ausmachen. Darauf folgt der Versuch einer Abgrenzung zwischen den beiden Gebieten, der aber wenig Neues und Originelles bietet. Josef b. Schemtob hält im Gegensatz zu seinem Vater, wenn er sich auch ausdrücklich dagegen verwahrt, doch das Studium der philosophischen Wissenschaft für durchaus nöthig; nur möchte er wie einst Salomo b. Aderet dasselbe erst einem reifern Alter vorbehalten. Das Endziel seiner Untersuchungen gipfelt in dem Satz: Philosophie und Offenbarung seien in Form und Endzweck identisch und nur in der Methode von einander verschieden. Die aristotelische Philosophie freilich widerspricht seiner Ansicht nach dem Judenthum in erheblichen Punkten. Selbst Maimuni hat ihm das Endziel der jüdischen Lehre, das natürlich in der gewissenhaften Erfüllung der religiösen Vorschriften bestehe, nicht klar und deutlich genug ausgesprochen.

Dies hindert den freisinnigen Mann jedoch nicht, Aristoteles die gebührende Stellung unter „den Weisen der Völker“ anzuweisen, und Maimuni's „Moreh“ ebenso wie mehrere aristotelische Schriften und Erklärungen von Averroës durch große Commentare zu erläutern. Sein Commentar über die aristotelische Physik ist sogar das umfangreichste und weitläufigste, wohl aber auch das letzte Werk des fruchtbaren Autors, unter dessen Schriften noch eine besonders erwähnt zu werden verdient, weil sie wahrscheinlich die erste auf ihrem Gebiet ist. Sie führt den Titel „En Hakoreh“ (Auge d. h. Wegweiser des Predigers) und ist die erste wissenschaftliche Homiletik in hebräischer Sprache, die in methodologischer Weise die Grundlehren der Beredtsamkeit entwickelt und die Art, wie der Prediger die Geseze zu behandeln habe, durch Citate und Beispiele erörtert. Josef b. Schemtob, der auch am Hofe des Königs von Castilien in Ansehen stand, ja oft sogar in Gegenwart des Königs und der Großen über philosophische Gegenstände disputiren

durfte, ist mit Recht als ein „Repräsentant der vielseitigsten Gelehrsamkeit und philosophischen Bildung, welche allein zur Begründung des Judenthums verwendet wurden“, hingestellt worden. Auch sein Sohn Schemtob b. Josef kann gewissermaßen als Repräsentant dieser Zeitrichtung gelten. Er schrieb philosophische Abhandlungen über die Endursache der Schöpfung, über die erste Materie und deren Beziehungen zur Form — nach den Ansichten der alten Philosophen, namentlich des Aristoteles und seiner Erklärer; ferner verfaßte er Commentare zu mehreren aristotelischen Schriften und zum „Moreh“ Maimuni's und Predigten in der philosophischen Manier des Vaters, dem er auch sonst in der Art des Denkens folgt, ohne jedoch dessen Bedeutung zu erlangen. Es ist charakteristisch, daß die Familie der Schemtob in ihrem literarischen Schaffen genau das Verhältniß der jüdischen Wissenschaft zu Maimuni darstellt. Während Schemtob b. Schemtob den „Moreh“ angreift, sucht Josef ibn Schemtob, der Sohn, einen Ausgleich, vertheidigt Isak b. Schemtob, sein Bruder, den Meister gegen die Angriffe des eigenen Vaters, und Schemtob b. Schemtob, der Enkel, preist den „Moreh“ als den alleinigen Führer durch das Labyrinth der philosophischen Ideen.

Auch Abraham b. Schemtob Bibago aus Guesca, in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, gehört in den Kreis der gläubigen Religionsphilosophen dieser Epigonperiode. Er commentirte gleichfalls aristotelische Schriften u. zw. nach Averroës, den er für den tiefsinnigsten Ausleger des Aristoteles hält und gegen die Angriffe Levi's b. Gerson vertheidigt; sein noch unedirter Commentar zur Metaphysik des Aristoteles ist nach dem Urtheil von Sachkennern das Bedeutendste, was von Juden für diesen Zweig der aristotelischen Philosophie geleistet worden ist. Ferner schrieb er ein religionsphilosophisches Werk „Derech Emunah“ (der Weg des Glaubens), sowie eine Predigtammlung. Sein philosophisches Werk hat den Zweck, „die Vollkommenheit des jüdischen Glaubens und dessen Uebereinstimmung mit den Beweisen der Forscher darzuthun.“ Es ist in drei Abschnitte getheilt, von denen die beiden ersteren die philosophischen Voraussetzungen in herkömmlicher Weise behandeln, während der dritte die Darstellung

und Begründung des jüdischen Offenbarungsglaubens enthält. Für Bibago steht der Nutzen und die Wichtigkeit des positiven Glaubens so hoch, daß er selbst dessen Irrthümer bereitwillig mit in den Kauf nimmt, da derselbe nichtsdestoweniger den Menschen zur Glückseligkeit bringe, die Gotteserkenntniß erzeuge und fördere, und die Ueberzeugung vom Dasein eines ewigen Wesens, dem wir nachstreben sollen, ihm ähnlich zu werden, im Menschen befestige. Auch er bespricht die 13 Glaubensartikel Maimuni's, die er gegen verschiedene Einwendungen vertheidigt, während er die Ansichten des Levi b. Gerson widerlegt. Kein tiefer Forschergeist und kein durchdringender philosophischer Scharfsinn zeichnet die Schrift Bibago's aus, wohl aber eine milde, duldsame Gesinnung, die in jenen Kampfestagen immer seltener ward.

Ist die Forderung, daß die wahre Philosophie voraussetzungslos sei, berechtigt, so können alle Genannten — selbst Chisdai Crescas nicht ausgenommen — kaum als Philosophen gelten, da sie von einer bestimmten Voraussetzung ausgingen und dieser die Speculation anzupassen suchten. Je mehr dieses System aber Wurzel faßte, desto mehr wandelte sich die Religionsphilosophie zur religiösen Dogmatik oder gar zum philosophischen Midrasch, der wiederum nur als eine Vorstufe zur philosophischen Homiletik gelten konnte, die damals in hoher Blüthe stand. Die meisten in jener Zeit entstandenen philosophischen Werke stehen auf der Grenzscheide zwischen Ethik, Ergeese und Homiletik, so daß eine genaue Scheidung derselben nach den einzelnen Zweigen kaum möglich ist. Während aber in den Werken von Josef Albo, Josef ibn Schemtob, Abraham Bibago das rein dogmatische Element überwiegt, kommt in anderen Schriften berühmter Zeitgenossen mehr das ethische zur Geltung, so in dem Buch des aus der Provence stammenden Isak Nathan (1487): „Meamez Koach“ (die Stärkung der Kraft), das eine eingehende Schilderung aller Tugenden und Laster enthält, und deren Quellen, Aeußerungen und Ziele psychologisch verfolgt. Für die geschilderten Seelenzustände giebt der kundige Autor die biblischen und talmudischen Bezeichnungen, sowie zahlreiche Beispiele aus der Geschichte an. Derselbe Schriftsteller, den

wir bereits aus der polemischen Literatur kennen, hat noch eine andere bedeutende Schöpfung hinterlassen, die seine Zeit überdauerte, nämlich die erste hebräische Bibelconcordanz „Meir Nethib“ (der Erleuchter des Pfades) d. h. eine Gruppierung von Bibelversen in alphabetischer Ordnung unter die Schlagwörter nach Wurzeln und Stämmen. Obwohl nach dem Muster der lateinischen Bibelconcordanz des Franziskaners Arlotto de Prato (1290) gearbeitet, ist das Werk der Anlage wie der Ausführung nach doch originell und hat der Exegese späterer Jahrhunderte gute Dienste geleistet. Es ist aus einem naheliegenden polemischen Bedürfnis hervorgegangen, hat aber doch eine wissenschaftliche Tendenz und einen über jene Kämpfe hinausreichenden Werth. Isak Nathan war auch der erste jüdische Gelehrte, der sich der von Christen im dreizehnten Jahrhundert eingeführten Capiteleintheilung des Pentateuchs bediente, die allen neueren Bibelausgaben zu Grunde liegt.

Mit größerem Geschick noch als dieser vielseitige Gelehrte hat aber Isak b. Mose Arama aus Zamora das Gebiet der ethischen Bibeleregese angebaut. Sein homiletischer Bibelcommentar, der den Titel „Akedath Jizchak“ (der Bund Isak's) führt, hat eine große Popularität in jüdischen Kreisen erlangt. Er geht in seinen gemüthvollen und geistreichen, wenn auch zuweilen etwas gezwungenen Deutungen meist von der Philosophie aus; auch verfährt er nur selten die aristotelische Ethik heranzuziehen; nichtsdestoweniger polemisirt er aber doch gegen die aristotelische Philosophie an sich und ist ein Feind des Rationalismus, den er in einer kleinen Schrift „Chasuth kaschah“ (strenge Prophezeiung) in Form einer Vision heftig bekämpft. Diese Schrift, die die religiösen und sittlichen Zustände seiner Zeit lebhaft schildert, ist von culturhistorischem Interesse. Mehrere andere polemische und exegetische Schriften dieses Autors scheinen verloren gegangen zu sein. Eine interessante Erscheinung ist in jener Epoche des Rückgangs auch Saadja b. Maimun ibn Danan (1485), der nicht nur als Schrifterklärer, sondern auch als Dichter, sowie durch historische Studien in neuerer Zeit bekannt geworden ist. Er stellt die Poesie sehr hoch und hält die Dichter für „halbe Propheten“; ja er dichtet selbst kleine Liebeslieder und Epigramme, wie das folgende:

Die Harfe auf meinem Schooße,
Die Harfe auf ihrem Schooße,
So singt sie mich zu Tode!

Daneben schreibt er Rechtsgutachten, in denen auch historische Fragen berührt und erörtert werden, und giebt einen Ueberblick mit chronologischen Angaben über den Verlauf der jüdischen Geschichte wie über die Reihenfolge der Tradenten von Jehuda Hanassi bis auf Maimuni.

Rein homiletischen Charakters sind die Sammlungen von Vorträgen (Deraschoth), Predigten und Abhandlungen, vorwiegend nach älteren Mustern, von Joel ibn Schoeib aus Tudela, der auch Commentare zu den „Psalmen“, zu „Hiob“ und den „Klageliedern“ geschrieben, unter dem Titel „Oloth Sabbath“ (das Sabbatopfer), von Jsaak Aboab II, einem angesehenen Talmudlehrer, dessen Predigten und Supercommentare zu Raschi und Nachmani und talmudische Responen von den Zeitgenossen begierig gelesen wurden, von Josef b. Abraham Chajun, der die meisten Bücher der Bibel mit haggadischen Erläuterungen versehen, die Vorbild und Muster für einen ihn überragenden Nachfolger geworden, und von andern spanischen Predigern, in deren Vorträgen das philosophische Element immer noch eine ansehnliche Rolle spielt, wenn es auch nicht mehr das Element des reinen Denkens, sondern ein mit Dogmatik, Haggada und homiletischer Exegese versetztes Philosophiren ist. Den speculativen Ideen eines Maimuni, Levi b. Gerson, ja selbst eines Chisdai Crescas war die Zeit nicht mehr günstig. Je trüber sich die politischen Verhältnisse gestalteten, je mehr der Druck von Außen zunahm, je tiefer der sittliche Verfall auch im Innern der jüdischen Gemeinde um sich griff, desto entschiedener wandten sich die Gelehrten von jenen Denkern ab und der Religion wie ihren unbedingten Verfechtern zu, bei denen sie Trost und Rath und Vergessen suchten. Nicht einmal die talmudischen Studien wurden im fünfzehnten Jahrhundert mit solcher Emsigkeit betrieben, wie jene auf allgemeine Tröstungen und ideale Hoffnungen abzielende Exegese und diese in philosophischen Redensarten sich ergehende Homiletik.

Man muß das rasch durchwanderte Gebiet noch einmal zurück-

legen, um zu den letzten hervorragenden Vertretern dieser talmudischen Studien in Spanien zu gelangen, die im Zeitalter des Chisdai Crescas lebten, und deren Autorität über Spanien hinaus fast alle Länder der Diaspora umfaßte. Es gilt dies vor Allem von Isak b. Scheschet (1374) — Ribasch abgefürzt — aus Barcelona, einem Schüler des Nissim b. Ruben, einem Freund und Studien-genossen des obengenannten Philosophen. Isak b. Scheschet wandelte in den Traditionen des Salomo b. Uderet; er kämpfte mit Mannesmuth gegen die Ausschreitungen der Kabbalah, aber mit demselben Eifer gegen die Ideen der Philosophie. Er scheute sich ebensowenig, Maimuni und Levi b. Gerson wie Nachmani anzugreifen. In seiner Zeit war er die erste talmudische Autorität, deren Entscheidungen sich alle willig fügten. Seine Rechtsgutachten sind eine historisch und sachlich wichtige Quelle der Belehrung für jene Zeitverhältnisse. Die streng religiöse Richtung, die Isak b. Scheschet einschlug, war aber doch von der der deutschen Talmudisten wesentlich verschieden. Die philosophische Bildung war dem Spanier nicht ganz fremd, und seine Verurtheilung derselben war keine fanatische, sondern eine aus ernster, aber milder, frommer Gesinnung hervorgehende. Charakteristisch für das Streben des Mannes ist sein Auftreten gegen einen Genossen, Chajjim Galipapa in Guesca, — den Verfasser des handschriftlich vorhandenen Werks „Emek Refaim“ (Thal der Giganten), in dem er die spanischen Judenverfolgungen schildert, und mehrerer Commentare, — weil derselbe einige Erleichterungen, die nicht ganz mit den herkömmlichen Anschauungen übereinstimmten, in seiner Gemeinde einzuführen wagte. Chajjim war aber allerdings ein viel gefährlicherer Neuerer, als Isak ahnen mochte. Er wollte jede Concession machen, die nur irgendwie mit dem Gesetz in Einklang zu bringen wäre, und berief sich bei diesem Streben, mit dem er in jener Zeit natürlich nicht durchdringen konnte, auf die bedeutendsten talmudischen Autoritäten. Seine kühnen Gedanken über den zweiten Jesaja, über den Messiasglauben u. s. w. entwickelte er in einer Schrift „Iggereth Hageulah“ (Send schreiben über die Erlösung) allerdings nur in schüchternen Andeutungen. Isak b. Scheschet weist ihn dafür in ernster, aber milder Weise zurecht, indem er

„den Greis, der sich Wissen erworben“, in die Bahnen des Glaubens zurückzuführen sucht.

In der darauffolgenden Generation war Simon b. Zemaeh Duran die angesehenste talmudische Autorität, der schon bei Lebzeiten des Isak b. Schechet als dessen Gegner sich hervorthat, und der dann später sein Nachfolger im Rabbinat zu Algier wurde, wohin beide vor den spanischen Verfolgungen geflohen waren. In Spanien waren die talmudischen Studien zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts durch Isak b. Jakob Campanton (1463) vertreten, der ein hohes Alter erreichte, aber nur eine methodologische Schrift als Vorschule zum Studium der Halacha „Darke Hatalmud“ (die Wege des Talmuds) hinterlassen hat, die nicht gerade von hoher Begabung oder tiefer Erfassung des Stoffes zeigt. Mehrere seiner Schüler haben gleichfalls auf talmudischem Gebiet schriftstellerische Leistungen hinterlassen, welche die des Meisters nicht übertreffen. An methodischer Anordnung ist die eines Nachfolgers, des Josua b. Josef Halevi aus Toledo (1467) unter dem Titel „Halichoth Olam“ (die Wege der Welt), der Schrift Campanton's überlegen. Dieselbe behandelt die Disputationen der Mishna und die discussiven Formeln der Gemara mit übersichtlicher Klarheit. Wegen ihrer Brauchbarkeit wurde die Schrift später oft ins Lateinische übersetzt und bildete so die Quelle, aus der christliche Theologen ihre Kenntniß von talmudischen Dingen zu schöpfen pflegten.

In allen diesen methodologischen und erklärenden Arbeiten giebt sich aber mehr oder minder der Verfall der Wissenschaft zu erkennen. Selbst noch auf dieser Stufe des Verfalls unterscheiden sich jedoch Commentare und Compendien der Spanier durch wissenschaftliche Anordnung und logischen Gedankengang von den ähnlichen Arbeiten deutscher Autoren, die wir bereits vorgeführt, und der aus Deutschland nach Italien ausgewanderten Lehrer, die dort das Talmudstudium nach ihrer Weise zur Einführung brachten. Von diesen war Josef b. Salomo Kolon (1480) in Mantua, ein geborner Franzose, aber auf deutschen Talmudschulen herangebildet, im fünfzehnten Jahrhundert der gelehrteste. Er stand mit der ganzen jüdischen Gelehrtenwelt in lebhaftem Briefwechsel. Die

Sammlung seiner Gutachten ist ein Zeugniß „kräftigen Selbstbewußtseins und einer festen Gesinnung, wirksam ganz vorzüglich in Betreff der damals neuentstandenen Gemeinden.“ In heftigen Streit gerieth Kolon mit den freieren Vertretern der Wissenschaft in Italien und mit den türkischen Rabbinen. Ja, die Correspondenz mit einem der Letzteren nahm solche Dimensionen an, daß man sich später zur Ehre Beider geachtet hat, dieselbe vollständig dem Druck zu übergeben.

Auch sein Zeitgenosse Jakob b. Juda Landau (1500) in Pavia, war gleichfalls deutscher Abstammung und verbreitete in Italien das deutsche Talmudstudium mit Erfolg. Ein kurzes Compendium über das gesammte rabbinische Gesetz, das derselbe für einen Schüler angefertigt hatte, führt den Titel: „Agur“ (Sammlung) und wurde später viel angeführt, aber auch hart bekämpft. Landau hält sich wesentlich an Juda b. Mischer und dessen Turim, sowie an die Responsen des Jakob Mölln. Seinem Werk hat er den Text der Turim zu Grunde gelegt, den er durch die Ansichten und Entscheidungen Späterer, sowie durch wichtige Einzelheiten aus den ihm bekannten Riten von Deutschland, Frankreich und Italien ergänzt. Auch sonst hat er sich um das hebräische Schriftthum verdient gemacht und ist der Ahnherr einer in der jüdischen Gelehrtengeschichte angesehenen Familie geworden.

Das geistige Schaffen aller dieser Männer bewegte sich natürlich nur im engen Kreis des Talmudstudiums, aus dem herauszutreten damals fast wie eine Fahnenflucht erschien. Und in der That war auch jeder Austritt aus diesem Kreis meistens mit einer Fahnenflucht verbunden. Ueberaus trostlos und zerfahren erscheinen uns die jüdischen Verhältnisse jener Zeit, wenn wir sie in dem Sittenspiegel „Iggereth Musar“ betrachten, den ihnen ein Zeitgenosse Salomo Alami vorhielt. Wie die Stimme des warnenden Propheten erklingt sein Wort, das den Reichen den Luxus, den Hochmuth und die Herrschsucht, Allen aber Nachahmung fremder Sitten, Vernachlässigung der religiösen Gesetze, Mangel an Demuth und Gemeingeist vorwirft, und auch die Prediger und Schriftsteller nicht verschont, die der Mode huldigen und nicht mehr als Halbwisser seien. „Möge es uns nicht ergehen,

wie jenen Philosophen in Catalonien,“ so heißt es am Schluß dieser kühnen Sittenschilderung, „die am Tage der Prüfung von Unwissenden, von Knaben und Frauen in der Glaubensstreue beschämt wurden. Aber mich hält das verheißene Wort aufrecht; so groß ist die Macht jener Verheißung, so reich die Quelle, der unsere Hoffnungen entströmen, daß ich nicht verzweifle an der schönen Zukunft Israels, das seine Fehler erkennen und dem verziehen werden wird!“

Natürlich sah auch Mami in der Philosophie die Gründe alles Unheils und warnte vor der Beschäftigung mit ihr in eindringlichen Worten. Es hätte allerdings solcher Mahnungen bei diesem Geschlecht kaum mehr bedurft, denn die Philosophie wie die Wissenschaft waren ihm nun vollständig abhanden gekommen und nicht einmal die Ideen der Früheren fanden noch Verständnis und Interesse in dieser Zeit. Ein einziger Mann war in dieser Generation, die den Tag des Sturmes erleben sollte, der über das Mittelmaß der Alltäglichkeit hinausreichte, und den kommenden Generationen wohl als ein Vorbild erscheinen mochte, an dem sie sich aufrichten und dem sie nachstreben konnten; es war dies Isak b. Juda Abravanel „aus dem Stamme Sfar's von Betlehem, aus dem königlichen Hause Davids,“ wie er selbst schrieb (1437 — 1508), der die Reihe jüdischer Gelehrten und Staatsmänner in Spanien, ja die ganze jüdisch-spanische Periode würdig beschließt.

Abravanel, bekanntlich der Minister und Vertraute zweier Könige, war nicht etwa ein literarischer Dilettant, den seine angesehene Stellung förderte, sondern ein großer Gelehrter und Schriftsteller. Ihn zeichnete bei strenger Gläubigkeit eine gewisse Denkfreiheit, das Erbe der spanischen Blüthepisode, und eine Weltkenntniß aus, die allen Früheren gefehlt hatte, und die als ein neues Element in den Kreis der jüdischen Literatur eintrat. Nichtsdestoweniger war auch ihm oft Unduldsamkeit gegen die Ideen früherer Forscher vorzuwerfen, die er heftig bekämpfte, ohne daß er sich gescheut hätte, dieselben in einer selbst über die Grenzen des im Mittelalter Gestatteten hinausgehenden Weise zu benutzen. Sei es, daß auf den Wanderungen seines un-

stäten Lebens und in dem beständigen Wechsel des Schicksals, wo er oft auf sein Gedächtniß allein angewiesen war, die Gedanken Anderer mit den eigenen sich amalgamirten, sei es, daß er die Gabe des Anempfindens bis auf die wörtliche Benutzung fremder Meinungen ausdehnte, genug der Vorwurf ist Abravanel nicht erspart worden, daß er, der in der jüdischen und nichtjüdischen Literatur zu Hause war, der alte Philosophen, Scholastiker und christliche Bibelerklärer oft anführte, ältere Zeitgenossen, insbesondere Abraham Bibago, auf der einen Seite bekämpfte, auf der andern über Gebühr und ohne Nennung des Namens benutzte. Und doch war Abravanel ein nicht gewöhnlicher Denker, ein Bibelforscher von Scharfsinn und Gedankenreichthum, der die religiöse Dogmatik wie die Schrifterklärung mit werthvollen Beiträgen bereichert hat.

Seine ältesten Arbeiten schon bewegen sich auf diesen beiden Gebieten. Es sind zwei kleinere Schriften, von denen die eine „Zurath Hajesodot“ die „ursprüngliche Form der Elemente“ behandelt und gewissermaßen als eine philosophische Dissertation anzusehen ist, während man die andere „Atereth Sekenim“ (die Krone des Alters) als sein philosophisch-exegetisches Programm betrachten darf. An einen biblischen Vers in Exodus: „Siehe, ich sende einen Engel vor dir her“ knüpft er in 25 Abschnitten eine Besprechung der wichtigsten Glaubensfragen und dogmatischen Erläuterungen, die eine große Belesenheit in den Schriften griechischer, arabischer und jüdischer Philosophen verräth.

Erst nachdem Abravanel aus dem Staatsdienst getreten, begann die wichtigste Periode seines literarischen Schaffens, die seiner exegetischen Arbeiten. Schon in der Heimath hatte er den Commentar zu Deuteronomium vollendet. In Spanien schrieb er — in unfreiwilliger Muße — die Erklärungen zu den historischen Büchern der Bibel nach Vorträgen oft in wenigen Tagen nieder. Den Commentar zu „Josua“, „Richter“ und „Samuel“ beendete er in einem halben Jahr. Den größten Theil seiner dogmatischen und exegetischen Arbeiten schrieb er aber im Exil und zwar in Italien. Aber alle diese Schriften tragen nur wenige Spuren dieser flüchtigen Lebensweise an sich. Sie sind vielmehr mit einer solchen Gewissenhaftigkeit und behaglichen Breite ausgearbeitet,

daß man die schöpferische Kraft des Mannes, der sie unter solchen herben Schicksalsschlägen geschaffen, anerkennen muß. Und diese Anerkennung haben seine Schriften auch gefunden, in jüdischen sowohl wie in christlichen Kreisen, im Volk wie bei den Gelehrten. Die Eigenthümlichkeiten, die die Eregese Abravanel's aufweist, waren in der That so hervorstechende, daß sie bei dem Stande der biblischen Schriftauslegung in jener Zeit unwillkürlich ins Auge fallen mußten. Eine neue Epoche der biblischen Eregese beginnt wiederum mit Abravanel, der sich von den rationalistischen Auslegungen der Philosophen wie von den mystischen Deutungen der Kabbalisten gleich fern hält und jenen Mittelweg der grammatisch-historischen Schrifterklärung einschlägt, den einst die nordfranzösische Schule gebahnt und den die spanische Schule — Kimchi Levi b. Gerson u. A. — geebnet hat. Die Entwicklung des natürlichen Schriftsinnes ist der Zielpunkt dieses Weges.

Als ein neues Element, das Abravanel in diese Wissenschaft hineingetragen, ist bereits seine Welt- und Menschenkenntniß bezeichnet worden, die ihn in hohem Grade befähigte, den historischen Gängen des Alterthums mit staatsmännischer Erfahrung nachzugehen und ein tieferes Verständniß jener geschichtlichen Epochen und Episoden zu erschließen, die weltabgeschiedene Forscher nimmer aus ihrer stillen Klausur zu ergründen vermochten. Seine Kenntniß der nichtjüdischen Eregeten — er citirt Hieronymus und Augustin so gut wie Nikolaus de Lyra und sogar Paulus de Burgos — führte ihn endlich auch zu wissenschaftlicher Behandlung der biblischen Schriften. Ohne die Werke Tanchum's zu kennen, erfaßte er die Nothwendigkeit, den einzelnen Büchern der Bibel gewisse allgemeine Erörterungen über das Wesen derselben, die Abfassungszeit u. s. w. voranzuschicken, die als wichtige Beiträge zur sogenannten Einleitungs-Wissenschaft angesehen werden dürfen und auch wohl angesehen worden sind; denn mehr als dreißig christliche Theologen beschäftigten sich später mit Abravanel's eregetischen Schriften, übersezen, excerpiren und verbreiten seine wichtigsten Ansichten. Er selbst ist, wie bereits bemerkt, von einer ungewöhnlichen Toleranz gegen die Meinungen der nichtjüdischen Schriftsteller, während er seine jüdischen Vorgänger, Männer wie Alba-

lag, Palquera, Levi b. Gerson, Narboni, Prophiat Duran, Caspi, Zarza, Bibago u. A. als Ketzer und Irreligionen anseindet.

Mit Ausnahme einiger Theile der Hagiographen hat Abravanel sämtliche Bücher der Bibel mit Commentaren versehen. Die Sprache derselben ist leicht und klar, ja sogar elegant. Der Geist, der über ihnen weht, ist der eines gebildeten und kenntnißreichen Schriftstellers. Seinem Scharfsinn entgeht kaum eine der zahllosen Schwierigkeiten in der Behandlung der biblischen Schriften. Er wirft daher auch zahlreiche Fragen zu Beginn jedes Abschnitts auf, die er aber auch dann sofort selbst beantwortet. Freilich diese Antworten überraschen eher, als daß sie zu befriedigen und die Zweifel wirklich zu lösen vermöchten, aber das Ziel, das er sich gesteckt und das seinen religiösen Anschauungen genau entspricht, gestattet keine ferneren Zweifel. Und für den gläubigen Sinn liegt in der Art, wie Abravanel die Ideen der Schrift auseinandersetzt und aufhellt, allerdings ein Gefühl des Behagens und der Befestigung in liebgewordenen Ueberzeugungen.

Diesen Ueberzeugungen redet Abravanel natürlich auch in seinen andern, vorzugsweise religionsphilosophischen Schriften und Untersuchungen das Wort. Sie füllen die dritte Periode seiner literarischen Thätigkeit aus und stehen im Allgemeinen den exegetischen Werken an Bedeutung nach. Die ermüdende Breite und Weiterschweifigkeit, die schon in jenen oft hervortritt, wird hier, mit der Redseligkeit des Alters vereint, zuweilen unleidlich. Und die hochfahrende Art, mit der auch dort schon Abravanel seine Vorgänger abzuthun versucht hat, wird hier zu einer fanatischen Exklusivität, die keine andere als die eigene Meinung gelten lassen möchte. Der Einfluß der traurigen Schicksale seines Stammes und seiner Familie, der Verlust des Vaterlandes wirken mit, um den Geist, der diese Schriften erfüllt, zu trüben und jene frische Kraft zu beugen, die einst in heller Schaffensfreudigkeit die Erklärungen zur Bibel schuf. Der philosophische Gehalt dieser Schriften ist ein geringer. Abravanel beschließt die lange Reihe der jüdischen Aristoteliker. Aber seine Zugehörigkeit zur peripatetischen Lehre ist keineswegs eine unbedingte; sein Herz ist bei den gläubigen Religionsphilosophen und nur die Pietät gegen die Altvordern

hindert ihn daran, sich offen gegen die aristotelisch-arabische Schule aufzulehnen und zu den Ideen der Neueren zu bekennen. Daneben ist er ein genauer Kenner und Verehrer der christlichen Scholastik, die damals in jüdischen Kreisen weitere Verbreitung fand.

Namentlich war es Thomas v. Aquino, der nichts weniger als judenfreundliche *doctor angelicus*, dessen Schriften von Juden übersetzt und studiert wurden; ein neuer Beweis dafür, daß die jüdische Literatur fast nie, auch in den trübsten Tagen nicht, eine ausschließlich particularistische Färbung hatte. Was die jüdischen Gelehrten aber besonders zu diesem Scholastiker zog, mag in der That sowohl die formale Seite seiner Philosophie, die in einem schulgerechten syllogistischen Raisonniren bestand, als auch der allgemeine Inhalt derselben gewesen sein, „der aus der Kistkammer der Dialectik Waffen zur Vertheidigung der positiven Glaubenslehren holte und die Philosophie bloß als eine Vorschule der höhern Theologie betrachtete.“ Vielleicht auch ahnten sie in den Werken der beiden größten Scholastiker den Geist Avicbron's, der diese inspirirt hatte, und der ja doch dem jüdischen Geist nie ganz fremd blieb. Genug, es vollzieht sich in dem Zeitalter Abravanel's die seltsame Ideenwanderung, daß die Anschauungen Salomo Gabirol's auf dem Wege durch die christliche Scholastik wieder ihren Einzug in die jüdische Religionsphilosophie halten. Wie früher aus dem Arabischen, so übersetzten Juden nun mit Eifer aus dem Lateinischen ins Hebräische und zum Theil auch in die Sprachen der Länder, in denen man sie duldet. Ali b. Josef Habbillo erlernte eigens zu diesem Zweck die lateinische Sprache, und übersetzte die „*Quaestiones disputatae de anima*,“ sowie wahrscheinlich noch mehrere andere Abhandlungen des Thomas v. Aquino mit großer Sachkenntniß in's Hebräische. Lange vorher hatte schon Juda Romano, der bekannte Uebersetzer, einige der wichtigsten Werke des berühmten Scholastikers übertragen. Zu gleicher Zeit mit Habbillo lebte wohl auch Abraham ibn Nahmias, (1490) der Thomas v. Aquino's Commentar zur aristotelischen Metaphysik übersetzte, und in der Vorrede zu diesem Werk ihn „den großen Philosophen, das Haupt der Scholastiker“ nennt, „der nie den rechten Weg verließ, dessen Fuß nie strauchelte, dessen Schriften

vollkommen sind.“ Außer Thomas wurden aber auch die wichtigsten Werke von Albertus Magnus, Wilhelm v. Decam, Scotus Erigena, und selbst die Schriften minder bekannter Scholastiker der nominalistischen Richtung, wie Marsilius ab Inghen u. A. — dieser speciell von Abraham b. Jsaak Schalom — von den genannten und anderen jüdischen Gelehrten in's Hebräische übertragen. Ein religionsphilosophisches Werk des letztern Autors „Neweh Schalom“ (die Hütte des Friedens) gehört derselben vermittelnden Richtung an. Seine Art, zu philosophiren, unterscheidet sich wenig von der der Zeitgenossen; er behandelt theologische und kabbalistische Fragen über die Zeitlichkeit der Welt, über Prophetie und Unsterblichkeit in der denkgläubigen Weise der Scholastik und ordnet alles menschliche Denken der theologischen Wahrheit unter. Auch Baruch b. Jsaak ibn Jaisch, der den größten Theil der Metaphysik des Aristoteles und verschiedene Schriften der Scholastiker aus dem Lateinischen übersezte, ist hier zu erwähnen. Das Motiv zu diesen Uebersetzungen aus dem Lateinischen, die damals die Uebertragungen aus dem Arabischen zu verdrängen begannen, giebt der Letztere in der Einleitung zu seiner Uebertragung folgendermaßen an: „Das Ziel und höchste Gut jedes Menschen sei die Weisheit, die Metaphysik des Aristoteles sei das vollkommenste und berühmteste Werk darüber. Darum habe er dieses wichtige Buch aus dem Lateinischen in's Hebräische übersezt; denn die Uebersetzung, die wir aus dem Arabischen besitzen, habe mit den Worten auch den Sinn verdreht, so daß das Buch ein anderes geworden sei.“ Als ihr Ziel stellen diese Uebersetzer hin: Treue Uebertragung, ohne Zusatz und Weglassung. Ihnen reiht sich wohl auch der Grieche Josef Kilti an, der eine Logik auf aristotelischer Grundlage etwa zur selben Zeit verfaßt und an den Uebertragungen in's Hebräische sich vielfach betheiligt hat.

Auch Abravanel, um wieder zu ihm zurückzukehren, betheiligte sich an diesen Arbeiten. Er übersezte die Abhandlung „de spiritualibus creaturis“ des Thomas v. Aquino aus dem Lateinischen ins Hebräische und widerlegte eine andere Schrift desselben Scholastikers, „de creatione“, in einem seiner theologischen Werke. Mit großer Ehrerbietung spricht er dort von

„dem größten unter den christlichen Gelehrten,“ der „in Gott, bei dem Intelligenz, Wollen und Handeln Eins sei, einen Urwillen setzte, welcher unabhängig von der Zeit, die Welt geschaffen habe,“ ein Lehrsatz, den Thomas aber nicht aus Alghazzali, sondern aus dem „Lebensquell“ des Salomo Gabirol geschöpft hat.

Daneben beschäftigte sich Abravanel mit den verschiedenartigsten Untersuchungen und Arbeiten, denen aber doch ein gewisser ursächlicher Zusammenhang und eine einheitliche Gedankenrichtung nicht abgesprochen werden kann. Er schrieb Commentare zur Haggada des Passahfestes, zu den „Sprüchen der Väter“, zu Maimuni's „Moreh“, an dessen Vollendung ihn nur der Tod verhinderte. Von seinen religionsphilosophischen Arbeiten sind außerdem zu nennen ein Werk über die Glaubenslehren des Judenthums, „Rosch Emunah“ (der Gipfel des Glaubens), im Wesentlichen gegen Maimuni, Crescas und Albo, ja überhaupt gegen die Aufstellung von Glaubensartikeln, da das ganze Gesetz des Judenthums gleich verbindlich sei, „Mifaloth Elohim“ (die Wunder Gottes), philosophisch-dogmatische Abhandlungen über die Schöpfung, mit Bezug auf die obenerwähnten Ideen der Scholastik, mehrere Schriften über die Messiaslehre, über Auferstehung, Lohn und Strafe, „Maschmiah Jeschuah“ (die Botschaft des Heils), sowie „Jeschuoth Meschichoh“ (die Hülfe seines Gesalbten), in denen er den leidenden und verzweifelnden Glaubensbrüdern die Hoffnungen des Messiasreichs und die Tröstungen der Schrift und Haggada vorführt, um sie im Spiegel vergangener Ereignisse eine glückliche Zukunft schauen zu lassen. Wie so Viele vor ihm, verfiel auch Abravanel in den Irrthum, das Jahr der Erlösung zu bestimmen. Aber sein klarer Geist, seine milde, selbst durch Leiden nicht getrübe Gesinnung, siegten am Ende doch über jede Verirrung, und in seinen letzten Schriften noch giebt er der Hoffnung auf das Messiasreich begeisterten Ausdruck, als auf die Zeit, da die Erkenntniß des einzigen Gottes und die Herrschaft des Rechts, der Eintracht und Sittlichkeit unter allen Menschen verbreitet sein werde. Das Menschengeschlecht, so sagt er, der von Land zu Land gehegte Dulder, ist Gottes Eigenthum; es ist daher Gottes Absicht, daß dasselbe zur Vollkommenheit gelange!

Solche Gedanken und Anschauungen, in einer Zeit ausgesprochen, da das lang drohende Verhängniß mit entsetzlicher Wucht über den Stamm Juda hereingebrochen war, lassen den Denker der jüdisch-spanischen Cultur erkennen, deren Strahlen noch einmal und zwar zum letzten Male in Isak Abravanel zu einem Lichtbilde sich vereinigen.

Mit einem schauerlichen Finale klingt diese große Culturperiode aus. Am 2. August 1492, an demselben 9. Ab, der von den Juden als der Trauer-Tag des Verlustes ihrer ersten Heimat bezeichnet wird, verließen dreimalhunderttausend Juden Spanien, das ihnen eine zweite Heimat geworden war, und zogen mit Weib und Kind, mit ihren großen Erinnerungen und den erhabenen Traditionen ihrer geistigen Blütheperiode in die ungewisse Ferne.

Renaissance und Humanismus.

Unter den Bewegungen und Wandelungen des allgemeinen Culturlebens sind diejenigen zweifellos die interessantesten und bedeutungsvollsten, welche das Mittelalter zu Grabe tragen und die neue Zeit für die Menschheit gebären: die Renaissance und der Humanismus. Aus der klösterlichen Enge religiöser Anschauungen führt die Renaissance die europäische Menschheit in Kunst, Wissenschaft und Leben wieder zum Alterthum zurück; da, wo jene ihre größte Machtfülle besitzt, in Italien, erschüttert sie zuerst die Gewalt der Kirche; sie lehrt die Menschen, in einem freien, heitern und schönen Leben hier auf Erden das zu finden, was sie auf Anweisung der Kirche fern im Himmel gesucht hatten: sie erweckt das classische Alterthum aus seinem Grabe wieder zu neuerjüngtem Leben. Und mit dem erwachenden Bewußtsein der Culturmenschheit, mit dem keimenden Gefühl von Freiheit und Gerechtigkeit beginnt der Humanismus die Bildung derselben zu sittlicher Selbstliebe und die vollkommene Entfaltung aller äußeren Fähigkeiten und Fertigkeiten in der menschlichen Individualität.

Große und weittragende Zeitereignisse fördern die Arbeit beider Bewegungen. Die Entdeckung Amerikas erweitert den Gesichtskreis des europäischen Lebens, die Erfindungen und Entdeckun-

gen des Jahrhunderts führen eine neue Weltanschauung herauf. Das Schießpulver zerstört die alten Ritterburgen und mit diesen die Zwingherrschaft des Feudalismus, die Buchdruckerkunst beflügelt den Gedanken und das Wort und stellt beide in den Dienst der ganzen Menschheit, die Begründung des Sonnensystemes durch Copernicus eröffnet eine neue Aera der Naturanschauung, welche umgestaltend wirkt auf die wissenschaftlichen Kenntnisse und religiösen Anschauungen der Zeit. Und endlich bewirkt die Reformation die Förderung des religiösen Lebens, die Erhebung zu höheren, idealen Zielen.

Sollte das Judenthum allen diesen Bewegungen und Errungenschaften gänzlich fern gestanden haben? Dasselbe Judenthum, welches fast an allen geistigen Wandelungen der Menschheit Antheil genommen und vermittelnd oder ergänzend in so bedeutsamen Epochen des Culturlebens eingetreten ist? Gewiß nicht. Allerdings äußern sich aus verschiedenen Gründen die Wirkungen der Renaissance, des Humanismus und der Reformation nicht so unmittelbar im jüdischen Leben und demgemäß in der jüdischen Literatur als frühere geistige Strömungen. Aber das Wehen des freien Geistes, der durch die Menschheit zieht, wird auch hier verspürt und ein Strahl fällt auch von der Geistesarbeit des Jahrhunderts in die Hütten Israels, so stark, daß er die Geister erleuchtet und ihnen den Weg weist, den die Menschheit fortan zu wandeln habe. Das jüdische Mittelalter ist freilich noch lange nicht zu Ende. Politisch ist es noch in üppigster Blüthe, da allwärts schon die Sonne einer neuen Zeit aufgegangen; geistig hat es eben erst begonnen und geht rasch zu Ende, da die weltgeschichtlichen Umgestaltungen bildend und klärend auch auf die jüdische Gemeinde zu wirken anfangen. Der Einfluß, den die neue Ordnung der Dinge auf die Schicksale der jüdischen Literatur ausgeübt hat, ist aber doch ein so mächtiger und weitgreifender, daß weder die Fortentwicklung dieser Literatur selbst noch auch die Wandelungen, die sie in dieser zweiten Hälfte der Epigonenperiode erlebt, verständlich wären, ohne daß man jene Ereignisse zu Rathe zöge. Führt doch die Wiedergeburt des classischen Alterthums auch die beiden wichtigsten Völker des Alterthums der Menschheit wieder vor die Augen, Hellenen und Juden — zum dritten Mal

in Kampf und Verbindung die Schicksale der menschlichen Cultur bestimmend! Und mußten doch die Gelehrten, wie von den Neugriechen die Schätze des alten Hellenismus, so auch von den Juden die Pforten des biblischen Alterthums sich erschließen lassen! Dieser Uebergang jüdischer Gelehrsamkeit zu den Christen, diese Bedeutung der Juden als Factor des geistigen Lebens ist von einschneidender Wirkung auf die ganze literarische Entwicklung des jüdischen Schriftthums geworden. Und endlich hat die Menschheit aus dem Jungbrunnen des Humanismus jene Toleranz und Liebe geschöpft, die, mochte sie auch später oft vergessen und verrathen werden, schließlich doch siegreich durch Nebel und Wolkengrau gedrungen und die Welt sich erobert hat.

So zeigt sich in den Geschicken des jüdischen Stammes und in seinem geistigen Schaffen in Wahrheit eine vergeblich bezweifelte und bekämpfte Macht, welche allen Unterdrückungen und Verfolgungen entgeht und immer wächst, immer neue Kräfte in den Dienst der Idee stellt, wenn die alten versagen, und immer neue Bahnen weist, wenn die früheren ausgetreten sind. Einen Tag nach der Vertreibung der Juden aus Spanien lichtet Christoph Columbus die Anker, um Amerika zu entdecken und der Welt eine neue Stätte der Freiheit zu erschließen. Und wenige Jahre vor ihrer Vertreibung beginnen die ersten jüdischen Druckereien in Spanien ihre Arbeit und in ihren Werken liegt der gleiche Trost, den einst der greise Rabbi vor dem mächtigen Imperator in der Bitte findet, in Jabneh eine Schule gründen zu dürfen, der Trost, daß nach einem sinnigen Haggadawort „der Herr die Heilung der Plage stets vorausschicke“ und daß die Idee unzerstörbar sei, mag auch immer das Gefäß vernichtet werden, das sie so lange still geborgen.

Diese Idee trugen nun auch die spanischen Gelehrten in alle Länder der bewohnten Erde, nach Nordafrika, der Türkei, Palästina, Italien, Holland. Mit dem alten spanischen Stolz sonderten sie sich auch in ihren neuen Niederlassungen von den anderen Glaubensbrüdern ab und gründeten sefaradische Gemeinden. Nichtsdestoweniger befruchteten die Bildungskeime, die von diesen Gemeinden ausgestreut wurden, das jüdische Schriftthum, in welchem neben einer größern Sprachverschiedenheit nun auch ein erweiterter

Stoffkreis sich bildet. Neben der humanistischen und ästhetischen Bildung Italiens wirken eine Zeit lang noch die Strömungen der aristotelisch-arabischen Philosophie nach und zugleich bildet sich die neuplatonische Mystik ein neues Gebiet. Poesie und Philosophie, Grammatik, Exegese und Alterthumskunde, ja sogar Geschichte und Geographie, vor allem aber der Talmud und die Halacha werden eifrig betrieben. Da aber kein neues Moment hinzutritt, welches tiefgreifende Veränderungen in dem Wesen der Literatur selbst hervorbrächte und dieselbe inhaltlich von der der vorhergegangenen Epoche unterschiede, so kann von diesen Jahrhunderten des Humanismus und der Renaissance kaum eine neue Periode der jüdischen Literatur datirt werden. Das Wesen der Epigonen beherrscht auch diese zweite Hälfte der Periode und kein befreiender Geist tritt in ihr auf, der der Literatur neue Bahnen wies und dessen Genie groß genug wäre, um sie selbst in diese Bahnen zu lenken.

Auf die innere Entwicklung der jüdischen Literatur hat natürlich vor Allem die Erfindung des Buchdrucks den größten Einfluß. In der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts entstanden, wurde diese Kunst von den spanischen Juden noch in ihrer Heimat betrieben. In Lleria und Jria, in Lissabon, Guadalaxara und anderen Städten Spaniens bestanden und blühten schon größere jüdische Druckereien vor der Vertreibung im Jahre 1492. Zu gleicher Zeit wurde die Typographie in Italien schwunghaft betrieben und ein Bücherenthusiasmus giebt sich kund, der hinter dem der italienischen Humanisten nicht zurücksteht. Schon im Jahre 1475 entstanden jüdische Druckereien zu Reggio, Piava di Sacco, Brescia, Bologna, Ferrara, Mantua, Neapel, besonders aber in Soncino durch die Familie der Soncinaten, deren Ahnherr gegen Capistran gekämpft, und deren würdiger Vertreter Gerson Soncino zur Verbreitung der Bildung durch Anlage vieler Druckereien beigetragen hat. Aus seinen Werkstätten gingen nicht nur hebräische, sondern auch die hervorragendsten griechischen und sogar italienische Werke hervor. Ja, die schönsten Ausgaben Petrarca's sind ihm, der in der christlichen Welt unter dem Namen Hieronymus Soncino berühmt war, zu danken. Die erste hebräische Druckerei außerhalb Italiens entstand in Prag im Jahre 1513

durch die bekannte Druckerfamilie der Gersoniden, die dann auch in Vels und in Augsburg Druckereien errichteten. Auch in der Türkei bestanden große Pressen, die meist talmudische und kabbalistische Werke in die Welt schickten.

An dem Aufschwung der jungen Renaissance nahm die erste Generation der Spanischen Exulanten freilich noch keinen Antheil, trotzdem auch sie schon an italienischen Vorbildern sich hätte aufrichten können. Der dumpfe Schmerz um das verlorene Vaterland, an dem sie mit allen Fasern des Herzens gehängt hatten, zieht durch alle ihre Schriften, die nur noch wie schwache Nachklänge einer großen literarischen Blütheperiode erscheinen. Der neue Geist der Zeit und des Landes, in dem sie gastliche Heimstätte gefunden, war ihnen noch fremd. Selbst ein so erleuchteter Geist wie Abravanel hatte kein Verständniß für die neuen Verhältnisse. Von Venedig aus, wo er nach langen Irrfahrten endlich ein Asyl fand, schrieb er an einen Jünger, Saul Kohen Aschkenasi, dem er auch ein Verzeichniß seiner Werke einsendet, auf dessen Frage nach einer Abhandlung des Averroës: „Ueber die Möglichkeit der Verbindung mit der wirksamen Allvernunft,“ er könne die Antwort jetzt nicht geben, da in diesem Lande nicht die Möglichkeit der Vernunft noch der Zusammenhang mit derselben vorhanden sei! Erst der folgenden Generation ging dieser Zusammenhang und mit ihm das Verständniß für die Bestrebungen der freien Geister Italiens und Deutschlands in jenem Jahrhundert auf. Wie schon vorher die italienischen Juden nahmen auch sie regen Antheil an dem geistigen Aufschwung der neuen Heimat; jüdische Jünglinge besuchten die neugegründeten Universitäten, an denen Professoren ihres Glaubens lehrten und jüdische Schriftsteller zeigten sich bemüht, die neu aufgefundenen Geisteschätze des griechischen und römischen Alterthums zu verbreiten, zu erläutern und zu übersetzen. Einer der bedeutendsten unter diesen war Juda b. Jehiel, genannt Messer Leon, (1400), Arzt in Mantua, der die Logik der Griechen und die Rhetorik der Römer für die jüdische Literatur in hebräischer Sprache bearbeitete. Zwar Aristoteles war ja dem jüdischen Schriftthum von Alters her vertraut, und so kann es nicht auffallen, daß auch Messer Leon, der den arabischen Commentar des

Averroës zur Logik des Aristoteles übersezt hat, in seinen Werken sich von den Theorieen der aristotelisch-arabischen Schule leiten läßt, wie er andererseits in seinen grammatischen Schriften den Vorarbeiten der jüdisch-spanischen Schule getreulich nachfolgt. Viel merkwürdiger aber ist es, daß er, der in der Schule der arabisch-spanischen Cultur Erzogene, nachdem kaum seit einem Jahrhundert die Morgendämmerung der philologischen Wissenschaft aufgegangen war, die Rhetorik in seinem Werk „Nofeth Zufim“ (Königseim) schon nach Cicero und dem eben erst entdeckten Quintilian erläuterte und den Nachweis lieferte, daß dieselben Gesetze auch für die biblischen Schriften maßgebend seien. Messer Leon wird als der erste Jude gerühmt, der „die Sprache der Propheten und Psalmisten mit der Cicero's in Vergleich brachte.“ Bei solchen Gesinnungen mußte der freisinnige Mann natürlich in Conflict mit den Vertretern des Herkommens gerathen. Wirklich entspann sich zwischen ihm und Josef Kolon ein Streit, dessen nähere Ursachen nicht bekannt sind, der aber vermuthlich auf religiöse Meinungs-differenzen zurückzuführen ist. Messer Leon blieb aber seiner Ueberzeugung treu, daß das biblische Schriftthum mit der classischen Literatur verglichen werden dürfe und müsse, da es durch eine solche Parallele nur gewinnen könne. Auch sein Sohn David b. Jehuda Messer Leon war ein philosophischer Bibelerklärer und Dichter, der unter dem Einfluß der neuen poetischen Richtung ein episches Gedicht „Schebach Naschim“ (Lob der Frauen) schrieb, in dem er den Preis des Biederweibes nach dem biblischen Spruchbuch paraphrasirte. In diesem, vielfach seinem Vater zugeschriebenen Werk findet sich auch eine sehr interessante Studie über Petrarca und dessen Laura, die der Autor, im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen, nicht für eine poetische Fiction hält, von deren Existenz er vielmehr fest überzeugt ist. Auch eine Art von Propädeutik oder Gesetzeskunde, „Tehilla le-David“ (das Loblied Davids), rührt von diesem Autor her, in der er in homiletisch-philosophischer Manier die Grundpfeiler des Gesetzes und des Judenthums erörterte. Lob und Tadel der Frauen ist übrigens in der jüdisch-italienischen Literatur des sechzehnten Jahrhunderts ein beliebtes Thema dichterischer Controversen. So schreibt Jakob b. Elia aus Fano

eine kleine Sammlung von Liedern in terze rime „Schilte Haggiborim“ (die Schilde der Helden), in denen er einen Angriff auf das weibliche Geschlecht wagte. Bald darauf antwortet ihm Juda Sommo aus Portaleone in einem Gedicht „Magen Naschim“ (Schild der Frauen), in dem er die Vertheidigung des schönen Geschlechts unternimmt, und das er einer edlen Vertreterin desselben zueignet, der Hannah Riëti, Gattin des Reuben Sullam. Derselbe Autor hat auch zuerst ein Werk über die Theorie des Dramas geschrieben. Etwa zur selben Zeit entspinnt sich ein förmlicher Sängerkrieg. Abraham aus Sarteano besiegt der Frauen Schande in fünfzig Terzinen und zählte alle berühmten Weiber von Lilith bis Isabel, von Semiramis bis Medea auf. Ihm tritt Elia aus Genesano als Frauenlob entgegen mit einem Preislied auf die reinen Frauen. Ein nicht genannter Sänger secundirt ihm in einem hebräisch und italienisch geformten Lied von den schlechten Sitten der Frauen. Ein vierter Sänger, dessen Poem ein Fragment ist, sucht die Kämpfenden wahrscheinlich durch ein „neues Lied“ zu vereinigen, in dem er mit dem Lob der Frauen beginnt und mit dem Tadel derselben abschließt. Auch dies Alles ist noch ein Nachklang der romantischen Dichtung der Renaissance, die den Cultus der Schönen auch unter den Juden verbreitete und dessen Verehrer sicher in manche Konflikte mit herkömmlichen Anschauungen brachte.

Wie Messer Leon in Mantua, so gerieth Elia del Medigo (1480) — auch Elia Cretensis genannt — aus einer von Deutschland nach Candia eingewanderten Familie, zu Padua in einen heftigen Streit mit dem dortigen Rabbiner Juda Minz. Juda war aus Mainz nach Padua berufen worden, wo er fast ein halbes Jahrhundert als Rabbiner lebte und als talmudische Autorität geehrt ward.

Elia del Medigo war der gründlichste Kenner und eifrigste Verfechter der peripatetischen Philosophie. Auch er lehrte zu Padua die Logik und zwar mit solchem Erfolg, daß der Senat der Stadt ihn, den unparteiischen Juden, als Schiedsrichter in einem gelehrten Streit erwählte, der die Universität in zwei Parteien gespalten hatte. Elia disputirte öffentlich über das in Rede stehende Thema und verhalf einer Partei zum glänzenden Sieg. Dafür wurde

er aber von der andern Partei angefeindet und mußte später Padua verlassen. Einer seiner treuesten Jünger war der berühmte Pico della Mirandola, den Elia nicht nur in die hebräische Sprache, sondern auch in die aristotelische Philosophie einführte und für den er verschiedene Abhandlungen philosophischen Inhalts „de primo motore, de mundi efficientia, de esse essentia et uno,“ Anmerkungen und Antworten, sowie Uebersetzungen von sechs Commentaren des Averroës zu aristotelischen Schriften in lateinischer Sprache anfertigte. Auch zwei hebräische Abhandlungen über den Intellect schrieb Elia auf Anregung Pico's, den er hochschätzte und den er gar zu gern für die damals immer mehr verlierende aristotelische Philosophie gewonnen hätte.

Es mag für die Klarheit seines Denkers zeigen, daß Elia del Medigo, der an dem Bildungsproceß seiner Zeit sicher regen Antheil genommen hat, sich von der neuen philosophischen Strömung nicht mit fortreißen ließ. Denn die italienische Renaissance hatte in ihrer stürmenden Jugendfrische und mit den ihr eigenen Tendenzen nur das aus den Schätzen der Hellenen und Juden sich herausgesucht, was ihren eigenen Anschauungen am Besten entsprechen mochte; aus Hellas hatte sie „den heiligen Schatz unseres Plato“ in neuplatonischer, durch Gemistos Plethon und Cardinal Bessarion verwässelter Ueberlieferung, aus Juda die Mysterien der Kabbalah sich auserwählt, zwei Strömungen, deren Quell derselbe ist und die friedlich nebeneinander hergehen, ja mit geringer Kunst sogar in ein Flußbett gelenkt werden konnten. Dieser neuplatonischen Philosophie, die durch Marsilius Ficinus in seiner „platonischen Theologie“ eifrig verbreitet wurde, blieb Elia fern. Nicht so seine Zeitgenossen und Nachfolger, denen Ficino's Erklärung, daß er Platoniker und Christ sei, daß er bei allem, was er behandelt habe, „nur soviel beweisen wolle, als von der Kirche gebilligt werde,“ verwandte Anklänge an die Ideen der gläubigen Religionsphilosophen und einen im Ganzen auch für die jüdischen Verhältnisse brauchbaren Standpunkt enthüllt haben mochten.

Elia del Medigo kann also als der letzte, consequente Vertreter der aristotelisch-arabischen Philosophie in der jüdischen Literatur betrachtet werden. Darin besteht sein Hauptverdienst. We-

niger bedeutend ist die Art, wie er die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissenschaft betreibt. Er wiederholt zumeist die Argumente der Früheren in seiner eigens zu diesem Zweck abgefaßten Schrift „Bechinath Hadath“ (Prüfung des Gesetzes) und nur die Form, in welcher, und die Gründe, aus welchen er diese Scheidung vornimmt, sind für den Popularphilosophen, denn als ein solcher ist Elia richtig erkannt worden, charakteristisch. Auch er nimmt mit seinen spanischen Vorgängern an, daß das Judenthum nicht auf Gefinnungen, sondern auf Handlungen beruhe und sich dadurch von anderen Religionen unterscheide. Seine Vorschriften besäßen alle Verbindlichkeit, sofern sie die Prüfung der Vernunft verträgen. Die Haggada könne darum keine gesetzliche Kraft beanspruchen, und noch viel weniger die Kabbalah, als deren Gegner Elia del Medigio auftritt. Er erklärt den Sohar für eine Fälschung und die Lehren der Kabbalah für Gotteslästerung! Das Judenthum enthalte in seinen Glaubenslehren und Vorschriften nichts, was einen logischen Widerspruch in sich tragen könnte. Darum könne es auch ruhig die prüfende Controlle der Philosophie vertragen. Zwar seien Religion und Philosophie sehr verschiedene Dinge und es wäre keineswegs richtig anzunehmen, daß sie sich beide völlig deckten. Auch müsse der Gläubige die Vorschriften beobachten, nicht bloß, weil sie mit dem philosophischen Denken übereinstimmten, sondern weil sie geoffenbart seien. Daneben gereichte es allerdings dem Gebildeten zum Trost, daß die Ideen des Judenthums durch die Resultate der Speculation nicht zu erschüttern wären. Nur müsse man genau zu unterscheiden wissen, was zum Gebiet der Philosophie und was zur Religion gehöre.

Es ist der Wiederhall der spanischen Scholastik, den man schon aus diesen Grundlinien des Systems von Elia del Medigio heraus hört. Aber selbst dieser Wiederhall klingt noch viel erfreulicher als die neuen Töne, die nach den Klagen über das Exil und den Verfall des Glaubens unter den Exulanten gegen die Philosophie überhaupt gehört werden. Selbst philosophisch gebildete Männer treten mit merkwürdiger Entschiedenheit gegen ihre geistige Nährmutter auf, und Josef Saabez in Mantua nimmt keinen An-

stand, sie als die große Sünderin zu kennzeichnen, welche Israel verführt habe und die Schuld an dem religiösen Verfall trage. In seiner vorzugsweise polemischen Schrift „Or Hachajjim“ (Licht des Lebens) erklärt er der Philosophie erbitterten Krieg und tritt als Freund der Mystik auf. Seine theologische Grundidee, die er in dem Buche „Jesod Haëmunah“ (Grundlage der Religion) auspricht, gipfelt in den drei Worten, in welchen die Bibel Gottes Wesen ausdrückt, und in denen er im Gegensatz zu Maimuni, Albo u. A. die drei Grundlehren des Judenthums erkennt, nämlich: die Einheit Gottes, dessen Weltregierung und die zukünftige allgemeine Verehrung des einen Gottes. Muß man in dieser Aufstellung von Glaubensartikeln einen wesentlichen Fortschritt gegen die Dogmatik der Vorgänger, ja sogar eine gewisse Freisinnigkeit der philosophisch-allegorischen Auslegung sich zu neigenden Schriftstellers anerkennen, so wird man auf der andern Seite das Erstaunen nicht zurückhalten können über den Fanatismus, mit dem der Prediger gegen die Philosophie und deren Anhänger eifert. „Ich bin alt geworden,“ — erklärt er in dem obgenannten polemischen Werk, „und habe Weiber und unwisende Menschen Gut und Blut für ihren Glauben hinopfern sehen, diejenigen aber, die sich ihrer Wissenschaft rühmten, fast ausnahmslos am Tage des Unglücks diesem den Rücken kehren gesehen!“

Von ähnlichen Gesinnungen waren auch Andere in jener Zeit beseelt. So Josef b. David ibn Sachja, aus einer alten und angesehenen portugiesischen Familie stammend, die in der Geschichte der jüdischen Literatur eine hervorragende Rolle spielt, der Sachjiden, von denen schon der Schachpoet Bonsenior ibn Sachja genannt wurde, und Andere wie Gedalja b. David ibn Sachja, noch zu nennen sind, der ein Werk über die sieben freien Künste „Schibah Enajim“ (die sieben Ampeln) und hebräische Gedichte verfaßt, sowie an der Wiedervereinigung der Karäer mit den Rabbaniten gearbeitet haben soll. Josef ibn Sachja hat in seinem Werke „Thora Or“ (die Lehre als Leuchte) über jüdische Dogmatik alle Philosophie, auch die Maimuni's, verworfen. Seine theologische Grundidee ist die Jehuda Halevi's, „daß dem jüdischen

Stamm eine eigenartige, von den übrigen Menschen dem Wesen nach verschiedene Seele innewohne, welche sich durch die Ausübung der religiösen Vorschriften in ihrer Höhe erhalten und sogar zur Prophetie aufschwingen könne“. Kein Wunder, daß deshalb die beiden diese Schrift fortsetzenden Werke desselben Schriftstellers, der auch Commentare zu den Hagiographen verfaßt, auf Befehl der Inquisition im Jahre 1544 verbrannt wurden.

Auch Obadja aus Bertinoro, der nach Maimuni der Erste wieder die ganze Mischna erklärte, war bei sonst milder und vorurtheilsloser Gesinnung ein Gegner der Philosophie. In einem Reisebrief, den er aus Jerusalem an seinen Vater schrieb und der auch historischen Werth hat, hebt er unter den Vorzügen des heiligen Landes auch folgenden hervor: „Niemand beschäftigt sich hier mit Philosophie und den Ideen, welche Aristoteles und seine Anhänger — der Name der Frevler verweise — huldigen. In Cairo war wohl einer aus dem Abendlande, der den giftigen Samen der Philosophie unter die Einwohner streuen wollte; der jüdische Fürst hat ihn aber davongejagt.“ Dabei war Obadja, wie bemerkt, ein liebenswürdiger Gelehrter von milder Gesinnung, dem auch die Wissenschaften nicht unbekannt waren. Fast scheint es, als hätte sich der ganze Zorn jener Generation nur gegen die aristotelische Philosophie gewendet, deren Einflüssen sie den überhandnehmenden Abfall vom Judenthum zuschrieb. Der Mischna-Commentar Obadja's, zu einer Zeit entstanden, da es für verdienstlich galt, täglich nach dem Gottesdienst einen gewissen Theil der Mischna durchzulesen, entsprach einem tiefempfundenen Bedürfniß. Die Erläuterungen waren kurz, klar, einfach und sachgemäß. Sie schlugen etwa denselben Weg ein wie Raschi's Talmudcommentar und erreichten auch wohl einen gewissen Grad von Popularität. Später wurden Obadja's und Maimuni's Commentar meist zusammengedruckt, ja beide mit der Mischna selbst ins Lateinische übersetzt.

Als ein ebenso eifriger Gegner des philosophischen Studiums erwies sich auch Obadja aus Sforza (1537), Servadeus, ein kenntnißreicher Arzt, der neben medizinischen auch theologische und mathematische Studien betrieb, der aber nichtsdestoweniger in

seiner Schrift „Or Amim“ (das Licht der Völker) die Philosophie auf Kosten der Religion zu bekämpfen suchte. Der Sitte der Zeit gemäß, die sich mit Vorliebe wieder der philosophisch-allegorischen Schriftauslegung zuwandte, schrieb Obadja auch eine Reihe von Commentaren, aus denen der zum Buche „Hiob“ besonders hervorgehoben zu werden verdient. Obadja Sforno war der Lehrer Johann Reuchlins und sandte eine Abschrift seines Commentars zum „Prediger Salomonis“ mit einem Widmungsschreiben an den König Heinrich II. von Frankreich.

Diesen Gegnern der Philosophie, oder vielmehr hauptsächlich der aristotelisch-arabischen Philosophie, stehen nur wenige Vertreter derselben gegenüber. Elia del Medigo's Verdienst wird dadurch allerdings nur vergrößert; aber auch er vermochte den Verfall nicht mehr aufzuhalten. Die überlieferten Bildungstoffe erwiesen sich nicht mehr als zugkräftig; die Jugend wandte sich mit der ihr eigenen Schwärmerei der neuplatonischen Mystik zu, die damals in Italien die Geister erhitzte und in schwärmerisches Entzücken versetzte. Selbst von den zahlreichen Jüngern del Medigo's wird nur Einer, Saul Kohen Aschkenasi, genannt, den wir schon aus seinen philosophischen Anfragen an Abravanel kennen, welcher die geistige Richtung des Meisters zu verbreiten suchte und ein offener Gegner der immer weiter um sich greifenden Kabbalah war. Auch ein Zeitgenosse Abravanel's, Abraham de Balmes (1523), der an der Universität zu Padua die Philosophie lehrte, kann als einer der letzten Vertreter der aristotelischen Lehre angesehen werden. Arzt und Schriftgelehrter zugleich, wurde auch Abraham de Balmes ein beliebter Lehrer des Hebräischen für Christen. Auf Veranlassung eines edlen Mannes, Daniel Bomberg, der in Venedig eine große Druckerei errichtete und dort vorzugsweise hebräische Werke drucken ließ, schrieb Abraham eine hebräische Grammatik auf sprachphilosophischer Grundlage „Mikneh Abram“ (das Lager Abraham's), die später von Daniel Bomberg selbst ins Lateinische übersetzt und von Calo Calonymos — Kalonymos b. David — einem Sprößling der alten provencalischen Gelehrtenfamilie und tüchtigen Übersetzer — mit einem Anhang über die Accente vermehrt wurde. Es ist interessant, in der Einleitung dieses Werkes

die Klage Abraham's zu lesen, „daß die Lehre der Grammatik fast vergessen sei in Israel und daß die Völker, unter denen wir leben, es uns geradezu als Verfündigung anrechnen, daß kein Mann auftrete, der der hebräischen Sprache ein Erlöser werde“. Abraham wollte ein solcher werden — aber sein Wollen war besser als sein Können. Und so mag sein Werk, in dem er gegen die Schule Kimchi's neue Sprachgesetze aufzustellen versucht, vielleicht unter den Christen Nutzen gestiftet haben, in jüdischen Kreisen wurde es von den Schriften eines Bedeutendern überflügelt, der die Intentionen Abraham's mit genialer Kraft zur Ausführung brachte. Auch als philosophischer Schriftsteller zeichnete sich Abraham ebenso wie als Übersetzer mehrerer averrois'scher Commentare ins Lateinische und als Verfasser eines damals vielstudirten Werkes „*Isagogicus astronomicus*“ aus.

Er war Leibarzt des Cardinals Dominico Grimani, für den er eines der berühmtesten astronomischen Werke des Mittelalters, von Ali ibn Heitham, aus der hebräischen Uebersetzung des Jakob b. Machir ins Lateinische übertrug. Es ist charakteristisch, daß fast sämtliche Uebersetzungen jenes wichtigen Werkes — zwei hebräische, eine spanische und eine lateinische — von Juden herrührten. Abraham de Balmes darf als das Prototyp des jüdischen Gelehrten aus der Zeit der italienischen Renaissance gelten. Von Beruf Arzt, wie die meisten seiner gelehrten Zeitgenossen, daneben philosophischer Schriftsteller, fromm und gebildet zugleich, den religiösen Studien ebenso wie den aufblühenden Wissenschaften ergeben, des Hebräischen wie des Lateinischen, ja meist auch des Italienischen gleich kundig, und die beiden ersten Sprachen in Wort und Schrift beherrschend, ein von wißbegierigen Christen geschätzter Lehrer des Hebräischen, so tritt uns Abraham de Balmes mit einem ganzen Kreise von Zeitgenossen, den man wohl als den der jüdischen Humanisten bezeichnen darf, entgegen.

Und in diesen Kreis traten nun die Helden der Renaissance, die Vorkämpfer des Humanismus ein, um dort die Kenntniß der hebräischen Sprache zu erlangen und mit ihr in die Mysterien der Kabbalah eindringen zu können. Die Sehnsucht, alles Wissens-

werthe zu erfassen, der Drang, die geheimnißvollen Welträthsel zu ergründen, trieb diese Männer zur neuplatonischen Philosophie einer-, zur jüdischen Mystik andererseits. Die Ideen, die sie aus diesen Quellen schöpften, verwebten sie zu einer neuen Art von Mystik, die man nicht ohne Berechtigung „die christliche Kabbalah“ genannt hat. Es ist begreiflich, daß diese Mystik keine speculative Betrachtung, sondern viel eher eine Angelegenheit des Herzens war, die den Neigungen der im schwärmerischen Halbdunkel sich gefallenden Epoche wohl entsprechen mochte, welche im Irdischen nicht blos ein Gleichniß und Abbild des Himmlischen, sondern vielmehr eine geheimnißvolle Offenbarung Gottes zu schauen vermeinte. Pico della Mirandola, der Jünger und Beschützer Elia del Medigo's, war wohl der Erste, der auf der Suche nach der Geheimlehre der Natur in die Neze der Kabbalah gerieth. Zwar von seinen jüdischen Lehrern wurde er in ihre Geheimnisse nicht eingeweiht. Elia del Medigo übersetzte für ihn nur aristotelische und averroistishe Schriften; Johanan Alemanno in Mantua scheint sein Lehrer im Hebräischen vor Elia gewesen zu sein.

Johanan Alemanno, den neuere Forscher mit einem jüdischen Uebersetzer und Gegner Pico's, Flavius Mithridates, haben identificiren wollen, hat für Pico etwa 30 kabbalistische Schriften von Eleasar aus Worms, Abraham aus Köln, Mose Gerundi, Abraham Abulafia u. A. in's Lateinische übersetzt; er war ein gelehrter Ereget, der einen philosophischen Commentar zum „Hohenliede“ „Cheschek Schelomoh“ (die Lust Salomo's), von dem nur die Einleitung bis jetzt gedruckt ist, einen Commentar zum Pentateuch „Eneh Ha'edah“ (die Augen der Gemeinde) und ein theologisches Werk „Chaj Ha'olam“ (das Leben der Welt) neben mehreren kleinen Abhandlungen geschrieben hat; in allen seinen Arbeiten tritt eine vollständige Beherrschung des Stoffes und eine gewisse philosophische Betrachtung zu Tage. Er kennt die philosophischen Schriften der Araber und die gesammte Literatur der Kabbalah, der er nicht abgeneigt gewesen zu sein scheint. Aber er verschmäh't es keineswegs, wenn auch nach seiner „wunderlichen Art“, die Ideen der Philosophie in Einklang mit den Lehren der Religion zu bringen.

Von ihm wurde Pico zu den Quellen geleitet, die diesem das

Verständniß der Wechselbeziehungen zwischen Griechenthum und Judenthum erschließen sollten. Aber Pico ging über seine Lehrer weit hinaus, von denen der Eine als entschiedener Gegner der Mystik bekannt ist, während der Andere sie höchstens zu harmlosen Buchstabencombinationen gebraucht. Das Verhältniß Beider zu dem Wundermann ist übrigens ein recht seltsames. Jochanan lernt vom „Fürsten“ zuerst die Wirkungen der Musik kennen, Elia erhält von ihm ein Pferd zum Geschenk und „erbt“ von ihm die Krätze (scabies), die ihn lange Zeit am Arbeiten hindert! Die Uneigennützigkeit, mit der sie ihn aber unterrichten und für ihn arbeiten, erhellt aus den Briefen und Schriften der Zeitgenossen; sie wirft ein helles Licht auf den Kreis der jüdischen Humanisten der Renaissanceperiode. Und auch aus dem Schaffen Giovanni Pico's erhellt der mächtige Einfluß, den diese und wohl auch andere jüdische Gelehrte seines Umgangs auf ihn geübt haben. Sein Kampf gegen die Astrologie ist sicher auf die Anregung Elia's zurückzuführen und jener vielgerühmte Satz von der Würde des Menschen in seiner Schrift „de dignitate hominis“, wo er auch seiner jüdischen Lehrer rühmend gedenkt, kann seine Abstammung aus der Haggada und der aristotelisch-jüdischen Dogmatik kaum verleugnen. Er lautet: „Gott hat am Ende der Schöpfungstage den Menschen geschaffen, damit derselbe die Gesetze des Weltalls erkenne, dessen Schönheit liebe, dessen Größe bewundere. Er band denselben an keinen festen Sitz, an kein bestimmtes Thun, an keine Nothwendigkeit, sondern er gab ihm Beweglichkeit und freien Willen. Mitten in die Welt, spricht der Schöpfer zu Adam, habe ich dich gestellt, damit du um so leichter um dich schauest und sehest, was darinnen ist. Ich schuf dich als ein Wesen, weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du eigener freier Bildner und Ueberwinder seiest; du kannst zum Thoren entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Thiere bringen aus dem Mutterleibe mit, was sie haben sollen, die höheren Geister sind von Anfang an oder doch bald hernach, was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwicklung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir.“

Neben einer solch' geläuterten Gotteserkenntniß lernte aber Pico wie gesagt, von jüdischen Lehrern auch die Mysterien der Kabbalah, die er in seinem „Heptaplus“, einem mystischen Commentar zur Schöpfungsgeschichte, in welchem er auch Platon's Lehre auf Mose zurückführte, in seiner Auslegung der Psalmen und anderen kleineren Schriften zu einem vollständigen System verarbeitete, das die Wahrheit der christlichen Dogmen von der Dreieinigkeit, von der Fleischwerdung des Wortes, der Ankunft des Messias und der Erbsünde aus den Schriften der Kabbalah zu beweisen suchte. Pico war einer der Ersten in Italien, der bei jüdischen Lehrern Unterricht suchte, zu einer Zeit, wo es selbst unter den freisinnigen Italienern noch für verpönt galt, von Juden Unterricht zu empfangen, ja überhaupt mit ihnen Umgang zu pflegen.

Aber während seine Studien doch mehr einen dilettantischen Charakter tragen, erweisen sich die Arbeiten eines andern christlichen Gelehrten jener Zeit tiefer und wohl auch fruchtbringender. Johann Reuchlin, „der Phönix Germaniens“, war der Erste unter den Humanisten, den sein heißer Wissensdurst zu den Quellen des jüdischen Schriftthums führte. Nachdem er Pico, „den Gelehrtesten des Zeitalters“, kennen gelernt hatte, stand der Entschluß bei ihm fest, seinen Studien die gleiche Richtung zu geben. Es ist rührend zu lesen, wie Reuchlin an den Rabbiner von Nürnberg, Jakob Margoles, sich bittend wendet, daß dieser ihm doch einige kabbalistische Schriften senden möchte. Der fromme Rabbi lehnt dies ab und warnt den Gelehrten vor der Beschäftigung mit der Kabbalah. Endlich findet Reuchlin einen Lehrer in dem gelehrten Leibarzt des Kaisers Friedrich III., Jakob b. Jehiel Loans, der ihn in die hebräische Sprache einführt. Später in Italien unterrichtet ihn der bereits genannte Obadja Sforno. Beiden Lehrern wahrt Reuchlin ein treues Andenken und Beiden versichert er in hebräischen Briefen seine unwandelbare Dankbarkeit. Aber es ist kaum anzunehmen, daß Einer von diesen Reuchlin zur Kabbalah selbst geführt hätte, der er schon 1494 sein erstes Werk „de verbo mirifico“ widmete. „Das wunderthätige Wort“, das an drei Tagen von drei Männern durchgesprochen wird, von Sidonius, einem Philosophen, Baruchias, einem Juden, und Capnion,

(der gräcisirte Name Reuchlin), ist aber nichts anderes als das biblische Tetragrammaton, welches seiner Ueberzeugung nach die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott einer-, wie zwischen der jüdischen, christlichen und neupythagoräischen Lehre andererseits herstellt. Wenn man die Buchstabencombinationen und Zahlenpielereien liest, mit denen Reuchlin diese Ansichten zu begründen sucht, so meint man in der That, Josef Gikatilia oder Eleasar aus Worms sprechen zu hören: so hatte sich der Humanist in die Werke der Kabbalah hineingearbeitet. Noch bedeutender ist sein zweites, dem Papst Leo X. gewidmetes Werk „de arte cabbalistica“, das im Jahre 1510 erschien; in demselben sucht Reuchlin zu beweisen, daß die messianische Christuslehre der eigentliche Gegenstand der Kabbalah sei. Wieder werden drei disputirende Männer vorgeführt: Philolaus der Jüngere, ein Pythagoräer, Marcanus, ein Mohammedaner und Simon, ein kabbalahkundiger Jude, zu dem die Andern kommen, um mit ihm sich zu unterreden. Da werden nun die Geheimnisse der Wahrheit, zu der 50 Pforten der Erkenntniß auf 39 Pfaden führen, und die 72 Engel zwischen Gott und der Welt vermitteln, zu erforschen gesucht. Es ist selbstverständlich, daß zu diesem Zweck und insbesondere zu der von Reuchlin intendirten Begründung die bewährten Hilfsmittel der Kabbalah, die Zahlenpielereien und Buchstabencombinationen, besonders stark herangezogen werden mußten. Man mag über den Versuch Reuchlins, in dem zweiten Wort der Genesis die Dreieinigkeit zu finden — das Wort bara (er schuf) zerlegt er nach seinen drei Buchstaben, nach kabbalistischer Methode, in die drei Wortanfänge, ben (Sohn), ruach (Geist) und ab (Vater) — heute vornehm lächeln, für jene Zeit hatten diese Studien eine mehr als culturhistorische Bedeutung. Sie führten zu den verschütteten Quellen des Bibelstudiums, sie lehrten die verachtete talmudische Literatur kennen und sie bahnten eine unbefangene Würdigung des Judenthums an, dessen Reuchlin selbst sich ja vor Allem angenommen hat. Mit Recht hat man gesagt, daß die mit den hebräischen Studien eng zusammenhängenden kabbalistischen für Reuchlin nur eine Vorbereitung bedeuteten; jene waren die Vollendung und die Nachwelt entschuldigt die letzteren, weil sie die Entwicklung der ersteren gefördert haben.

Wenn aber auch Reuchlin mit seiner Begeisterung für die Kabbalah selbst im Humanistenkreise nur geringen Anklang fand, wenn man dort vielmehr und viel lieber das Wort des Erasmus, „daß ihm weder Talmud noch Kabbalah je beifällig erschienen“, wiederholte, so bewunderten und priesen doch Alle sein Wissen und seine gelehrte Thätigkeit, und diese selbst kam den verfolgten Juden wesentlich zu gute. Denn in dem Kreise jener Dunkelmänner, die in den Arbeiten und Bestrebungen des Humanismus eine Gefahr für das Christenthum sahen, wurden die hebräischen Studien vor Allem mit scheelen Augen angesehen. Man witterte in ihnen eine Begünstigung des Judenthums, eine Zurücksetzung des ohnedies gefährdeten Christenthums und fand alsbald für den Kampf gegen diese Bestrebungen in dem getauften Juden Johannes Pfefferkorn ein gefügiges Werkzeug. Zu derselben Zeit, als Reuchlin an seinem großen Werk über die „Kunst der Kabbalah“ arbeitete, ließ Pfefferkorn vier giftgetränkte Schriften gegen die Juden erscheinen, einen „Judenspiegel“, eine „Judenbeichte“, ein „Osternbuch“ und einen „Judenfeind“, die er selbst verfaßt oder zu denen er auch wohl nur den Namen hergegeben hat. Darauf erhielt er vom Kaiser die Erlaubniß, alle jüdischen Bücher confisciren zu dürfen. Diesem Gebot wollte sich jedoch der Erzbischof von Mainz nicht fügen und es erfolgte ein neues kaiserliches Mandat, demzufolge zur Berathung der Sache Gelehrte der Universitäten Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, ferner Reuchlin, Victor v. Carben und Jakob v. Hochstraten aufgefordert werden sollten. Von all diesen war nur Reuchlin den Juden günstig gesinnt. Victor v. Carben hatte in seiner Schrift: „De vita et moribus Judaeorum“ den Juden und dem Talmud die strafwürdigsten Verbrechen zur Last gelegt, Hochstraten war „Rekzemeister“ in Köln, von wo — aus dem Kreise der dortigen Dominikaner — die ganze Bewegung ausgegangen war und Pfefferkorn inspirirt wurde, die Vertreter der Universitäten hatten zu wenig Sachkenntniß und ein hervorragendes Interesse daran, dem kaiserlichen Mandat zu Willen zu sein. So gestalteten sich ihre Gutachten zu scharfen Anklagen gegen die Juden und den Talmud, welche die Verleumdungen Pfefferkorns womöglich noch überboten. Allein Reuchlin suchte die

Frage zu vertiefen und sein Gutachten wissenschaftlich zu begründen. Dasselbe ist ein bedeutungsvolles Aktenstück zur Geschichte der Juden und ihrer Literatur, welche an Reuchlin einen ebenso gelehrten wie wohlwollenden Sachwalter hatten. Mit Wärme tritt er für das jüdische Wissen, für den Talmud und die Kabbalah ein; mit Begeisterung schildert er die Vorzüge des jüdischen Schriftthums; mit unbestechlicher Wahrheitsliebe gesteht er aber auch ein, daß ihm die genaue Kenntniß einzelner „Schmachbücher“ abgehe, die sich in jener Literatur vorfinden und die er gern preis gäbe, sowie daß es das Bestreben Aller sein müsse, die Juden durch Sanftmuth und durch wissenschaftliche Ueberzeugung zum Christenthum zu bekehren. Schließlich macht er den Vorschlag, an jeder deutschen Universität zwei Professoren der hebräischen Sprache auf zehn Jahre anzustellen, welche auch die rabbinische Literatur lehren sollten. Gegen dieses Gutachten erhob sich nun Pfefferkorn, den Reuchlin schlagend widerlegt hatte, mit rohem Ingrimm. In seinem „Handspiegel“, der den großen Streit zwischen Humanisten und Dunkelmännern einleitete, nennt er Reuchlin einen „Judengönner, Ohrenbläser, Stubenstänker, Plippenplapper, Beutelfeger, Hinterschützer, Seitenstecher;“ dann warf er ihm vor, daß er gar kein Hebräisch verstehe und seine Schriften von einem gelehrten Juden sich habe anfertigen lassen, „gleich als ob du werst ein großer gelehrter Doktor und lehrer der Hebräischen Zungen.“ In dem sich nun entspinrenden Streit zwischen Reuchlin und den Dunkelmännern bildeten der Talmud und die jüdische Literatur hauptsächlich das Schiboleth des Kampfes, dessen tiefere Bedeutung aber in dem alten Streit zwischen Theologie und Wissenschaft über das Recht freier Meinungsäußerung gegenüber inquisitorischer Verkezerungssucht zu suchen ist.

Es mag unnöthig sein, die einzelnen Stadien dieses heftigen Kampfes, durch den die jüdische Literatur selbst ja wenig beeinflusst wurde, zu verfolgen. Es genüge, zu erwähnen, daß sich Reuchlin mit seiner Vertheidigung des jüdischen Schriftthums der Parteinahme aller Gebildeten zu erfreuen hatte, daß also selbst die „epistolae obscurorum virorum“ eigentlich für die jüdische Literatur eintraten, daß aber nichtsdestoweniger der Kampf zu keinem positiven Resultat, ja eher zu einem negativen geführt hat, denn als schließlich

die Entscheidung des Papstes angerufen wurde, da kam aus demselben Rom, „in welchem hebräische Sprache und Literatur derart in Gunst standen, daß eine Professur für dieses Fach an der römischen Universität errichtet und von Seiten des Papstes eine Aufforderung zum Druck des Talmuds erlassen worden“, und in welchem Humanismus und Renaissance sich wahrhaft brüderlich vereint hatten, ein Edikt, das die jüdische Religion verdammt, die hebräische Literatur für verderblich erklärte, den Humanismus angriff und Reuchlin verurtheilte.

Die Theilnahme, die aber Reuchlin einmal für die jüdische Literatur geweckt hatte, ging nicht wieder verloren. Sie lebte in seinen Jüngern und Nachfolgern fort, und das Studium der hebräischen Sprache, das Reuchlin zu neuem Leben erweckt hatte, blieb Jahrhunderte lang unter den christlichen Gelehrten und Theologen rege. Zwar haben schon vor Reuchlin Männer wie Conrad Summenhart und Paul Scriptoris in Tübingen Unterricht im Hebräischen ertheilt, Conrad Pellican aus Nikolaus de Lyra die Sprache der Bibel studiert, Johann Wessyl und Rudolf Agricola, zwei der bedeutendsten Humanisten, dieselbe Sprache für ihre theologischen und classischen Studien benutzt; der Erste aber, der dieses Studium mit wissenschaftlichem Eifer ergriff und auch literarisch verwerthete, war doch Johann Reuchlin. Schon seine „*Rudimenta linguae hebraicae*“ (1506), eine Grammatik und ein Wörterbuch zugleich, beweisen, wie eifrig und gewissenhaft er in dies Studium eingedrungen. An der Hand David Kimchi's wagt er den gefährlichen Schritt in das rabbinische Land und treu folgt er seinem Führer auf vielverschlungenen Pfaden. Er steht auch keinen Augenblick an, sich für den hebräischen Text gegen die Jahrhunderte lang für heilig gehaltene Vulgata zu erklären, ein in jener Zeit wahrhaft kühnes und freimüthiges Beginnen; aber Reuchlin scheut es nicht. „Unser Text liegt so, die hebräische Wahrheit anders“, sagt der furchtlose Forscher, dem die Wahrheit über Alles geht und dessen schönes Wort bekannt ist: „Ich liebe den h. Hieronymus und ich beuge mich vor Nikolaus de Lyra, aber nur die Wahrheit bete ich an als Gott.“

Je weiter Reuchlin in das Studium der hebräischen Sprache

eindrang, desto mehr erschlossen sich ihm auch die Geheimnisse des rabbinischen Schriftthums. Schon sechs Jahre nach den „Kudimenten“ ist er im Stande, das bekannte Lehrgedicht von Josef Szobi: „Ka'arath kesef“ (die silberne Schüssel) ins Lateinische zu übertragen; wiederum nach sechs Jahren schreibt er sein gelehrtestes Werk auf diesem Gebiet: „De accentibus et orthographia linguae hebraicae“, über die Accente und Zeichen der hebräischen Sprache, und selbst Briefe in hebräischer Sprache existiren aus jenen Jahren, die er, wie bereits bemerkt, an seinen Lehrer Jakob Loans, an den Rabbiner Jakob Margoles und an den päpstlichen Leibarzt Bonet de Lattes — einen aus der bekannten provençalischen Familie stammenden jüdischen Gelehrten — schrieb, den er zur Vertheidigung der Juden beim Papst aufgefodert hatte.

Daneben wirkte Keuchlin auch persönlich für die Kenntniß der hebräischen Sprache und für die Verbreitung dieses Studiums. „Denn soll ich leben, so muß die hebräisch sprach herfür mit Gottes hilf, sterb ich dann, so hab ich doch einen anfang gemacht, der nicht leichtlich wird zergehn.“ So schrieb Keuchlin in einem Brief an seinen Buchhändler in Basel. Und in der That gingen die Anregungen nicht verloren, die Keuchlin auf seine Jünger vererbt hatte. Es bleibt sein mit stolzem Selbstbewußtsein ausgesprochenes Verdienst: das Vorurtheil gegen das rabbinische Schriftthum besiegt und die hebräische Sprache in den Kreis der Wissenschaften eingeführt zu haben..

Haben wir so Humanismus und Renaissance in die immer noch verachtete Judenschule hinabsteigen sehen, um dort die Schätze des biblischen Alterthums kennen zu lernen, das Studium der hebräischen Sprache zu betreiben und die Geheimnisse der Kabbalah zu erforschen, so verlohnt es sich wohl der Mühe, nun auch die Lehrer ein wenig näher zu betrachten, die jene erleuchteten Geister in die Hallen dieses Schriftthums eingeführt haben, jene jüdischen Humanisten, die Bildung mit Frömmigkeit im Verein sich zu erhalten mußten, die den Geist der neuen Zeit in sich aufgenommen und mit ihren Traditionen in einen gewissen Einklang zu bringen bestrebt waren. Es waren meist Aerzte, Lehrer, aber auch Rabbiner und Talmudforscher; eine stattliche Reihe von Männern, alle von

der classischen und ästhetischen Bildung Italiens angeaucht und von der Sonne des Humanismus erleuchtet, die nicht so ganz ohne jeden Einfluß auf die jüdische Literatur geblieben, die ihr vielmehr die Richtung auf das biblische Schriftthum gegeben, welche nach dem eigenen Geständniß des Abraham de Balnes damals ein fast vergessener Pfad gewesen. Freilich der tiefere Erkenntnißdrang, die überwindende Genialität fehlte fast all' diesen Geistern; sie blieben meist an der Oberfläche haften und begnügten sich in der Mehrzahl mit allgemeinen Kenntnissen, mit faßlichen und volksthümlichen Darstellungen. Bahnbrechende Ideen, grundlegende Werke sind aus ihrem Kreise nicht hervorgegangen; nur zwei von ihnen sind von weiterreichender Bedeutung, der eine wurde der Führer späterer Generationen in der hebräischen Sprachwissenschaft, der andere wurde als einer der beliebtesten Wegweiser in das Reich der neuplatonischen Philosophie geschätzt.

Elia Levita, so hieß der Erste — eigentlich Elia b. Mšher Halevi (1472 — 1549) — war wohl ein Deutscher aus Nürnberg, den widrige Schicksale weit umher getrieben hatten. Im Anfang des 16. Jahrhunderts kam er nach Italien und zwar nach Padua, wo ja die hebräische Sprachwissenschaft bereits eine Heimstätte hatte. Dann ging er nach Rom, wo er der Lehrer des Cardinals Egidio di Viterbo im Hebräischen wurde, während ihn dieser im Griechischen und in anderen Wissenschaften unterrichtete. Vierzehn Jahre lang lebte er in Rom, bis er auch diese Stadt verlassen mußte. Er zog nach Venedig und auch dort wurde er bald ein beliebter Lehrer des Hebräischen. George de Selva, Bischof von Lavaur, damals französischer Gesandter in Venedig, genoß seinen Unterricht, Cardinäle, Bischöfe, Professoren ließen sich von ihm in die hebräische Sprachwissenschaft einführen. Von seinen Schülern seien nur als die hervorragendsten Sebastian Münster und Paul Jagus genannt; der Einfluß, den sein Unterricht auf diese Beiden ausgeübt, wird in der Darstellung von dem Fortgang der hebräischen Studien unter den Christen Deutschlands und Italiens noch hervortreten. Er rühmt sich auch dessen trotz seiner liebenswürdigen Bescheidenheit und trotz der Angriffe, die er dieser Thätigkeit halber von überfrommen Glaubensgenossen zu ertragen hatte.

Aber wichtiger noch und tief in den Gang der hebräischen Sprachwissenschaft einschneidend ist Levita's wissenschaftliche Thätigkeit, die allerdings meist auf Anregungen seiner christlichen Schüler beruht. Elia ist ein vortrefflicher Grammatiker, eine hervorragende Erscheinung auf dem Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft, dabei aber von einer rührenden Bescheidenheit und charakteristischen Einfachheit. Er, der doch sicher seinen christlichen Schülern das Verständniß der Kabbalah erschlossen, erklärt demüthig, von ihren Geheimnissen nichts zu verstehen. Ein genauer Kenner des Talmuds gesteht er, auf diesem Gebiete ein Fremdling zu sein und von der Philosophie behauptet er, daß sie ihm fern geblieben sei. Und doch sind seine grammatischen Arbeiten von philosophischem Geist durchweht und von talmudischer Gelehrsamkeit erfüllt! Schon sein Commentar zu einem grammatischen Werke Moise Kimchi's, und seine Bemerkungen zu der von Bomberg in Venedig unternommenen Ausgabe von David Kimchi's Wörterbuch und Grammatik weisen auf die Bahn, die Levita bei seinen Arbeiten eingeschlagen. Noch mehr seine selbstständigen Werke und Abhandlungen, von denen nur die wichtigsten hervorgehoben seien, und zwar die grammatischen, die unter dem Titel „Haba chur“ (der Jüngling) herausgegebene Grammatik, die auf Veranlassung des Cardinals Egidio erschienen und von Sebastian Münster nebst mehreren anderen Werken Levita's ins Lateinische übersetzt wurde, dann „Sefer Haharkaba“ (Buch der Verbindung) über die gemischten unregelmäßigen Formen und „Pirke Eliahu“ (Abhandlungen des Elia) grammatische Regeln zum Theil in Reimen, wie sie Levita kunstgerecht zu schmieden und in alle seinen Werken einzuflechten verstand. Ferner eines seiner Hauptwerke „Masoreth Hamasoreth“ (die Ueberlieferung der Ueberlieferung), eine Einleitung in das Studium der Masora, von epochemachender Bedeutung, da Levita darin den Beweis führt, daß die hebräischen Vocalpunkte und Trennungszeichen erst nach dem Talmud erfunden seien, eine Ansicht, die folgenreich für die Kritik und Feststellung des biblischen Textes werden sollte, und deren Bedeutung die frommen Zeitgenossen Levita's wohl kaum ahnten; dann eine umfangreiche masoretische Concordanz, an der er zwanzig Jahre arbeitete, und die nur noch



handschriftlich vorhanden ist, „Sefer Hasikhronoth“ (Buch der Erinnerungen), für Egidio unternommen und George de Selva gewidmet, ein Werk von großer Gelehrsamkeit und kritischer Genauigkeit, endlich „Tub Taam“ (holde Anmuth) über die hebräischen Accente. Diese Werke schrieb Levita in Venedig. Von dort berief ihn Paul Fagius als Corrector für seine hebräische Druckerei nach Isny. Und auch da setzte der unermüdlische Forscher seine wissenschaftliche Thätigkeit fleißig fort. In Isny entstand sein „Thischbi“ (Anspielung auf den Beinamen des Propheten Elia, zugleich an Zahlenwerth 712) eine Art Fremdwörterbuch, in dem 712 rabbinische Wörter sachgemäß und mit Heranziehung des Griechischen, Lateinischen und Italienischen erklärt werden, ferner der „Meturgeman“ (Dolmetscher), ein schätzbares Wörterbuch zu den Targumim, denen Levita zuerst wissenschaftliche Erforschung zuwendete, und ein Verzeichniß hebräischer Kunstwörter „Sefer Schemoth Debarim“ (Nomenclator hebräischer Wörter) nach Anlage seines schon in Venedig beendeten Handbuchs der Abkürzungen „Schibre Luchoth“ (die zerbrochenen Tafeln). Wiederum nach Venedig zurückgekehrt, der Stadt, die er wie eine Heimath liebte, war er als Corrector und Commentator hebräischer Werke eifrig thätig und verfaßte eine Schrift gegen die Grammatik des Abraham de Balmes. Noch im hohen Greisenalter wendete er sich neuem Schaffen auf dem Gebiete der Bibelübersetzung zu, von dem im Zusammenhang mit einer verwandten literarischen Richtung noch zu sprechen sein wird.

Elia Levita ist eine wohlthuende Erscheinung im jüdischen Gelehrtenkreise jener Zeit. Er ist ein echter Humanist, freundlich und gefällig, uneigennützig und eifrig, auch in seinen kleinen Schwächen und in einer leichten Hinneigung zum Aberglauben noch immer mild und lebenswürdig, einzig dem Studium der Wissenschaft ergeben, der er sein Leben geweiht, vorurtheilsfrei, von Christen lernend und diese belehrend, ein Denker und Forscher von Gründlichkeit und Bildung, wenn auch nicht von genialer Größe und bahnbrechender Bedeutung. Er verschmäht es nicht, in den Geleisen einherzugehen, die die Kimchiden gebahnt; aber er scheut auch nicht, neue Wege einzuschlagen, auf die ihn bessere Er-

kenntniß drängt. So hat man ihn nicht ohne Berechtigung mit einem der Philologen des achtzehnten Jahrhunderts verglichen, etwa mit Reiske, dem Freund Lessings, der eine Frage des Dichters damit beantwortet: Er sei ein Grammatikus, kein Kritikus. Ähnlich verhielt sich Levita, wenn man ihm vom Kabbalah, vom Talmud, von Philosophie sprach. Aber er war nichtsdestoweniger, wie Jener, ein vortrefflicher Grammatikus, der bedeutende Werke Anderer herausgab, wichtige eigene Werke schuf und der hebräischen Sprachwissenschaft ein wirksamer Förderer wurde. Es ist bereits erwähnt worden, daß die meisten grammatischen Werke Levita's von Sebastian Münster ins Lateinische überfetzt worden sind, und in diesen Uebertragungen haben sie auf die Entwicklung des hebräischen Sprachstudiums bis auf die neue Zeit eingewirkt.

Erscheint Elia Levita in seinem ganzen Wesen wie in seinem Schaffen als ein Vertreter des Humanismus, so tritt uns in Juda b. Jisak Abravanel — unter dem Namen Leo Hebraeus oder auch Leo Medigo bekannt — ein Mann der Renaissance entgegen, der wiederum für die Assimilationsfähigkeit seines Stammes Zeugniß ablegen kann. Mit seinem berühmten Vater wandert Juda von Land zu Land, bis auch er endlich in Venedig eine Ruhestätte findet. Kaum zehn Jahre in Italien, schreibt er ein Werk in der Sprache des Landes, das als eine der wichtigsten Schöpfungen der Renaissanceperiode anzusehen und von den Zeitgenossen über Gebühr gepriesen und bewundert wird, die „*Dialoghi di amore*“ (Gespräche über die Liebe) (1502), eine Darstellung des in Italien blühenden Neuplatonismus, wenn man will: eine Versöhnung desselben mit den aristotelischen Ideen, wie die edelsten Geister damals eine solche herbeizuführen suchten. Leo ist nicht der einzige, wohl aber der hervorragendste Repräsentant dieser Richtung unter den Juden; diese selbst ist ihm noch zu neu, um sie mit seiner „hebräischen Wahrheit“ frischweg in Uebereinstimmung zu bringen; vielleicht auch fand er keinen Unterschied zwischen beiden Ideengängen, genug er verzichtet in seinen Gesprächen auf eine Darstellung der letztern und breitet sich vielmehr über jenen neuplatonischen Mysticismus aus, dem die Liebe als das Lebensprincip des Universums gilt. Philon, der die

Sophia liebt, ist der Held dieser drei Gespräche, in denen das Wesen und die Natur der Liebe, die Allgemeinheit der Liebe und deren Ursprung besprochen werden. Alles wird in diesen Dialogen von dem Gesichtspunkt des Göttlichen im Menschen aus geschaut und gewinnt dadurch eine ungeahnte Tiefe der Auffassung. Platon und Aristoteles werden zu einer höhern Einheit geführt, als welche der philosophische Dichter die Liebe, die Philosophie des ganzen Universums, in begeisterten Worten preist.

So spiegelt sich in einer einzigen Gylantenfamilie das ganze philosophische Denken jener Zeit. Während wir in dem Vater einen der letzten Aristoteliker sehen, der nach der spanischen Tradition an dem Weisen von Stagira und seinen arabischen Schleppträgern festhält, tritt uns in dem Sohn alsbald einer jener kosmopolitischen Neuplatoniker entgegen, die das junge Italien der Renaissance erzeugte, und durch die es der starren Scholastik ein heilsames Gegengewicht gegeben hat.

Aber Leo war nicht bloß italienischer Schriftsteller, sondern auch jüdischer Poet. Von seinen hebräischen Gedichten sind allerdings nur wenige erhalten, darunter „die Klage über die Zeit“, ein in mächtigen Accorden dahinbrausendes Lied, das sein, feines Kindes und seines Volkes Leid in brennenden Farben schildert und mit dem Ausblick auf die messianische Zukunft trostvoll abschließt. Von anderen Werken Leo's ist nichts Zuverlässiges bekannt. Aber es ist wohl anzunehmen, daß ein so reicher und umfassender Geist, von dem sein Vater rühmen durfte, „er sei der größte Philosoph Italiens in dieser Zeit“, auch auf andern Gebieten gewirkt und daß sein Beispiel im Kreise jüdischer Schriftsteller Nachahmung gefunden habe.

Eine lange Reihe von Gelehrten, die die neuen Bildungselemente des jungen Italien rasch in sich aufgenommen und auf ihre religiösen Studien angewendet haben, zieht nun in der That vorüber, die den Bahnen Elia Levita's und Leo des Hebräer's folgen und nach dieser oder jener Richtung, zuweilen nach beiden, wenn auch nicht große und tiefeingreifende, so doch immer ansehnliche und werthvolle Schöpfungen hinterlassen. Ein Princip und eine

Schule, eine bestimmt ausgeprägte und sich Geltung verschaffende Richtung ist freilich bei diesen Schriftstellern noch nicht zu finden, aber auch wohl kaum mit Berechtigung zu suchen, wenn man die kurze Frist, innerhalb welcher, und die großen äußeren Hindernisse in Erwägung zieht, unter welchen die jüdischen Gelehrten Italiens auch noch in jener Zeit lebten und arbeiteten. Wohl mochte ein Humanist Calio Calcagnini einem Juden Reuben bei Gelegenheit seiner Promotion zurufen: „In wissenschaftlichen Dingen unterscheidet man nicht den Juden vom Christen und frage nicht, ob Jemand ein Heide oder ein in die christlichen Mysterien Eingeweihter sei!“ die Zeit und seine Genossen standen aber noch nicht auf der Höhe dieses Humanitätsprinzips und den Juden brachte auch das mediceische Zeitalter nur wenig Tröstliches. Unter solchen Verhältnissen ist der geistige Aufschwung in ihren Kreisen um so höher anzuschlagen, je weniger derselbe von irgend einer Seite gefördert, je eifriger derselbe vielmehr von inneren und äußeren Feinden gehemmt wurde. Nur die Heilkunst ließ man den Juden jener Zeit ungeschmälert als ihre eigenste Domäne, und so erzog Italien in jenem Jahrhundert viele und bedeutende jüdische Aerzte, von denen die meisten aber außer ihrer Fachwissenschaft auch die religiösen Studien betrieben und auf verschiedenen Wissensgebieten Treffliches leisteten. Einer der gelehrtesten unter diesen war der aus Tortosa in Spanien gebürtige Jakob Mantino, der Leibarzt des Papstes Paul III., der Freund von Leo Africanus. Er übersetzte aus dem Hebräischen oder Arabischen philosophische und medizinische Werke ins Lateinische; auch die von einem gelehrten Christen, dem Bischof von Corsica, Augustin Justiniani in Paris 1570 herausgegebene lateinische Uebersetzung des „Moreh“ von Maimuni soll ganz oder doch zum größten Theil das Werk Mantino's sein, obwohl sie Justiniani als seine eigene Arbeit ausgegeben hat. Daß aber in demselben Paris, wo dreihundert Jahre vorher der „Moreh“ öffentlich verbrannt wurde, ein katholischer Bischof die Uebersetzung dieses Werkes drucken ließ, war immerhin schon ein Fortschritt der humanen Ideen, die die neue Bewegung der Geister hervorgerufen hatte. Von Obadja Sforno, dem frommen jüdischen Arzt, der die Philosophie nicht leiden mochte, der aber doch den Wissenschaften ergeben war und

in seinem obenerwähnten theologischen Werk eine wahrhaft kosmopolitische Deutung der Bibelstelle gab: „Ihr sollt mir ein Eigenthum von allen Völkern sein,“ von diesem Sferno, ebenso wie von Abraham de Valmes, Josef b. David ibn Sachja, Bonet de Lattes, der auch als astronomischer Schriftsteller und Erfinder eines astronomischen Ringes bekannt war, ist bereits die Rede gewesen. Die merkwürdige Erscheinung, daß alle diese und noch viele andere Aerzte zugleich Theologen waren, wird von dem uralten Gebrauch hergeleitet, daß die Priester zugleich mit dem Heil der Seele auch für das körperliche Wohl zu wachen und zu sorgen hatten. Die nicht minder merkwürdige Thatsache aber, daß die meisten von ihnen mehr oder minder feindlich der traditionellen Philosophie der jüdisch-arabischen Schule gegenüberstanden, obwohl gerade damals (1583) einer aus ihrem Kreise, Jedidja b. Mose di Recanati, — auch Amadeo di Moise genannt — den „Moreh“ in's Italienische übersetzte und sogar dem kabbalistischen Schriftsteller Menahem Asarja da Fano widmete, diese merkwürdige Thatsache wird aus den Zeitverhältnissen und aus den geistigen Strömungen ihres neuen Vaterlandes zu erklären sein. Was hätte den spanischen Exulanten Josef Saabez veranlassen sollen, duldsamer gegen die aristotelische Philosophie zu sein, wenn die aufgeklärten Chorführer der Renaissance, wie ihre Gegner, dieselbe verdamnten und ihre Vernichtung als Lebensaufgabe betrachteten, wenn sein Zeitgenosse Girolamo Savanarola in seinen Predigten frei heraus erklärte: „Platon und Aristoteles sitzen doch in der Hölle. Ein altes Weib wisse mehr vom Glauben als Platon. Es wäre gut für den Glauben, wenn viele sonst nützlich scheinende Bücher vernichtet würden. Als es noch nicht so viele Bücher und nicht so viele Vernunftgründe und Dispute gab, wuchs der Glaube rascher, als er seither gewachsen ist!“ Ungefähr dasselbe sagt mit anderen Worten auch Josef Saabez in seinem „Lebenslicht“. Aber seine Idee vom Glauben ist doch eine freiere, sie kennzeichnet so recht die Stellung, welche die Juden mitten inne zwischen den verschiedenen sich kreuzenden und befehdenden Strömungen der neuen Zeit einnahmen.

Daß diese Stellung vorzugsweise eine vermittelnde und aus

gleichende, nach vielen Richtungen hin fördernde war, ist bereits des Oestern behauptet und nachgewiesen worden. Es tritt aber diese Thatsache immer wieder in die Erscheinung, so oft man den Wanderungen der spanischen Juden im Mittelalter nachgeht. Wo sie sich niederlassen, fördern sie das Wohl der Wissenschaft und nehmen sie alsbald regen Antheil an den herrschenden geistigen Strömungen. Ihre Zähigkeit und Gewandtheit, ihre Sprachkenntnisse, und ihr Lerneifer befähigen sie, jedem Gebiet des Wissens, mag dasselbe ihren religiösen Studien noch so fern liegen, näherzutreten und dieses selbst in irgend eine Verbindung zu ihren eigenen literarischen Alterthümern zu bringen. Wie die nach Italien wandernden Erulanten den Strömungen der Renaissance in ihren Studien und Arbeiten sich anschließen, so wirken die, welche nach dem Nachbarlande Portugal in großer Anzahl ansagewandert sind, vorzugsweise auf dem Gebiet der Astronomie und nehmen Antheil an den großen Entdeckungen und Seefahrten, welche Portugal in jenem Jahrhundert ausgeführt hat. Schon Joao II. ließ durch Juden Nachforschungen zu Lande anstellen, um die Mittel aufzufinden, „auf dem bahnlosen Element und unter einem unbekanntem Himmel mit größerer Sicherheit den dunklen aber heißersehnten Ziel entgegenzusteuern.“ Bei den Berathungen seiner Gelehrten über die Erfindung eines Instruments, das die einzuhaltende Richtung sicher nachweise, saßen neben Martin Behaim, dem deutschen Ritter, jüdische Astronomen, Mathematiker und Aerzte. Unter diesen zeichnete sich Josef Vecinho aus, der bei der Anfertigung der Weltkugel für den Seefahrer Pedro de Covilhao, und bei Verbesserung des nautischen Astrolobiums thätig mitgewirkt, zugleich aber den kühnen Genuesser abgewiesen hatte, der dem König mit dem Vorschlag sich nahte, ein Geschwader über den Ocean nach jenen unbekanntem Ländern zu senden — Christoph Columbus. Als dieser sich aber später von Spanien aus zu jener Fahrt anschickte, befand sich unter den neunzig Abenteurern, die ihn begleiteten, auch ein jüdischer Jüngling, Luis de Torres, „der in Murcia außer dem Hebräischen und Chaldäischen auch ein wenig Arabisch gelernt hatte“. Und ebenso war es ein Jude, der jüdische Pilot Gaspar, angeblich aus Polen gebürtig, der Vasco di Gama bei Auffindung des Seewegs

nach Indien behülflich war, und der dann später die auf seinen Reisen gemachten wissenschaftlichen Beobachtungen niedergeschrieben hat. An den Vorarbeiten zu dem Werke Vasco's betheiligte sich wiederum ein Jude in hervorragender Weise, dessen Name auch in der Literatur seines Stammes einen guten Klang hat, Abraham b. Salomo Jacuto, ein Spanier, ehemals Professor der Astronomie an der Universität zu Salamanca, nach der Vertreibung Astronom und Chronograph des portugiesischen Königs Manuel. Schon in Salamanca hatte Jacuto die von Isak ibn Sid und Anderen angelegten astronomischen Tabellen verbessert und neue Sonnen-, Mond- und Sternentafeln mit wesentlich vervollkommener Berechnung ausgearbeitet. Sein Schüler Augustinus Riccius hat in seiner Abhandlung „de natura octavae Sphaerae“, in der er auch den jüdischen Ursprung der Astronomie behauptet, die Mittheilung gemacht, daß Jacuto sein Werk „Almanach perpetuum“ für den Bischof von Salamanca ausgearbeitet und diesem gewidmet habe. Das Werk wurde auch ins Spanische — von seinem Schüler Josef Vecinho — und später ins Hebräische übersetzt. Eine Anzahl anderer Abhandlungen Jacuto's über philosophische und lexikographische Themata ist größtentheils verloren gegangen. Dagegen hat sein Hauptwerk im Gebiete der jüdischen Literatur, von dem weiterhin die Rede sein wird, weite Verbreitung gefunden. Jacuto's Arbeiten haben die Entdeckungen Vasco de Gama's wirksam vorbereitet. Er rieth dem König Manuel, jene Expedition auszusenden und stand dem berühmten Seehelden mit seinem Rath und seinen wissenschaftlichen Erfahrungen zur Seite. Aber diese Verdienste, die er und andere Glaubensgenossen sich um den Ruhm Portugals erworben hatten, schützten sie nicht vor dem traurigen Loos der Vertreibung, das sie schon wenige Jahre später — 1497 — ereilte.

Mit seinen unglücklichen Glaubensgenossen zog auch Abraham Jacuto nach Nordafrika; dorthin und nach der Türkei scheint der Hauptstrom der portugiesischen Auswanderer sich gewendet zu haben. Das Wort des Sultans Bajasid ist bereits bekannt: „Ihr nennt Fernando einen klugen König, ihn, der sein Land arm gemacht und das meine bereichert hat.“ Es charakterisirt zur Genüge die günstige Lage der Juden in der Türkei; es gestattet auch die Vor-

aussetzung, daß die geistige Habe, welche die ihrer Schätze beraubten Exulanten mitbrachten, ihren dortigen Glaubensgenossen zu gute gekommen und neue, frische Anregungen in jene Kreise getragen habe, die der Literatur bisher fast fremd gegenüber gestanden waren.

Die wichtigste dieser Anregungen ist die, welche in jenem Zeitalter eine mächtige h i s t o r i s c h e Strömung erzeugte, die sich überallhin mit den unglücklichen Auswanderern ergossen hat. Der Vorwurf, daß das jüdische Mittelalter keine Geschichtsschreiber und Geschichtsforscher aufzuweisen habe, ist durch das geistreiche Wort bereits schlagend widerlegt worden: „Eine Nation in partibus verichtet keine Thaten; ihre Leiden können Chronisten und Dichter, aber nicht Geschichtsschreiber hervorbringen.“ Israels Geschichte, die mit dem Untergang des Staates beendet war, lag fertig abgeschlossen da. Nur der Geist des überlieferten Wortes blieb den gläubigen Nachkommen zu erforschen. Es war also mehr eine Geschichte des jüdischen Schriftthums, der Lehren und Meinungen der Geschichtsforscher, die die Historiker beschäftigen konnte, und die auch eine Reihe von Geschichtswerken hervorgebracht hat, welcher die Continuität des Geisteslebens darzustellen sich bemühen. Erst mit dem allgemein erwachenden geschichtlichen Bewußtsein, und zum Theil unter dessen Einwirkungen, fingen auch jüdische Schriftsteller an, neben der literarischen die politische Geschichte zu bearbeiten. Wieviel von diesen Wirkungen auf Rechnung der humanistischen Studien zu schreiben ist, unter denen ja die historischen eine wichtige Stellung einnehmen, läßt sich kaum mit Sicherheit feststellen. Nur soviel ist gewiß, daß alle die in dieser Epoche auftretenden jüdischen Historiker gebildete Männer und des Lateinischen kundig waren, daß man daher auch bei den Meisten eine Kenntniß der classischen historischen Schriftsteller des Alterthums voraussetzen darf. In der Form und Methode hielten sie sich freilich meist an ihre heimischen Meister; sie setzten die Arbeit der alten Chroniken Scherira's, der überwiegend historischen Einleitungen in den Talmud von Nissim, Samuel Hanagid, Maimuni, Meiri, der Chronik des Abraham b. David und ähnlicher Arbeiten fort. Der Erste, der nicht nach der Zeitfolge von Schriftstellern und ihren Werken Kunde giebt, ist, solange

nicht ältere Werke dieser Richtung aufgefunden werden, Abraham Zacuto, der Chronograph des portugiesischen Königs Manuel. In seiner neuen Heimath, zu Tunis, schrieb er 1505 seine Chronik „Sefer Jochasin“ (Geschlechtsregister), das mehr eine Literaturgeschichte genannt zu werden verdient und nur gewissermaßen als Anhang eine Übersicht der allgemeinen Geschichte giebt. Das Werk, meist aus älteren Schriften zusammengetragen, eine kurze Chronik über die jüdische Geschichte von Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit, erfordert natürlich eine Beurtheilung aus der Zeit heraus, in welcher es entstanden und in welcher, wie bemerkt, die Geschichtsschreibung noch in ihren Anfängen lag. So kommt Zacuto selten über den Stil der Chronik hinaus, und auch seine Angaben und Mittheilungen sind keineswegs zuverlässig. Aber es darf nicht übersehen werden, daß Zacuto's Chronik „ein Kind des Alters und der Drangsale war; er hat sie mit zitternder Hand und mit bangem Gemüth wegen der nächsten Zukunft und ohne genügende literarische Hilfsmittel zu Stande gebracht und insofern verdient sie Nachsicht.“

Die gleiche, wo nicht noch größere Nachsicht darf ein Geschichtswerk für sich in Anspruch nehmen, an dem drei Geschlechter gearbeitet, und das so recht den Stempel der Verfolgungen auf der Stirn trägt, denen die Juden jener Zeit aller Orten ausgesetzt waren. Juda ibn Berga hatte das Buch „Schebeth Jehuda“ (Die Zuchtruthe Juda's) in Sevilla begonnen, Salomo ibn Berga hatte es zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts nahezu vollendet und Josef ibn Berga (1554), dessen Sohn, hatte es in Adrianopel noch durch Zusätze ergänzt. Als der eigentliche Autor des Buches darf aber Salomo ibn Berga angesehen werden. In seiner gegenwärtigen Gestalt macht es natürlich einen nichts weniger als einheitlichen Eindruck; Juda ibn Berga hatte zudem aus einer älteren Zusammenstellung, wahrscheinlich von Prophiat Duran, Vieles oft wörtlich entlehnt, Salomo ibn Berga fügte Mancherlei hinzu, was keineswegs auf historische Wahrheit Anspruch machen kann. Dennoch trägt das Werk, eine kurzgefaßte Darstellung von den Leiden und Verfolgungen des jüdischen Stammes in der Diaspora, an vierundsechzig verschiedenen Leidens-

geschichten vorgeführt, in der Darstellung wie in der Auffassung einigermaßen historischen Charakter an sich und kann jedenfalls als eine Geschichtsquelle gelten. Salomo ibn Verga war der Mann, der das Elend seines Volkes gesehen, und den dieses selbst in eine dunkle Zukunft aus sicherer Heimat hinausgetrieben hatte. Er gab dem Werk deshalb diesen Titel, weil er alle Leiden und Verfolgungen als eine Zuchtruthe angesehen, die der Herr über Israel geschwungen. Von tieferer historischer Einsicht zeugt auch die Untersuchung am Schluß seiner Arbeit über die Motive des Judenhasses bei den Völkern der Erde. Er findet diese Gründe in dem Verbot des gemeinsamen Essens und Trinkens, da dieses ja die Menschen einander nähere, in dem Verbot der Mischehen, in dem Neid auf den Reichthum der Juden, in dem Tode Jesu's und in der That- sache, daß man das Verbrechen, das angeblich ein Jude begangen, allen Juden zur Last lege, ferner in den falschen Eiden und in dem Hochmuth, der die Großen unter den Juden kennzeichne. Salomo ibn Verga ist kein historischer Schönfärber; schonungslos schwingt auch er die Zuchtruthe über die entarteten Söhne seines Stammes; ja er übertreibt zuweilen in seinen glänzend geschriebenen Schilderungen, wenn es gilt, die Gebrechen seiner Zeitgenossen zu schildern. Damit aber den Frommen der Muth nicht sinke, schließt er seine Historie mit einer Schilderung der Herrlichkeit und Pracht des Tempels zu Jerusalem, das ja auch das Ziel seiner heißen Sehnsucht ist.

Eine größere historische Objectivität als seine Vorgänger besitzt ein dritter Zeitgenosse Josef b. Josua Hakohen aus Avignon (1554), der sich später als Arzt in Genua niederließ. Nicht ohne Berechtigung hat man ihn den bedeutendsten jüdischen Historiker seit Flavius Josephus genannt. Von seinen Werken ist die „Chronik der Könige von Frankreich und der ottomanischen Großfürsten“ — „Dibre Hajamim le-Malkhe Zarfath we-Otoman“ — sowie das „Thal der Thränen“ „Emek Habakha“ — zu nennen. Beide Arbeiten sind in reinem Hebräisch, das an die besten Muster erinnert, und in historischem Stil geschrieben. Dieser Autor hat sicherlich die alten Historiker gekannt und an ihnen sich zum Geschichtsschreiber ausgebildet. In dem ersten Werk werden an die

Kriege zwischen Franzosen und Türken alle Weltbegebenheiten angeknüpft, und auch die Verfolgungen der Juden aufgezählt. Als Zeitgenosse und wahrscheinlich auch Leibarzt des Andrea Doria hatte Josef Hakohen vielfach Gelegenheit, Personen und Verhältnisse kennen zu lernen, die von historischer Wichtigkeit waren, und in der That erwähnt er namentlich im zweiten Theil der „Chronik“, wo er unter Anderm auch über die Verschwörung des Fiesco schreibt, manche Umstände, die wohl andern Historikern unbekannt geblieben sind. Von den Leiden seiner Glaubensgenossen berichtet er nur nebenher; er hatte schon im Plan, ihnen ein eigenes Werk zu widmen, was er auch bald darauf ausführte. Sein „Thränenthal“ ist, wie schon der Titel verräth, ein Martyrologium vom Anfang bis zu Ende, ähnlich wie das Werk Ibn Verga's, aber von größerer historischer Genauigkeit und literarischer Bedeutung. Zwar verlegt auch er zuweilen die historische Objectivität in einzelnen Scenen jener großen Tragödie, deren Jammer ihn oft überwältigt und Worte des Unmuths erpreßt. Aber selbst dann noch weiß er sich zu mäßigen und alsbald wieder in den Gesichtston überzugehen, der das Gepräge seine Werkes bildet. Ein klarer Blick in die Ereignisse der Geschichte, in denen er das Walten Gottes erkennt, zeichnet diesen Schriftsteller vor Allem aus, und die Hoffnung verläßt ihn nie, daß auch für seinen verfolgten Stamm einst bessere Tage anbrechen werden. Mit diesem messianischen Ausblick schließt er seine Darstellung.

Ließ sich bei Josef Hakohen nur die Vermuthung aufstellen, daß er seinen historischen Stil an classischen Vorbildern gebildet, so wird dies zur Gewißheit bei einem andern Zeitgenossen, der seine Leser aus dem Thal der Thränen zur Quelle des Trostes führt, bei Samuel Usque, der den Krallen der Inquisition entflohen und in Ferrara, dem blühenden Musensitz, eine neue Heimath, sowie an einer hochsinnigen jüdischen Frau, der Donna Gracia Mendesa, eine edle Beschützerin gefunden hatte. Samuel Usque widmete ihr sein in portugiesischer Sprache geschriebenes Werk: „*Consolaçam as Tribulaçõs de Ysrael*“ (Trost für die Unterdrückungen Israels), eine in poetischen Dialogen sich bewegende Leidensgeschichte Israels, voll Schwung und Begeisterung,

Geschichte und Poesie vereinernd und mit der Schilderung der Leiden und Drangsale den Trost und die Hoffnung auf bessere Tage verbindend. Ein Hirt, Jacabo, ist der Held seiner Erzählung, der das Glend seiner weithin zerstreuten Heerde beklagt. Zwei andere Hirten, Numeo und Zicareo, versuchen es, ihn zu trösten. Er aber erwiedert ihre Trostworte, indem er das farbenreiche Bild der wechselvollen Geschichte Israels vor ihren Augen aufrollt, von den Tagen des Glückes und Ruhms bis auf diese Zeit der Trauer und Verfolgung. Gerade aber aus dieser Geschichte schöpfen die beiden Anderen den Trost, der in dem Wechsel und Wandel aller irdischen Dinge wie in dem Auf- und Niedergang des Geschichtslebens der Menschheit und in dem Walten der Vorsehung liegt, das sich in allen diesen Wandelungen kundgebe. Mit dieser von Propheten und Dichtern geweissagten Zukunft Israels schließt der Dichter und Historiker seine Dialoge, die gewiß in trüber Zeit die leidenden Gemüther seines Stammes aufgerichtet haben und jederzeit als eines der gewichtigsten historischen Denkmäler der jüdischen Literatur aufmerksame Beachtung verdienen.

Samuel Usque ist unzweifelhaft ein Jünger der italienischen Renaissance, deren Studien auf dem Gebiete der Alterthumswissenschaft ihn und seine gebildeten Glaubensgenossen am Meisten angezogen haben mochten. Aber nur Einer unter ihnen brachte es über dilettantisches Umhertasten hinaus zu wirklicher Bedeutung als historischer Kritiker. Er überragt als solcher nicht nur seine Zeit, sondern das ganze jüdische Mittelalter bis in die Tage der großen Denker, denen die historische Kritik freilich fehlte, die dieselbe aber durch die philosophische zu ersetzen vermochten. Er schließt die Pforten des rein gläubigen Mittelalters und öffnet die Thore einer kritischen neuen Zeit. Er geht von der breiten Heeresstraße der alten Gesetzeslehrer wie der ästhetischen Schöngelster und der harmlosen Chronisten ab und wandelt seine eigene Bahn. Er führt seine Leser aus der Zeit, ja selbst aus dem Mittelalter hinaus, in jene Tage, in denen der Quell der Literatur fast verschüttet scheint. Er zeigt ihnen dort die neu ausgegrabenen Schätze und lehrt sie, historische Kritik in der Unterscheidung des Wahren vom Sagenhaften und in der Vergleichung verschiedener Literaturwerke

üben. Er entdeckt die jüdisch-alexandrinische Literatur und führt Philo und die Septuaginta in das neuhebräische Schriftthum ein. Er scheut sich nicht, historische Zweifel anzuregen und zu deren Beantwortung selbst die patristische Literatur heranzuziehen. Er hat also eine geschichtliche Auffassung und versteht es, die Dinge in ihrer Entwicklung darzustellen. Dieser Mann ist *Asarja b. Mose de Rossi* (min Haadomim, c. 1514—1578) aus Mantua. Sein Hauptwerk führt den Titel „*Meor Enajim*“ (Augenleuchte) und es hat in der That den Blick derer erleuchtet, die bis dahin durch den Glanz des Alterthums verblendet waren. Es besteht aus drei Theilen, deren erster „*Kol Elohim*“ (die Stimme Gottes) ein Erdbeben schildert, welches die Stadt Ferrara, in der er selbst damals lebte, am 18. und 19. November 1570 heimgesucht hat, und welches mittelbar zur Folge hatte, daß *Asarja* sich zur Aufdeckung der geistigen Schätze jüdischer Vorzeit wandte. In der unfreiwilligen Muße des Landlebens, zu dem er durch diese Katastrophe genöthigt war, lernte er einen christlichen Freund kennen, der durch die Lectüre eines griechischen Buches aus dem jüdischen Alterthum sein undüsteres Gemüth aufheitern wollte. Diese Erscheinung rief in *de Rossi* den Wunsch hervor, auch seine Glaubensgenossen mit jenen Schriften bekannt zu machen. Und er übersetzte den sog. *Aristeas-Brief* über die Entstehung der Septuaginta aus einer lateinischen Version ins Hebräische. Diese Übersetzung bildet den zweiten „*Hadrath Sekenim*“ (die Krone des Alters) betitelten Theil seines Werkes. Die dritte Abtheilung ist aber sicher die interessanteste und bedeutungsvollste. Sie enthält eine Reihe von mit großer Gelehrsamkeit und gesunder Kritik geschriebenen Abhandlungen über jüdische Geschichte und Literatur, über Philon, die jüdischen Sekten, über die verschiedenen Bibelübersetzungen, über die Benutzung der Kirchenväter und anderer christlicher Quellen, über die Geschichte der Juden in Alexandrien und den letzten Unabhängigkeitskampf des jüdischen Volkes, über die talmudische Alexanderfrage und die Anschauungen des Talmuds von der Natur, über die rationelle Deutung der Haggada u. s. w., meist Parallelen zwischen talmudischen und erternen Mittheilungen und Angaben über dieselben Thematata; sie führt mit voller Berechtigung den Titel „*Jmre*

Binah“ (Worte der Vernunft). Eine Reihe von Nachträgen und Entgegnungen schließt das gehaltvolle Werk ab, welches in seiner Zeit natürlich den Widerspruch der Frommen, namentlich der in Safet neuentstandenen palästiniensischen Rabbalisten-Schule, hervorrief, und auch später nicht die gebührende Beachtung fand. Erst die neue Zeit hat Usarja de Rossi, dessen Untersuchungen die Keime zu der modernen Geschichtskritik legten, die verdiente Würdigung zu Theil werden lassen. Über die Kritik ging de Rossi's Können und Bestreben nicht hinaus. Die „Augenleuchte“ ist mit Ausnahme einer kleinen chronologischen Abhandlung „Mazref la-Kesef“ (Schmelztiegel des Silbers) und mehrerer anderer das einzige bedeutende Werk von ihm geblieben. Es ist charakteristisch für die Zeitverhältnisse der sinkenden Renaissance, deren Wirkungen naturgemäß sich unter den Juden zuerst fühlbar machten, daß selbst die italienischen Rabbinen gegen die Kritik Usarja's Front machen zu müssen glaubten. Das Rabbinat von Mantua verbot jungen Leuten unter 25 Jahren das Lesen jenes Buches, wie einst Salomo b. Aderet die Lectüre philosophischer Schriften untersagt hatte, und die Rabbalisten von Safet richteten heftige Angriffe und Bannstrahlen gegen den Autor.

Usarja de Rossi war seiner Zeit vorausgeeilt. Und man erkennt am besten den Abstand, der ihn von den Genossen seines Zeitalters entfernt, wenn man die geschichtlichen und antiquarischen Untersuchungen dieser mit seinem gelehrten Werk in Vergleich bringt, das auch nur zu nennen, sie aus religiösen Gründen schon Anstand nehmen, das zu benutzen sie aber nicht das geringste Bedenken tragen. Der freisinnige Geist, der ihn auszeichnet, fehlt seinem Zeitgenossen Gedalja b. Josef ibn Sachja vollständig. In seinem Geschichtswerk „Schalscheleth Hakabbalah“ (die Kette der Tradition) häuft er zwar eine Menge von historischem Material zur jüdischen Geschichte an, aber ohne jede Kritik; Fabel und astrologischen Aberglauben vermengt er ohne Weiteres mit historischen Quellen. Mit gerechtem Unmuth nennt ein Späterer das Werk „Die Lügenkette“, insofern es ein buntes Gewebe von Wahrheit und Lüge enthält. Und doch hat das Buch Gedalja's größere Erfolge aufzuweisen gehabt, als das de Rossi's, weil es

dem Geschmack der Zeit mehr zusagte und dem Aberglauben, dessen Gift immer weiter um sich fraß, mehr als genügende Rechnung trug.

Ein älterer Autor, der mit großer Gelehrsamkeit und kritischem Tact ausgerüstet das von den Juden wenig beachtete Gebiet der Erdkunde bearbeitete, verdient viel eher als diese Zeitgenossen Marja de Kossi angereicht zu werden. Es ist dies Abraham b. Mardochai Farrissol, aus Avignon, später in Mantua und Ferrara, der in seinem 75. Lebensjahr — 1525 — noch in seinem „Iggereth Orchoth Olom“ (Sendschreiben über die Wege der Welt), ein Handbuch der Geo- und Kosmographie arbeitete, das auch unter dem Titel „itineraria mundi“ ins Lateinische übersetzt wurde. Er war der erste jüdische Schriftsteller, der sich im wissenschaftlichen Sinne mit Länderkunde befaßte, der erste auch, der der Entdeckungen des Columbus gedachte. Sein Werk hat er theils nach mündlichen Berichten, theils nach den Schriften von Bergomas und Amerigo zusammengetragen. Durch die wunderbaren Entdeckungen seines Zeitalters sieht er sich veranlaßt, „seine Glaubensbrüder mit einem wichtigen Gegenstand des Wissens bekannt zu machen, den sie ohne Grund vernachlässigten, um zur Erholung nach schlüpfrigen Gedichten oder erdichteten Kriegsgeschichten zu greifen.“ Ein freier Blick zeichnet Farrissol aus: er beschreibt die Welt ohne Wunder und Fabeln, in Betreff deren er sich selbst als „Kleingläubig“ bekennt. Er findet auf der Erde, was seine Vorgänger in den Sternen gesucht. Das Paradies der Bibel verlegt er nicht in den Himmel, sondern in die Mondgebirge Rubiens. Den Werth der Kosmographie bestimmt er ohne Rücksicht auf die Tradition; aber er erklärt feierlich, daß die Bibel selbst das Beispiel für Länderkunde gebe. Wenn auch „die Zwiebel- und Knoblauchfresser“ — so nennt er die deutschen Juden — sich von allen wissenschaftlichen Dingen gleich wegwendeten, so seien diese doch wichtig und heilig, da man aus ihnen die Wunder Gottes kennen lerne. Farrissol ist auch Ereget und Polemiker, aber nach beiden Richtungen keineswegs so bemerkenswerth, wie als Geograph. Seine Commentare zum Pentateuch, zu „Hiob“ und „Rohelet“ bewegen sich in den Geleisen, die die Bibelauslegung jener

Zeit eingeschlagen hatte, und auch sein polemisches Werk „Magen Abraham“ (der Schild Abrahams) bringt nur wenige neue Momente in den Streit der Religionen; seine Argumente sind meist aus älteren Schriften geholt, aber mit Ruhe und Klarheit vorgetragen. Farrissol ist ein echter Jünger der Renaissance, der mit Fürsten wie Ercole d'Este und Lorenzo der Medici verkehrt, der alles Gute und Schöne freudig anerkennt, woher es auch stamme, und der durch wissenschaftlichen Eifer und klare Weltanschauung hervorragt.

Mancherlei Arbeiten und Bestrebungen auf historischem und philologischem Gebiet knüpfen sich noch an die Werke der genannten Autoren, allerdings ohne auch nur denselben nahe zu kommen. Wie in den gelehrten Arbeiten der Spätrenaissance ein fester Plan und ein einheitliches System vergeblich gesucht werden dürfte, so möchte es auch kaum gelingen, in dem Schriftthum der italienischen Juden des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts den Punkt aufzufinden, von dem aus dasselbe nach Richtungen oder Disciplinen zu betrachten wäre. Das Gemeinsame ist nur die Form, das ästhetische Bestreben, der Drang nach Befreiung, die neuplatonische Mystik. Je weniger hervorragende Einzelleistungen zu verzeichnen sind, desto mehr geht die Literatur in die Breite und findet Anklang beim Volk. Auf allen Gebieten geistigen Schaffens begegnet man jüdischen Autoren; aber nur wenigen ist die Emancipation von den religiösen Studien so gelungen, wie etwa Juda Abravanel; die meisten tragen noch immer die dort erreichten Resultate in den neuen Bildungskreis hinein und stehen so mit einem Fuß in der jüdischen, mit dem andern in der Literatur ihres Zeitalters und ihrer Heimat. Merkwürdig ist nur, daß das Reich der classischen Formenschönheit, das die Renaissance auferbaut, ihnen fast ganz verschlossen bleibt, daß der wunderbare Lenzeshauch der Kunst, der die Zeit durchweht, nicht die Eiskruste des Vorurtheils zu sprengen vermochte, das sich bei ihnen von jeher gegen die bildende Kunst festgesetzt hatte. Freilich waren den Frühlingslüften alsbald verheerende Stürme gefolgt, die die ruhige Arbeit und das emsige Schaffen jäh unterbrachen und keine Freude an der Kunst in den

Zelten Juda's aufkommen ließen. Die neuen Verfolgungen, denen die kaum zur Ruhe gekommenen etwa von der Mitte des 16. Jahrhunderts an auch in Italien ausgesetzt waren, wurden um so drückender empfunden, als das gewaltige Ringen und Regen der Geister sich ja im letzten Grunde doch darauf zurückführen ließ, dem Individuum das Recht und den Anspruch auf freies Denken und Empfinden, dem Menschen seine Existenz und seinen Glauben zu sichern. Als man in Italien die hebräischen Bücher zu verbrennen, die neuererscheinenden durch ein hartes Censuredict zu verunstalten und die Juden selbst aus einzelnen Städten zu vertreiben begann, da hatte sich allerdings die mit so hoher Begeisterung begonnene humanistische Strömung in jenem Lande schon vielfach in „einen verpesteten Sumpf“ verlaufen. Aber wie die Juden nichts von der classischen Schönheit der Formen angenommen hatten, die die Renaissance geschaffen, so nahmen sie nun auch nicht an jener Frivolität der Gesinnung und an jener lasciven Literatur Theil, die als das Ende der Renaissance in Italien zu bezeichnen ist. Während selbst die Päpste sich auf die Bank der Spötter setzen, finden die Rabbinen ausschließlich nur an „der Lehre Gottes“ ihr Wohlgefallen, und nur ein schwacher Nachklang dieser frivolen Strömung ist aus dem jüdischen Lager zu vernehmen.

Ist aber ein innerer ursächlicher Zusammenhang in dem ganzen Schriftthum der Zeit nicht aufzufinden, so zieht sich doch auch durch dasselbe, wie durch die ältere Literatur, als ein rother Faden das Streben nach Erforschung, Ausdeutung und Verbreitung des Bibelworts, dem alle Richtungen sich unterordnen und mit dem alle Arbeiten in irgend einer Verbindung stehen. Diesem Streben trugen natürlich die hebräischen Druckereien, vor Allem die zu Venedig, eifrige Rechnung. Dort hatte Daniel Bomberg schon im Jahre 1517 eine große Bibelausgabe veranstaltet, welche durch Genauigkeit und Reichhaltigkeit allen anderen Versuchen der Presse zum Muster dienen konnte. Zwei andere Ausgaben gingen aus derselben Officin in den Jahren 1526 und 1548 hervor; sie brachten neben dem Bibeltext noch die Commentare von Raschi, Ibn Esra, Kimchi u. A., sowie die ausführliche Masora zum Abdruck und

wurden das Vorbild der rabbinischen Bibeln, die bis auf den heutigen Tag in zahlreichen Auflagen meist unter dem Titel „Mikraoth gedoloth“ (große Buchstaben) gedruckt und verbreitet werden. Auch den jerusalemischen und babylonischen Talmud ließ Bomberg in seiner Druckerei, lektorn in 12 Foliobänden, herstellen, während vordem von Gerson Soncino nur einzelne Tractate gedruckt worden waren. Natürlich verwendete er, sowie die anderen christlichen Drucker zu Cremona, Ferrara, Livorno, Padua, Verona, Sabbionetta u. s. w. meist jüdische oder zum Christenthum übergetretene Gelehrte bei diesen Editionen als Herausgeber und Correctoren. Die Ausgabe der rabbinischen Bibel von Bomberg hatte Jakob b. Chajjim geleitet, der später zum Christenthum überging; andere Correctoren haben durch selbstständige literarische Leistungen ihren Namen bekannt gemacht und verdienen besondere Erwähnung. Auch die spanische Bibelübersetzung, welche Abraham Usque zu Ferrara von 1550—53 herausgab und dem Herzog Ercole d'Este II., sowie der Gracia Mendesa widmete, ist ein Produkt jenes Strebens, das Bibelwort den unglücklichen Marannen, welche dem spanischen oder portugiesischen Inquisitions-tribunal entronnen waren, zugänglich zu machen. Mehr als hundert Gelehrte sollen an dieser Uebersetzung, welche eigentlich nur die Revision einer ältern ist, gearbeitet haben. Abraham Usque, der noch in Lissabon eine lateinische Grammatik geschrieben hatte, widmete sich in Ferrara ganz dem Druckgeschäft. Seine Officin konnte an Bibeln, Gebetbüchern und rabbinischen Schriften nicht genug liefern, um den Heißhunger der Marannen nach Belehrung aus den ihnen fremd gewordenen Religionsquellen zu stillen. Sogar eine spanische Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung des Ritualcodex von Jakob b. Ašcher ging unter dem Titel „mesa de la alma“ (Tafel für die Seele) aus seiner Druckerei neben vielen anderen Schriften gleichen Inhalts hervor.

Erst als die Censur für den Druck jüdischer Schriften eingeführt und ein Canon purificationis für diesen Zweck aufgestellt worden war, wurde die Arbeit der Druckereien einigermaßen gehemmt. Indes fanden sich auch hier bald Mittel und Wege, um nach wiederholten Revisionen, Streichungen und Kürzungen den

Druck des Talmud's und anderer rabbinischen Schriften zu ermöglichen. Eine mildere Praxis hatte die Censur im Sinne ihrer hohen Auftraggeber den kabbalistischen Schriften gegenüber auszuüben. Und so erschienen nicht nur zwei große Ausgaben des „Sohar,“ sondern auch viele Commentare desselben und eine Anzahl anderer Schriften aus diesem Literaturkreis, die eine unheilvolle Wandelung des religiösen Sinnes anbahnten, und die trotz der Abmahnungen gebildeter und verständiger Rabbinen immer weitere Verbreitung finden.

Eine schwache kabbalistische Färbung trugen aber auch die meist allegorisch-philosophischen Bibelcommentare dieser Rabbinen, ja selbst die meisten wissenschaftlichen Schriften der Aerzte und Alterthumsforscher. Von den biblischen Erläuterungen der Nachfolger Abrahavanel's, Balmes, Allemanno, Sforno, Farissol, Josef ibn Sachja u. A. ist bereits die Rede gewesen. Auf demselben Niveau stehen auch die exegetischen und grammatischen Schriften der anderen, kurz vorher, gleichzeitig oder bald nachher lebenden Autoren. Einen nicht unbedeutenden Anfang zu einem wissenschaftlichen Wörterbuch der Synonymen (*Schemoth nirdafim*) machte Salomo b. Abraham aus Urbino (1480) in seinem „*Ohel Moed*“ (Stiftzelt). Zu derselben Zeit — etwa 1486 — schrieb Moise ibn Chabib aus Lissabon in Bitonto dell Puglia eine hebräische Elementargrammatik in Fragen und Antworten „*Marpe Laschon*“ (die Anfänge der Sprache) und eine vortreffliche Verslehre „*Darke Noam*“ (liebliche Pfade), in der er die Poesieen nach ihrem Inhalt classificirt und auch die Formen der biblischen Poesie aufführt. Das Metrum ist nach ihm schon in der biblischen Vorzeit üblich gewesen, und deß zum Zeugniß beruft er sich auf die bekannte Inschrift auf dem Grabmal des Feldherrn Amagia zu Morviedro in Valencia, dem alten Sagunt, welche es ihm zur Gewißheit erhob, „daß diese metrische Form der Dichtkunst schon in jener Zeit bestanden habe, da unsere Väter noch ihr Heimatland bewohnten.“ Diesen geschichtlichen Erörterungen folgt ein Abriß der Prosodie und der Metrik, d. h. der Gattungen der Metra, deren er für die hebräische Poesie zehn aufzählt. Von demselben Autor rührt auch eine lehrreiche Erläuterung zu dem berühmten Lehrgedicht Sedaja

Benini's: „Die Prüfung der Welt“ her, in der er sich auf die Abhandlung „de animae facultatibus“ von Thomas v. Aquino als auf eine maßgebende Autorität beruft.

Noch immer machte sich also, selbst mitten in den Bildungen einer neuen Zeit, dieses Ansehen der Scholastik bei den jüdischen Gelehrten geltend. Ja ein Commentator des „Predigers Salomonis,“ dessen tiefere Tendenz nur Wenige unter den Bibelerklärern des Mittelalters zu ergründen vermochten, Baruch ibn Baruch bedient sich in seinem zu Venedig 1599 erschienenen ausführlichen Commentar über dieses Buch, „Kehillath Jacob“ (die Gemeinde Jakob's) der „Quaestiones“ des Thomas v. Aquino zur Erklärung der Einwürfe und der Repliken, die seiner originellen Idee nach zwei Personen, einem Skeptiker, Kohelet, und einem Gläubigen, ben David, angehören. Baruch ibn Baruch, dem die Geschichte der Philosophie sehr geläufig ist, erörtert überdies die wichtigsten Probleme der Religionsphilosophie an der Hand des biblischen Textes und ist geradezu ein typisches Vorbild der italienischen Bibeleregese jener Zeit. Ein Zeitgenosse Baruch's war Elia von Pesaro, der später nach Palästina auswanderte, und von dessen zahlreichen Schriften außer Commentaren zu „Hiob“ und zum „Hohen Liede“ noch ein interessanter Reisebrief aus Famagusta auf Cypren vorhanden ist. Einen midraschischen Commentar zur ganzen Bibel schrieb Abraham Menahem Hakohen aus Porto, ein Schüler Levita's, in Cremona (1582), welchen er, da er die verschiedenen Meinungen berühmter Vorgänger zusammenstellt, „Minchah belulah“ (gemischte Gabe) nannte. In diesem Commentar strebt Abraham Porto zunächst nach Ermittlung des natürlichen Schriftsinns und scheut selbst Abweichungen von der talmudischen, ebenso wie spöttische Bemerkungen über die kabbalistische Exegese nicht. Nichtsdestoweniger ist er so gut wie die meisten Anderen in den Banden der Mystik gefangen, deren er spottet. Einzelne biblische Schriften erläuterten in hergebrachter Weise und ohne neue Gesichtspunkte zu eröffnen: Josef Conzio in Asti, der 1464 einen Commentar zu „Esther“ und überdies die Geschichte der Judith in Versen herausgab, Schemaja di Medina, der 1616 eine ausführliche Erläuterung der „Sprüche Salomonis“ schrieb, Salomo

b. Jfaf Marini in Padua, der 1652 eine mehr homiletische Auslegung des Propheten Jesaja veröffentlichte, Jakob Lombroso, Arzt in Venedig, der 1639 ein sehr schönes Bibelwerk mit eingehender Vorrede und kurzen sprachlichen Erläuterungen edirte, in denen seltenen Wörtern die spanische Uebersetzung beigelegt war, Ahron b. David Kohen aus Ragusa, von dem eine zum Theil wörtliche, zum Theil allegorische Erklärung des Pentateuchs und mehrerer anderer biblischer Bücher — 1657 — herkommt, Mahalleh Halleluja in Ancona, der gleichfalls einen Commentar zur Bibel — 1600 — schrieb und außerdem gelehrte Rechtsgutachten hinterlassen hat, Samuel Kohen aus Pisa, der ein Werk über die schwierigsten Stellen der Bibel, an welche sich wichtige Fragen knüpfen, wie etwa, ob in „Kohélet“ die Unsterblichkeit, in „Hiob“ Verjehung und Auferstehung geleugnet werden, und einen Commentar zu „Kohélet“ verfaßte, Abraham Kohen aus Zante, ein geschätzter Dichter und Prediger, der eine originelle poetische Umschreibung der Psalmen unter dem Titel „Kehunnath Abraham“ (das Priesterthum Abraham's) herausgab und dieser sein Bildniß beifügte, Mose Chefez (Gentile) in Venedig, welcher einen philosophischen Commentar zum Pentateuch, „Melecheth Machshebeth“ schrieb, in dem er eingehende Kenntniß der jüngern christlichen Exegeje, sowie der Naturwissenschaften, der Mathematik und Philosophie an den Tag legte, und eine Reihe von Nachfolgern, die bis an die Schwelle der neuen Zeit führen.

Tüchtigere Leistungen hat das jüdische Schriftthum Italiens in Grammatik, Lexikographie, Alterthumskunde, Homiletik und Ethik aus jener Epoche aufzuweisen. An Marja di Rossi schließen sich drei Brüder Provenzale an, Juda, Mose und David Provenzale aus Mantua, von denen der Erstere die hebräische Poesie für die Mutter der classischen erklärte, während der zweite unter dem Titel „Bosem kadmon“ (alter Balsam) eine poetische Grammatik nach Art der von Levita schrieb, und der dritte, ein angesehenener Prediger, ein Lexikon der hebräischen Wörter „Dor Haflagah“ (das Geschlecht der Zerstreung) schrieb, in dem er den seltsamen Einfall niederlegte, alle Sprachen, zum Mindesten sehr viele lateinische, griechische und italienische Wörter, aus der

hebräischen ableiten zu wollen. Als ein tüchtiger Grammatiker, soweit ihn nicht eine gewisse Vorliebe für die Kabbalah daran hindert, erweist sich auch Immanuel b. Jekuthiel aus Benevent in seinem „Livjat Chen“ (Kranz der Anmuth 1557). — Von größerer Bedeutung ist Salomo Korzi aus Korzia bei Padua, dessen 1626 beendetes Werk „Minchat Schai“, ein textkritischer Commentar über die Bibel, werthvolle kritische Bemerkungen zur Masora enthält, die vielen späteren Arbeiten zu Grunde gelegt wurden. Korzi schöpfte aus mehr denn 60 handschriftlichen Quellen, darunter der ältesten aus dem Jahre 1272. Seine Arbeiten wurden wesentlich gefördert durch Menahem Lonsano, der aus Jerusalem nach Italien noch als Greis gezogen war — 1618 — und dessen Hauptwerk „Sche Jadoth“ (zwei Hände) für Grammatik, Masora und Lexikographie gleich wichtig ist. Es enthält Supplemente zu Nathan b. Jechiel's „Aruch“, masoretische Abhandlungen, archäologische Studien, ethische Discurse und Gedichte und Sagen von kabbalistischer Färbung. Doch ist nur der erste Theil und ein Abschnitt des zweiten bis jetzt gedruckt. Unter den mitgetheilten Sagen befindet sich auch die einem alten unbekanntem Midrasch entnommene Geschichte der „Bürgerschaft“, die auf ihren Wanderungen aus dem Orient bis in die classische deutsche Literatur nur wenig von ihrer Ursprünglichkeit verloren hat. Ein Zeitgenosse Asarja di Rossi's war auch Juda Muscato, der trotz eigener tüchtiger Leistungen auch erhebliche Anleihen bei älteren Autoren nicht verschmähte, der sich aber in seinem Commentar zu Jehuda Halevi's „Al-Chazari“ und noch mehr in einer Predigtsammlung „Nefuzoth Jehuda“ (die Zerstreuten Juda's) als ein Mann von Geist und Bildung zeigte. Gleich die erste seiner berühmten Predigten ist der Musik geweiht, der er eine hohe Mission anweist. Der Sage von der Windharfe David's giebt er eine schöne allegorische Deutung, indem er den ganzen, auf einen Psalmvers sich stützenden Vorgang in das Innere der Seele David's verlegt. In ähnlicher Weise symbolisirt Muscato auch andere haggadistische und biblische Erzählungen. Seine Predigten zeugen von ungewöhnlicher Beherrschung des Schriftworts und gutem Geschmack. Neben und nach ihm zeichnen sich noch durch oratorische Begabung aus:

Marjah Figo, richtiger Ficcio, in Venedig, der Verfasser einer fast zum Volksbuch gewordenen Predigtsammlung „Binah le-Ittim“ (die Weisheit für die Zeiten) ein liebenswürdiger Prediger, dessen „Derascha's“ — fünfundsiebzig an der Zahl — durch ihre religiöse Wärme und gemüthliche Moral beliebt und später noch viel benutzt wurden. Ferner Jakob b. Isak Zahalon in Ferrara, dessen Reden und Schriften meist ungedruckt geblieben sind. Er hat medizinische Werke und Uebersetzungen, eine hebräische Bearbeitung der „Summa theologiae“ von Thomas v. Aquino und Predigten sowie Anweisungen zu solchen hinterlassen. In einem dieser Werke „Ozar Hachaj“ (Schatz des Lebens) erzählt er, daß er im Jahre 1658 während der Pest, da die Synagogen geschlossen waren, der auf der Straße versammelten Gemeinde aus den Fenstern der Eckhäuser gepredigt habe. Auch Jakob Albo in Florenz, dessen Predigten „Toldoth Jakob“ (die Geburtsfolge Jacobs) ihrer Zeit sehr geschätzt waren, sowie Juda Perez, Isak Cavallero, und verschiedene Andere waren vortreffliche Redner, die sich in einer correcten Sprache, mit wissenschaftlicher Bildung und nicht ohne Geist auszudrücken verstanden.

Die religiösen Vorträge wurden übrigens meist in der Landes- oder Muttersprache gehalten und nur, sofern sie für ein größeres Publikum berechnet waren, hebräisch ausgearbeitet und herausgegeben. Indes existiren auch Sammlungen und einzelne Reden jüdischer Prediger aus jener Zeit in spanischer, portugiesischer und italienischer Sprache.

Das Gebiet der Alterthumskunde wird jedoch mit besonderer Vorliebe bearbeitet. Als der bedeutendste Autor erscheint nach dieser Richtung hin der Arzt Abraham b. David Portaleone („Schaar Haarje“ hebräisch) in Mantua (1542—1612) lebend und dort sein von ausgebreiteter Gelehrsamkeit Kunde gebendes Werk „Schilte Hagibborim“ (die Schilde der Helden) schreibend. Es ist das größte Werk in der hebräischen Literatur auf dem Gebiet der Alterthumskunde und ein Denkmal tüchtiger Forschungen. Es ist nach 98 Quellschriften gearbeitet und

verbreitet sich ausführlich über die hebräischen Alterthümer, über den Tempel zu Jerusalem und dessen Structur, über Altar, Leuchter und Tisch des Tempels, über die heiligen Gewänder, Opfer, Ceremonien u. s. w. Auch in seinen medizinischen Schriften verwendet er seine Kenntniß der hebräischen Archäologie mit Nutzen, so namentlich in den „drei Dialogen über das Gold“ („Dialogi tres de auro“) — dem Herzog Wilhelm Gonzaga von Mantua gewidmet — in denen er den Juden den ersten medizinischen Gebrauch des Goldes, das damals in der Heilkunde vielfach angewendet wurde, zu vindiciren sucht. Drei lateinische Schriften dieses einer ruhmvollen Familie jüdischer Aerzte entstammenden Mannes über medizinische Fragen sind ungedruckt geblieben. Sein archäologisches Werk wurde von Späteren oft benutzt und auch in das Lateinische übersetzt.

Trotz solcher Beispiele wurden aber doch selbst in Italien die jüdischen Aerzte angefeindet. Zur Abwehr gegen solche, von den verschiedensten Seiten sich häufende Angriffe verfaßte David d'Ascoli eine lateinische Apologie — 1559 — die sich namentlich gegen ein von Papst Paul IV. erlassenes Decret wendete, die aber ihren Autor in das Gefängniß brachte. Bessern Erfolg hatte eine apologetische Schrift von David de Pomis („min Hatapuchim“ hebräisch, 1525—1588) in Venedig, die den Titel führte: „de medico hebraeo“ (der hebräische Arzt). Mit Klarheit und Entschiedenheit werden in den zwölf Abschnitten dieses Werks die Vorurtheile gegen Juden und jüdische Aerzte widerlegt, sowie alle Anschuldigungen gegen dieselben zurückgewiesen. Die Pflichten des jüdischen Arztes werden aus den Religionsquellen dargelegt und durch Kernsprüche aus Talmud und Midrasch belegt. Die Grundsätze, von denen er ausgeht, sind folgende: 1) der Arzt übt als solcher niemals eine Schlechtigkeit aus. 2) In der Ausübung der Heilkunde findet ein Unterschied des Glaubens nicht. 3) Der jüdische Arzt kann als solcher Niemandem durch seine Kunst schaden wollen. 4) Die israelitische Religion verbietet, die Heilkunde zu mißbrauchen. 5) Der jüdische Arzt soll fromm sein und ist es auch. 6) Er soll nicht zu einer andern Religion übergehen und thut es auch selten. 7) Als frommer, die Gesetze beobach-

tender Jude wird er Niemandem Schaden zufügen. 8) Der Christ ist nicht des Juden und der Jude nicht des Christen Feind. 9) Der Christ soll daher den Juden nie verachten oder bedrücken. 10) Nach Religion und Vernunft soll der Christ den Juden lieben. 11) Die gegen Juden und besonders gegen jüdische Aerzte erhobenen Vorwürfe sind grundlos und längst widerlegt. 12) Der Papst und viele christliche Fürsten sind den Juden gewogen. Es ist kein Zweifel, daß das Werk seiner Zeit Aufsehen erregt und die Vorurtheile, welche sich gegen die jüdischen Aerzte gebildet hatten, zerstreut hat. Auch auf dem Gebiet des jüdischen Schriftthums wirkte David de Pomis anregend durch sein dreisprachiges Wörterbuch — hebräisch, lateinisch und italienisch — „Zemach David“ (der Sproß Davids) genannt, in dem er Kimchi, Nathan b. Jehiel und Levita fleißig benutzte, sowie durch eine italienische Uebersetzung von „Kohélet“ und mehrere andere exegetische und medizinische Schriften, Reden und Untersuchungen, von denen nur noch der „Discorso à l'humana miseria“, eine Abhandlung über das menschliche Unglück und über die Mittel, es abzuwenden, erwähnt werden möge. Dieselbe schließt sich an seine Uebersetzung des „Predigers“ an und erläutert das Thema mit vielen Beweisen aus der Bibel.

Anderer jüdischer Aerzte jener Zeit, die auch in der hebräischen wie in der italienischen Literatur sich einen Namen gemacht haben, waren die Brüder Alatino, Jehiel, Vidal und Mose Alatino in Spoleto, die in lateinischer und italienischer Sprache schrieben und deren italienischer Ausdruck von zeitgenössischen Kunstrichtern als mustergültig gepriesen wird. Mose Alatino hat auch mehrere philosophische Schriften der Griechen und Araber aus dem Hebräischen in das Italienische überetzt. Einer besonders Berühmtheit als Arzt hatte sich der Maranne Amatus Lusitanus (1511—1562) zu erfreuen, der auch durch medizinische, historische und botanische Schriften hervorragte. Nichtsdestoweniger mußte auch er noch im hohen Alter den Wanderstab ergreifen und vor der päpstlichen Inquisition nach dem Orient entfliehen. Von seinen Schriften sind wohl die „sieben Centurien,“ in denen er je hundert Krankheitsfälle und sein Heilverfahren

schildert, von seinen Entdeckungen die der Klappe der ungesformten Venen die wichtigste, mit der er der Lehre von dem Kreislauf des Blutes nahegekommen ist. Ein jüngerer Bruder desselben war Elia Montalto, gleichfalls ein Scheinchrist, der später zum Judenthum zurückkehrte. Er wird als Arzt und Naturforscher gerühmt und hat außer medizinischen Schriften auch eine theologische Abhandlung über das 53. Capitel in „Jesaja“ hinterlassen. Montalto war lange Leibarzt der Königin Maria de Medici in Paris und hatte vielfach Gelegenheit, für seine Religion und seine Glaubensgenossen schützend einzutreten.

Ein Gleiches wird von allen jüdischen Ärzten und Schriftstellern ausgesagt, die mit ihren wissenschaftlichen Arbeiten schon ganz in der Literatur ihres Vaterlandes stehen und keine Beziehung mehr auf die religiösen Studien suchen. Ein gewisser schöngestiger Zug durchweht aber ihre wie fast alle Arbeiten dieser Epoche, die kein bestimmtes Gepräge trägt, und in der die emsige Production auf verschiedenen und weitauseinanderliegenden Gebieten so allgemein ist, daß es schwer, wo nicht unmöglich wird, bestimmte Richtungen nach deren hervorragenden Vertretern zu sondern. Genüge es darum, zur Charakteristik jenes Zeitalters noch die wichtigsten Schöpfungen desselben zu erwähnen. Sie bewegen sich meist um das Gebiet der Polemik und Apologetik für die vielfach angefeindete Stammesreligion, der Alterthumskunde, der Ethik und der Poesie, zum Theil auch noch der Uebersetzung philosophischer Schriften. Von den apologetischen Werken ist die „Nomologia,“ die Immanuel Aboab zur Vertheidigung des Judenthums in spanischer Sprache 1625 schrieb, das berühmteste. Immanuel war aus Porto nach Venedig gewandert, vertheidigte dort in einer muthigen „Standrede“ das Judenthum vor Volk und Senat, und arbeitete dann zehn Jahre lang an dem obgenannten Werk, einer geschickten Vertheidigung und Geschichte der jüdischen Ueberlieferung im Sinne der traditionellen Annahmen. Derselben berühmten Familie, deren Ahnherr Isak Aboab schon in der Literatur des Judenthums hervorragte, gehörte auch Samuel Aboab, Rabbiner in Venedig, an, der zu seiner Zeit als talmudische Autorität gefeiert wurde, und der außer Rechtsgutachten auch ein Sittenbuch

„Sefer Hasikhronoth“ (Buch der Erinnerungen) geschrieben hat, ferner dessen Nachfolger, Jakob Aboab, der sich mit Archäologie und Naturwissenschaften dilettantisch beschäftigte und dessen Correspondenz mit nichtjüdischen Gelehrten für die Literaturgeschichte nicht ohne Werth ist.

Apologetischen Zwecken diente auch eine treffliche Bertheidigungsschrift von Simon Luzzatto, (1638) dessen „Discorso circa il stato degl' Hebrei“ (Abhandlung über den Stand der Gebräuer) von unbefangener Wahrheitsliebe und gerechter Kritik dictirt sind und Licht und Schatten gleichmäßig vertheilen. Luzzatto verschweigt keineswegs die Fehler seiner Glaubensgenossen, aber er ist ein geschickter Anwalt ihrer gerechten Sache, die er der Republik Venedig aus ökonomischen und allgemein menschlichen Motiven warm und eindringlich ans Herz legt. Vor Allem aus nationalökonomischen Gründen, da der Handel größtentheils in nichtheimischen Händen, da der Reichthum des Staates abnehme, da aber die dem Staat treuergebenen Juden geeignet seien, denselben zu heben und der Republik Venedig Vortheil zu bringen, empfiehlt der gelehrte Autor dieselben dem Schutz der stolzen Seerepublik. Auch eine Parabel, „Socrate“ rührt von diesem gelehrten Rabbiner her, die das Verhältniß des Glaubens zur Wissenschaft vom Standpunkt der nachmaimunischen Nationalistenschule freisinnig erörtert, ein Unternehmen, welches in dieser Zeit der überwuchernden Kabbalah und des religiösen Fanatismus fast als Kezerei angesehen wurde. Das Werkchen ist dem Dogen und Senat von Venedig gewidmet. Auch der bereits genannte Jakob Lombroso hat — 1640 — eine polemische Schrift „Schutzwehr des Judenthums“ gegen Hugo Grotius gerichtet, die nicht ohne Wirkung geblieben ist. Je mehr sich die jüdischen Gelehrten die allgemeinen Bildungselemente aneigneten, desto eher waren sie im Stande und desto eifriger waren sie bei der Arbeit, die Angriffe gegen das Judenthum auf allen Gebieten und in allen Sprachen zurückzuweisen.

Diese polemischen und apologetischen Schriften reihen sich eng an die ethischen und moralischen Volksbücher, wo sie nicht Beides zugleich sind, indem sie mit der Bertheidigung auch die positive Belehrung im Gesetz, die Ermahnung zu sittlichem und religiösem

Leben verbinden, wie z. B. die obgenannten Schriften der beiden Moab, des Jakob Zahalon u. A. Ein solches Werk auf historischer Grundlage hat auch Isak Cardoso aus Cerolico in Spanien zu Ende des 17. Jahrhunderts geliefert, das den Titel führt: „Las Exellencias y calumnias de los Hebreos“ (die Vorzüglichkeit der Hebräer und die Verläumdungen gegen dieselben). An der Hand geschichtlicher Urkunden widerlegt Cardoso mit Geschick viele Beschuldigungen gegen die Juden und weist diesen einen hohen Rang in der menschlichen Gesellschaft an, den ihnen nur das Vorurtheil verweigern könnte. In der polemischen Literatur des jüdischen Stammes ist das Werk Cardoso's, der auch als philosophischer und medizinischer Schriftsteller wie als Dichter Anerkennenswerthes geleistet, der Lope de Vega eine Leichenrede gehalten, nichtsdestoweniger aber doch den Verfolgungen der Inquisition entfliehen mußte, eines der gehaltvollsten.

Waren so die Besten des Stammes thätig, die Ehre des Judenthums nach Außen hin zu wahren, so traten auch nicht minder tüchtige Gelehrte neben jene, die den Bestand der Glaubensgemeinde nach Innen zu festigen und die Wissenschaft auszubreiten bemüht waren. So versuchte Samuel b. Elchanan Arkevolti in Padua in seiner Grammatik der hebräischen Sprache „Arugath Habosem“ (das Gewürzbeet) auch eine vollständige Geschichte und Formenlehre der hebräischen Poesie zu geben, die zugleich treffliche Dichtungsproben von ihm selbst enthält und auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut ist. Auch er schreibt schon der biblischen Poesie Reim und Metrum zu, wendet sich aber mit Entschiedenheit gegen die Unterlage weltlicher Melodien für religiöse Lieder, die damals in Italien sehr üblich gewesen, und zählt zweiundzwanzig Metra der hebräischen Poesie auf, die der Dichter je nach dem Charakter des Gedichtes anzuwenden habe. Seine eigene Poesie zeigt mehr Kunstfertigkeit als poetisches Empfinden. Aber es ist nicht mehr das mittelalterliche Musiv, sondern eine freie Nachahmung des biblischen Stils, die man bei all' den neu-hebräischen Schriftstellern jener Zeit antrifft, welche freiere Bewegung und weltliche Bildung dem slavischen Zwang vorzogen, in den ausgetretenen Geleisen der Altvordern einherzugehen.

Auch einen Index der Citate zu dem „Aruch,“ einen hebräischen Brieffsteller und mehrere andere Schriften, darunter eine „Degel Ahabah“ (das Banner der Liebe) „sittlich ernste Poesie an einen vergnügungsfüchtigen Weltling“ gerichtet, hat Arkevolvi verfaßt. Auch Rafael Rabbenio (1709) in Padua gab mehrere Streitschriften heraus, um den Nachweis zu führen, daß die hebräische Poesie ein festgefügtetes Metrum habe. Allerdings hatte die hebräische Poesie jener Zeit von der Poesie des Landes, an der sie sich bildete, auch neue Formen und Muster erhalten, aber diese waren doch ihrem Geiste fremd und konnten niemals Heimatsrecht in Judäa erlangen. Die poetischen Versuche, die sich fast sämmtlich an die italienische Poesie der Zeit, sei es im Inhalt oder in der Form anlehnen, können daher keinen originellen Werth beanspruchen. Noch weniger scheint es berechtigt, diesen verstreuten und ziemlich planlosen Versuchen die Bedeutung einer neuclassischen Dichterschule beizulegen, die unter Einwirkung der neuen abendländischen Cultur und der classischen Poesie allmählich der neuhebräischen Dichtung einen gänzlich veränderten Charakter verliehen. Nur in Beziehung auf die Formen und Verse zeigt sich dieser Einfluß. Man bringt nun auch biblische Bücher in Reime, sogar die Grammatik und der Kalender, ja selbst der Talmud und die Ritualcodices werden versificirt. Im Uebrigen bewegt sich die Poesie in ethischen und didaktischen Gedichten, bis der Einfluß der schönen Literatur Italiens auch ihr neue Stoffe zuführt. Vorher schon hatte die romantische Poesie Spaniens die auch im Exil dem Vaterland treu bleibenden Marannen lebhaft angezogen. Der letzte spanische Trobadour Antonio de Moro war ein Trödeljude aus Cordova und der erste spanische Dramatiker Rodrigo de Cota war ein Maranne aus Sevilla, dem die „Celestina,“ eines der gefeiertsten Werke der altspanischen Literatur, zugeschrieben wird. Kein Wunder daher, daß die Fortziehenden die Anhänglichkeit an Spanien, seine Literatur und Poesie, das Einzige, was ihnen kein Großinquisitor rauben konnte, auch in der Ferne bewahrten und bewährten; aber ebenso schnell wurden sie auch in der Literatur des neuen Vaterlandes, das sie gastlich aufgenommen, heimisch und bildeten lange die Vermittelung zwischen spanischem

und italienischem Schriftthum. Kaum ein halbes Jahrhundert ist verfloßen, seit die Juden aus Portugal nach Italien gekommen waren, und schon tritt 1567 ein Jude, Salomo Usque, als Uebersetzer Petrarca's in spanischer Sprache auf und dichtet Oden in italienischer Sprache. Usque wird von zeitgenössischen Kunst-richtern wegen dieser Uebersetzung des gefeierten Nationaldichters besonders gerühmt. Er habe nicht bloß den Reim, sondern auch das Silbenmaß und die Formenschönheit der Sonnette, Canzinen, Madrigale und Sertinen Petrarca's getreu wiedergegeben. Eine italienische Ode über die sechs Schöpfungstage widmete Usque dem später canonisirten Cardinal Borromeo, der ein freisinniger Beschützer der schönen Künste war, und seine Uebertragung des Petrarca dedicirte er Alexander Farnese, dem Fürsten von Parma und Piacenza. Usque's poetisches Schaffen ist aber auch noch nach einer andern Richtung hin bemerkenswerth. Er ist der erste jüdische Dramatiker seit den Tagen des Alexandriners Ezequios. Das Drama, dem Geist des Orientalen an sich nicht entsprechend, hatte besonders unter den Juden nie Anklang finden können. Erst unter dem Einfluß des neuerwachten dramatischen Lebens in Spanien und Italien begann auch in der jüdischen Literatur das Drama aufzutreten. In Gemeinschaft mit einem andern, sonst unbekanntem jüdischen Dichter, Lazaro Graciano, bearbeitete Usque das erste jüdische Drama in spanischer Sprache: „Esther.“ Die Esthergeschichte hatte von jeher den Stoff zu heiteren Festspielen hergegeben, die den Purimtag verherrlichten. Aller Humor und alle Satyre flüchteten sich während des Mittelalters in diese Purimscherze und Travestieen. Es ist begreiflich, daß der erste Dramatiker gerade diesen beliebten Stoff wählte, um ihn durch die Kunstpoesie zu adeln. Eine lange Reihe ähnlicher Versuche knüpft sich an dieses erste Drama, durch das Salomo Usque als ein ebenbürtiger Zeit- und Standesgenosse Samuel Usque's und als ein würdiger Träger der jüdischen Literatur sich ausgezeichnet hat.

Aber schon in den Blüthetagen der Renaissance, ehe noch der Strom der Auswanderer das schöne Italien erreicht hatte, waren jüdische Dichter in der italienischen Nationalliteratur thätig. Die

ersten bekannten italienischen Sonnette rühren von Juda de Salomone aus Mantua (1504) her, aber schon in der Mitte des 14. Jahrhunderts dichtete Giustina Levi Perotti ein italienisches Sonnett an Petrarca. Auch an den Uebersetzungen älterer Dichter ins Italienische und Hebräische theilten sie sich später mit Erfolg. Die Metamorphosen Ovid's übertrug Sabbatai Chajjim Marini aus Padua in hebräische Octaven, Andere übersezten Dante, Petrarca, Metastasio in die ihnen heilige, oder hebräische Gedichte und Geschichten in die ihnen theure Sprache, wie der bereits erwähnte Josef Conzio aus Asti, der in seinem „Canto di Judit“ — 1628 — die haggadischen Geschichten von der Heldenjungfrau in italienische Verse umdichtete, während noch Jakob b. Uziel, ein Maranne zu Venedig, sein heroisches Heldengedicht in zwölf Gefängen „David“ in der Sprache der spanischen Heimath niederschrieb. Mit gleichem Erfolg bedienten sich Dichter und Gelehrte wie Abr. de Balmes, Sforno, Martino, David de Pomis u. A. der lateinischen Sprache. Und der Maranne Jakob Flavo wurde unter dem Namen Dibacus Pirrus einer der berühmtesten lateinischen Dichter der Zeit. Zum ersten Mal begegnen wir auch nach langer Zeit wieder jüdischen Frauen in der Poesie ihres Stammes. Deborah Ascarelli, eine Römerin, übersezte die Hymnen aus dem Lehrgedicht des Mose Rieti unter dem Titel: „Il tempio,“ die Bußlieder von Bachja ibn Pakuda und von Jakob b. Nissim ins Italienische. Ein jüdischer Dichter ruft ihr im Hinblick auf eine Sangesgenossin, die vom Judenthum abgefallen war, begeistert zu:

Mögen Andere große Trophäen besingen,
Dein Lied wird stets zu deines Volkes Preis erklingen!

Noch mehr tritt eine jüngere Zeitgenossin, Sarah Copia Sul-lam (1641) aus Venedig, hervor, eine leuchtende Gestalt in Juda's Dichterhain. Leider ist von ihren Schöpfungen nur wenig bekannt. Aber auch dieses Wenige genügt, um ihren Geist und ihren Charakter kennen zu lernen. Ein genuesischer Priester, Ansaldo Ceba, hatte ein Epos „Esther“ gedichtet, das Sarah mit besonderm Entzücken gelesen hatte. Ja, ihre Begeisterung ging so weit, daß sie dem Dichter einen von Dank überfließenden Brief für die weihewollen Genüsse schrieb, die ihr sein Werk gewährt hatte. Darauf

entspann sich ein lebhafter und interessanter Briefwechsel zwischen dem alternden Priester und der blühenden Jungfrau, der schließlich in einen Befehrungsversuch überging. Diese Idee war bei dem schwärmerischen Priester zur Leidenschaft geworden, die ihn ganz ausfüllte. Mit allen Künsten der Dialectik und Schmeichelei sucht er das jüdische Mädchen zu bekehren — vergebens. Kaum daß sie sich entschließt, das Neue Testament zu lesen und ihm gestattet, für ihre Befehrung zu beten. Liest man die Gründe, welche Sarah für ihr Festhalten am Judenthum allen Einwürfen Ceba's entgegensetzt, so muß man ebenso sehr ihre Geistesstärke wie ihre dichterische Begabung und ihre Kenntniß der Religionsquellen wie der philosophischen Hauptwerke anerkennen. Doch Ansaldo gab bis zur Todesstunde die Hoffnung auf die Befehrung dieser schönen Seele nicht auf. Da er gegen ihren Geist nichts vermochte, sucht er ihr Herz zu gewinnen — auch dieses vergeblich. In Prosa und in Versen sinnt er auf nichts, als Sarah zur Kirche zu bekehren. Sie aber hat indessen herbes Leid erfahren. Ein junger italienischer Priester, Balthasar Bonifacio aus Rovigo, hatte in einer Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele Sarah angeklagt, daß sie diese Lehre, welche dem Judenthum und dem Christenthum gleich heilig sei, leugne. Da erhob sich die Angegriffene von ihrem Krankenlager und schrieb in zwei Tagen eine Widerlegung als „Glaubensbekenntniß“, die die Anklage mit schlagenden Beweisen, mit scharfer Dialectik und vernichtender Satyre zurückwies. Neben einigen Sonnetten ist diese Schrift das Einzige, was von den Schöpfungen der Dichterin sich erhalten hat.

Mit dem Tode Ansaldo Ceba's versiegen auch die Nachrichten über Sarah. Was ihr Ende geworden, ist unbekannt; aber da sie von jüdischen und italienischen Dichtern noch nach ihrem Tode gefeiert wurde, so darf man wohl annehmen, daß es hinter dem Anfang und Verlauf ihres Lebens nicht zurückblieb.

Unter den hebräischen Dichtern jener Epoche sind in Italien nur Wenige, die sich über die Reimkunst zu wirklichen poetischen Schöpfungen erheben, wie Samuel Arkevolti, Menahem Lonsano, Jakob Fano, Mose Catalano, von dem ein Vermählungsgeicht abwechselnd in hebräischen und italienischen

Versen vorhanden ist, Leo del Bene aus Ferrara, der außer philosophischen und theologischen Abhandlungen auch Gedichte unter dem Titel: „Jehuda Mechokeki“ (Juda, mein Geliebter) schrieb, Jakob und Immanuel Francese, — des Erstem „Divan“ ist noch handschriftlich vorhanden; er enthält nach der Sitte der Zeit einen Dialog über Frauenwerth, dann Hochzeitslieder und satyrische Grabschriften, — Jak Cantarini in Padua, vor Allem aber Mose Zacuto und Jakob Olmo, in deren Werken sich die Verbindung der hebräischen Poesie mit der italienischen Dichtung der Renaissance am Treuesten ausprägt.

Mose Zacuto hat das erste hebräische Drama geschaffen und darin liegt seine Bedeutung für die jüdische Literatur. Sein Drama „Jesod Olam“ (die Grundlage der Welt) schildert die Leiden, die Abraham seines Monotheismus wegen von den Götzendienern zu erdulden hatte. Zacuto legt dabei die haggadische Sage zu Grunde, daß Abraham es mit kühnem Muth gewagt habe, dem heidnischen Wahn entgegenzutreten, und nicht davor zurückbebt, für seinen Glauben in den Tod zu gehen. Ein solcher Frommer ist — nach talmudischer Auslegung eines Spruchverses — eine Grundlage des Weltalls. Ist Zacuto's Drama ein Tendenzwerk? Man darf es behaupten, ohne daß man den Werth des Gedichts dadurch beeinträchtigt. Es liegt ja nahe, daß der Dichter seinen Glaubensgenossen in jenen Tagen sich mehrender Verfolgung ein erhebendes Vorbild aufstellen wollte, an dem sie sich aufrichten konnten. Natürlich fehlten diesem ersten dramatischen Versuch noch alle ausgebildeten dichterischen Formen. Er bewegt sich in Dialogen, Gebeten und Gefängen mit wechselnden Metren, die aber weder der poetischen Empfindung noch der lyrischen Schönheiten entbehren. Oft erhebt sich der dichterische Ausdruck zu höherem Schwung und poetischer Klarheit. Hat Zacuto, der übrigens unterschieden mit seinen Neigungen auf Seiten des kabbalistischen Rabbinismus gestanden, in diesem Drama wahrscheinlich classische Vorbilder benutzt, so steht eine solche Anlehnung bei seinem nächsten poetischen Werk wohl außer Frage. Es ist dieses eine dichterische Beschreibung der Hölle, auf die das Inferno von Dante wesentlichen Einfluß gehabt hat. Aber nur in dem Grundgedanken der Dich-

tung; die Idee selbst ist in specifisch-jüdischer Weise durchgeführt und ruht ganz auf dem Grunde der Haggada. Eine schauerliche Sage bildet das Motiv des Gedichts: der Todesengel klopft an das Grab des Neubeerdigten, der seine Seele und seine Sinne wieder erhält, dessen Denken und Reden aber nur ein unklares Gewirr traumhafter Vorstellungen und Erinnerungen ist. Auf alle seine Fragen nach der Zukunft antwortet der Dämon jedes Mal mit einem höhnischen Echo seines letzten Wortes — und dieses Echo ist zugleich die gräßliche Antwort auf die angstvolle Frage. In einer Fülle ironischer, sich immer steigender Wortspiele schildert er schließlich dem Sünder den Contrast des irdischen und des zukünftigen Lebens, das nach dem großen Weltgericht seiner harre. Endlich wird der Sarg in die Tiefen der Hölle versenkt, und vor dem armen Sünder breiten sich jene Räume seiner künftigen Qualen, die sieben Gemächer der Hölle, aus. Zahlreiche Dämonen umgeben seinen Sarg und er empfindet einen Vorgeschmack seines künftigen Schicksals. Das ist die Grundlage des „Inferno“ von Jacuto, das er „Tofte Arukh“ genannt und in 185 fünfzeiligen Strophen gedichtet hat. Es ist bereits erwähnt worden, daß Jacuto ein Adept der jüngern Kabbalah war, die damals ihre üppigsten Orgien feierte, und es ist begreiflich, daß die Wahl eines solchen Stoffes dem Mystiker ebenso nahe liegen, wie ihn das Vorbild des italienischen Dichters lebhaft anziehen mußte. Nur daß seiner Hölle kein Paradies folgt und daß ihm natürlich die schöpferische, unvergleichliche Kraft eines Dante fehlt, um seine ganze Ideenwelt in ein Gedicht zu fassen, das als das erhabenste Zeugniß einer ganzen Weltanschauung gefeiert werden könnte.

Jacuto hat noch vieles Andere geschrieben; von ihm existiren Hymnen, Gedichte und Predigten, aber auch Commentare zum Sohar wie zur Mischna, kabbalistische Wörterbücher und Briefe, Responzen und methodologische Abhandlungen in bunter Reihe. Im Drama wie im Lehrgedicht hat er Nachfolger gefunden. Kaum dreißig Jahre nach seinem Tode erschien das Werk des italienischen Dichters Jakob Daniel Olmo aus Ferrara (1557): „Eden Arukh“ (das vorbereitete Paradies der Frommen), das als ein Seitenstück des

„Inferno“ anzusehen ist und von diesem ebenso wie von der „Divina Commedia“ beeinflusst ist. Die Zusammengehörigkeit ist auch von den Zeitgenossen schon anerkannt worden, und deshalb erschienen beide Werke in einem Band zu Venedig im Jahre 1744. Auch *Ulmo's*, aus 277 Strophen bestehendes Gedicht ist eine poetische Bearbeitung der haggadischen Tradition; es schildert den Himmel und das Paradies, wie Jacuto die Hölle mit glühenden Farben, aber ohne die dichterische Kraft, die dazu gehört, einen so grandiosen Stoff völlig zu beherrschen. Der sterbende Fromme hält im Moment des Verschwindens eine Anrede an die trauernde Familie: er weiß, daß ihn nichts von seinen Werken über das Grab hinaus begleiten und vor dem Gericht Gottes schützen könne, zu dem er darum sein Gebet wendet. In einer wunderbaren Vision öffnen sich vor ihm die Thore des Himmels, die sein Gebet gesprengt, und die Herrlichkeit des Paradieses breitet sich vor ihm aus. Engel begrüßen ihn dort und preisen die Gnade des Herrn und die Wonnen der Seligkeit in einem Reigentanz der lieblichsten Wortspiele. Die Vision schließt, indem der Fromme noch einmal zum Leben zurückkehrt und die Wunder verkündet, die er geschaut. Hierauf kommen drei Engelchöre seiner scheidenden Seele mit heiligen Grüßen entgegen, der Abglanz der Gottesherrlichkeit — *Schekina* — ruft die Seele mit lockender Stimme aus den Banden des Körpers; durch einen Liebeskuß derselben wird die Seele vom Körper abgelöst und durchwandelt die Fluren des Paradieses. Von den Wundern der sieben Wohnungen Eden's überwältigt, betet sie die Gnade Gottes an und verkündet in prophetischen Gesichten die glanzvolle Zukunft Israels und die Wiederaufrichtung Jerusalems als einer sichtbaren Gottesresidenz.

Alle diese verschiedenartigen Versuche in Poesie und Wissenschaft weisen unverkennbar auf eine mächtige Beeinflussung des jüdischen Schriftthums durch die italienische Literatur der Renaissance hin, die selbst dann noch fortwirkt, nachdem diese Richtung längst anderen Bestrebungen den Platz geräumt hatte und nur noch allein in der Kunst herrschte. Denn dem idealen Streben der Nation war eine tiefe Ernüchterung gefolgt; die kirchlichen Reformbestrebungen führten in das Gefängniß oder auf den Scheiterhaufen;

die Poesie war zur Nachahmerin oder zur Magd fremder Herren herabgesunken. „Alles, was eine lebhaftere Phantasie, eine melodische Sprache und ein üppiges Colorit leisten konnte, war noch in den Gemälden und Gedichten der Italiener zu finden, aber Energie und Männlichkeit der Empfindung, Kraft und Gedrängtheit der Diction, Kühnheit und Feuer in der Ausführung hatten mit dem Bewußtsein der Freiheit und Sicherheit, welche der Genuß bürgerlicher Freiheit gegeben, aufgehört.“ Es dürfte nicht schwer sein, in dem jüdischen Schriftthum Italiens während des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts die Analogieen zu den also geschilderten Zuständen des italienischen Geisteslebens aufzufinden. Das Jahrhundert der religiösen Märtyrer, eines Giordano Bruno und Galileo Galilei, bringt auch im jüdischen Lager Charaktere hervor, die als Märtyrer des ringenden Gedankens der Aufklärung mit der stetig wachsenden Verdampfung und dem sieghaften Aberglauben angesehen und nach den Zeitverhältnissen beurtheilt werden müssen. Freilich fehlte diesen Männern die Heldenkraft des Märtyrertums; sie bestiegen keine Scheiterhaufen und setzten sich nicht einmal einem Bannstrahl aus; aber sie verbluteten still in dem Widerspruch zwischen ihrem Geistesleben und dem Treiben der Zeit und verkümmerten in dem traurigen und trostlosen Doppelleben, das sie zu führen gezwungen waren. Ein solches Dasein erzeugt nicht die Tugend wahrhafter Charaktergröße; aber nur der wird diese Männer wegen ihrer Halbheit und Unentschiedenheit verdammen, der nicht einen historischen Einblick in das Getriebe jener Zeit und den psychologischen Scharfblick für das Wesen und die Wandlungen menschlicher Natur sich erworben hat.

Jehuda Arje Modena — auch Leo de Modena, (1571—1648) war ein solcher Mann, der als der charakteristische Ausdruck jener Zeitströmung gelten kann. Sein ganzes Leben lang schwankte er zwischen Aberglauben und Unglauben, zwischen Leidenschaften und dem Kampf gegen dieselben, zwischen Philosophie und Rationalismus, zwischen Aufklärung und Kabbalah. Ein solches Leben muß alle inneren Empfindungen aufzehren und so erscheint auch Leo in einem wenig günstigen Licht, wenn man nicht immer und immer wieder den Charakter jener Zeit sich vergegenwärtigt,

in der er zu einem solchen Manne geworden, jener Zeit der schroffen Reaction nach einem raschen und allgemeinen geistigen Aufschwung, in der Einzelne sich gegen die Zeit unmuthig auflehnen, Andere aber in dem beständigen Zwiespalt untergehen mußten. Nur aus diesen Verhältnissen ist die räthselhafte Doppelnatur Leo's zu erklären. Seinem äußern Leben nach, den Schriften nach, zu denen er sich bekennt, ist er ein gläubiger italienischer Rabbiner, in seinem Innern aber, wie er es in dem geheimgehaltenen Schriften einer spätern Zeit offenbart, der entschiedenste Gegner der Tradition; er schreibt Gedichte und Abhandlungen gegen das Spiel und ist selbst ein leidenschaftlicher Spieler; er eifert gegen die Kabbalah und verfertigt zugleich Amulette und sympathetische Recepte. Seine Zweifel weiß er so sorgsam zu bergen, daß auch nicht Einer den Schalk hinter dem ehrwürdigen Rabbi merkt. Eine solche Natur mag beklagenswerth sein, sympathisch kann sie nimmer werden. Das Interesse an den Schriften Leo de Modena's wächst aber, wenn man dieser merkwürdigen Erscheinung näher tritt; man staunt dann über die Elasticität dieses Geistes und über die seltene Kraft, den innern Menschen von dem äußern völlig getrennt zu halten. Seine Schriften theilen sich also in zwei genau entgegengesetzte Richtungen. Schon in seinen Jugendtagen schrieb er eine Abhandlung gegen das Spiel in Dialogen „Sur me- Rah“ (weiche ab vom Bösen!) und bis in sein hohes Alter blieb er dem Spiel ergeben. Auch das bekannte Schachbuch „Ma adanne Melekh“ (die Leckerbissen des Königs) das früher irrthümlich dem Jedaja Penini zugeschrieben wurde, obwohl es das moderne Schachspiel schildert, ist vermuthlich von diesem Autor, dem auf diesem Gebiete bekanntlich schon Andere vorgearbeitet hatten. Als Rabbiner zu Venedig schrieb er sein Hauptwerk gegen die Kabbalah: „Ari Noham“ (der brüllende Löwe) und eine Streitschrift gegen die Seelenwanderung „Ben David“ (der Sohn Davids), die in dem Ideengang der jüngern Kabbalah auch eine Stätte gefunden hatte, zugleich aber auch eine aus alten Quellen geschöpfte Sammlung sympathetischer Recepte, „Sod Jescharim“ (das Geheimniß der Gerechten) betitelt. Während er dort mit klarem Blick in das Judenthum und seine Geschichte schaute, huldigte er

hier dem Aberglauben der Zeit, dem Irrwahn der Astrologie und Alchymie. Am Wichtigsten aber sind seine talmudischen und antitalmudischen Schriften. Schon in dem Index zu der Haggada-Sammlung, „En Jakob“ (das Auge Jakobs) zeigt sich leise auftretend zwar, aber doch erkennbar, ein gewisses reformatorisches Bestreben. Schärfer noch tritt dieses Bestreben in einer Schrift „Magen we-Zinah“ (Schild und Tartsche) hervor, die er wahrscheinlich selbst ins Italienische übersetzt hat. Er widerlegt in derselben 11 Thesen, die ihm von Hamburg aus zugeschickt worden sind und tritt als eifriger Apologet für das talmudische Judenthum mit offenem Biss gegen den Freigeist auf, der unter diesen Thesen auch solche aufgestellt hatte, die die mündliche Lehre vollständig abrogirten. Juda's Widerlegung ist matter, als man nach seiner Begabung hätte erwarten dürfen. Sie gründet sich auf die Thatsache, daß die sinaitische Offenbarung nicht genügt hätte, um allein die jüdische Religion zu begründen; deshalb wäre eine mündliche Tradition nothwendig. Fast scheint es, als wäre die Apologie eher eine Anklage gegen die Tradition, die der Rabbiner von Venedig ja anerkennen mußte, und die Combination, daß auch die elf Thesen selbst von Leo Modena herrühren, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man die neun Jahre später von ihm ausgearbeitete Schrift liest, die erst vor einigen Jahrzehnten unter dem Titel „Bechinath Hakabbalah“ (Prüfung der Ueberlieferung) erschienen ist und die einen scharfen Angriff auf die Tradition — „Kol Sekhel“ (die Stimme des Thoren) — und eine kurze Widerlegung desselben „Scha'agath Arje“ (das Brüllen des Löwen) enthält. Angriff und Abwehr sind aber beide von Leo Modena! Zwar schiebt er einen Rabbi Amithai ben Jedajah ibn Ras aus Alcalá vor, der 120 Jahre vor ihm jene erste Schrift geschrieben. Es ist aber bis zur Evidenz nachgewiesen worden, daß Juda diese Schrift, in der er seinen ganzen, lang verborgenen Groll gegen das talmudische Judenthum ausschüttet, selbst verfaßt habe. Schwere Anklagen richtet er darin gegen den Talmud und dessen Anhänger; die Tradition erklärt er geradezu für sündhaft und gefährlich; er überschüttet die religiösen Bräuche mit Hohn und Spott. Ja er bleibt nicht einmal bei der mündlichen Ueberlieferung stehen; er

wagt sich auch an die Bibel und Offenbarungslehre, und wo seine Argumente versagen, greift er selbst zu denen eines Apostaten, jenes bekannten Abner von Burgos dessen, „Kriege des Herrn“ den Feinden des Judenthums willkommenen Stoff boten, und die Juda schon bei einer polemischen, unvollständig erhaltenen Schrift gegen das Christenthum „Magen we-Chereb“ (Schild und Schwert) selbst vielfach bekämpft hatte. Und die Abwehr! Sie ist bloß zwei Seiten stark. Schon mit den ersten beiden Capiteln ist sie abgeschlossen. Ob absichtlich, ob zufällig, wer vermöchte das zu entscheiden? Aber soviel ist gewiß: So kräftig und geistvoll der Angriff, so schwach und unbedeutend ist die Abwehr des Mannes, der im Leben sich selbst zu dem von ihm angefeindeten traditionellen Judenthum bekannte, und der nichtsdestoweniger vier Jahre vor seiner Apologie gegen die Hamburger Thesen eine italienische Schrift „Historia dei riti ebraici“ für seinen christlichen Jünger Jakob Gaffarelli verfaßt hatte, in der er eben dieses Judenthum dem Spott und der Verachtung der christlichen Zeitgenossen preisgab. Gaffarelli ließ das Werk 1635 in Paris drucken und Richard Simon, der berühmte Kritiker, übersetzte es 1684 ins Französische als eine Quelle für die Kenntniß des jüdischen Ritus. „Während des Niederschreibens habe ich in Wahrheit vergessen, daß ich ein Hebräer bin, und betrachtete mich als einfachen und unparteiischen Erzähler“ — dies führt Juda gewissermaßen zu seiner Entschuldigung an.

Es ist aber charakteristisch für das Wesen dieses zerfahrenen Mannes, daß er die wichtigsten seiner Schriften nicht bei Lebzeiten herausgegeben. Er beschränkte sich vielmehr darauf, Predigten, Wörterbücher, eine Mnemotechnik, eine Autobiographie „Chajeh Jehuda“ (das Leben Juda's), die aber keinen Aufschluß über sein seltsames Doppelleben giebt, und Gedichte zu veröffentlichen. Diese Gedichte sind zum Theil nicht ohne Werth; aber er ist Gelegenheitsdichter und besingt Alles, was ihm Lohn bringt. Ein Zeugniß dafür ist der Vers: „Längst ist die Grabchrift abgeschickt — doch hab' ich noch kein Geld erblickt. — Und dennoch ist's gerecht Verlangen — den Lohn der Arbeit zu empfangen.“ Ein Klage lied auf seinen Lehrer, den Kabbalisten Mose Basula, ist hebräisch und italie-

nisch zugleich und charakterisirt seine Art, auch mit den poetischen Empfindungen zu tändeln.

So war Leo Modena. Ein Stürmer und Dränger voll schöner Begabung, aber ohne jeden Charakter, den in Gegensatz zu dem Genie zu bringen erst der neuen Zeit vorbehalten geblieben ist. Wie beklagenswerth sind die Verirrungen dieses Talents! Er war auf das Höchste angelegt und hinterließ doch nichts, was in der Literatur bleibende Bedeutung erlangen konnte; er wäre berufen gewesen, in die Entwicklung des Judenthums fördernd einzugreifen, und verschwand wie ein Meteor, ohne eine Spur zurückzulassen. Der Druck macht Heuchler, sagt eine alte Sentenz, deren Wahrheit das Leben Leo Modena's von Neuem beweisen kann.

Eine ähnliche, wenngleich tiefere und ernstere Natur war Josef Salomo del Medigo, ein Nachkomme Elia's del Medigo, aus Candia (1591—1655) ein fahrender Literat, der während seines Lebens ganz Europa durchschweifte, bald als Gemeindarzt zu Frankfurt a. M., bald als Leibarzt des Fürsten Radziwill in Polen lebend, bald in Aegypten mit arabischen Gelehrten mathematische Wettkämpfe führend, bald wieder in Constantinopel mit Karaern und Kabbalisten verkehrend, bis ihn zu Prag der Tod von seiner mühseligen Erdenwanderung erlöste. Schon dieser äußere Lebensgang weist auf das Ruhelose, Unstäte seines Charakters hin. In der That weist dieser die seltsamsten Widersprüche und ein unaufhörliches Schwanken zwischen den herrschenden Richtungen auf. Nichtsdestoweniger steht Josef del Medigo über Leo Modena, mit dem er ja auch in Venedig freundschaftlich verkehrte; er ist doch ernster und sittlicher als dieser. Er fühlt den Zwiespalt, in dem er lebt, den Riß, der seine wissenschaftliche Ueberzeugung von dem Glauben seiner Zeitgenossen trennt. Er beklagt es selbst lebhaft, daß er ein Anderer sein und ein Anderer scheinen müsse. Er verachtet die Kabbalah und muß als deren Anhänger gelten. Er ist ein Schüler Galilei's, in den Naturwissenschaften und in der Mathematik wohlbewandert, und muß sich doch zu den alten Lehren und Anschauungen bekennen, die seine bessere wissenschaftliche Ueberzeugung längst als Märchen und Sagen erkannt hat. Von diesem unheilvollen Zwiespalt ist auch sein ganzes schrift-

stellerisches Wirken durchzogen. Große Anläufe, kleine Thaten, große Intentionen ohne die Kraft und die Ruhe, sie auszuführen. Schon in jungen Jahren beabsichtigt er eine Encyclopädie nach philosophischen Grundsätzen, „Ja'ar Lebanon“ (der Wald Libanon's) herauszugeben, in der alle Wissenschaften vertreten sein sollten. Diesem Werk sollten viele andere folgen; er selbst zählt fast dreißig Schriften aus allen Gebieten der Wissenschaft auf, die er verfaßt und hinterlassen haben will, von denen aber fast nichts sich erhalten hat. Aus einer Reihe kabbalistischer Abhandlungen, „Ta'alumoth Chokmah“ (die Tiefen der Weisheit) hat sein Schüler Samuel Askenasi Auszüge herausgegeben, die sämtlich eine Vertheidigung der Kabbalah gegen die Philosophie, sogar gegen die Schrift Elia's del Medigo enthalten. Das einzige Werk, das er selbst herausgegeben, „Elim“, enthält Fragen eines Karäers Serach b. Nathan, sowie Briefe von und an del Medigo und von seinen Schülern. Es ist rein mathematischen Inhalts und nur im Anfang bringt er einige Briefe und Aufsätze, die er vorsichtig einem Schüler — Moze Mez — beilegt, und aus denen seine freisinnigen Ansichten zu erkennen sind. Aber ein erst in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts aufgefundenener Literaturbrief an den obgenannten Karäer zeigt del Medigo in seiner wahren Gestalt. Bitter klagt er in diesem interessanten Schreiben über die damalige Unwissenheit der Juden, über das kabbalistische Unwesen, über den Glauben an die Haggada; er schwärmt darin für die Philosophie, besonders für Maimuni, den er im Gegensatz zu Raschi preist, er lobt die Karäer und spricht sich über Alles, was er sonst sorgsam verschwiegen oder umgangen, mit voller Offenheit aus. Was aber an dieser Abhandlung besonders wichtig, ist die ausgebreitete Literaturkenntniß und das zutreffende Urtheil des Autors, die das Schriftstück zu einer wichtigen literarhistorischen Quelle machen.

Auch del Medigo war keine lautere Natur. Er übte rabbinische Functionen aus, die er im Herzen verspottet haben mochte, und vertheidigte öffentlich die Kabbalah, die er im Geheimen verachtete. Aber er stand insofern über Leo Modena, als er zum

Mindesten das Streben hatte, seinen Glaubensgenossen nützlich zu werden und einen Umschwung herbeizuführen. Seine große Gelehrsamkeit und sein kritischer Scharfsinn hätten, mit einem energischen und reinen Charakter verbunden, sicher erheblich auf die Zeitgenossen gewirkt. Durch die Zerfahrenheit seines Lebens und Wesens ging auch er spurlos unter und hat keine Einwirkung auf das Judenthum und dessen geistige Entwicklung geübt.

Es ist nicht ungerecht, wenn man Männer wie Leo Modena, Josef del Medigo und Andere mit dem Niedergang der Renaissance in Verbindung bringt, dessen Folgen sich in jenen Kreisen naturgemäß später geltend machten, wie ja auch die Blüthen jener herrlichen Culturperiode hier später erst zur Reife gelangten. Aber auch der Humanismus, der ja eigentlich die Renaissance ablöste, war inzwischen durch die Reformation überholt worden. Diese hatte als dessen Erbe die Liebe zur hebräischen Sprache überkommen, deren Pflege die theologische Richtung der Zeit wesentlich begünstigte. Von den Schülern Elia Levita's, von Paul Jagius und Sebastian Münster ist bereits erwähnt worden, wie sie sich die Verbreitung der hebräischen Studien angelegen sein ließen. Jagius' Werke sind zum Theil Uebersetzungen von Schriften Levita's, zum Theil werthvolle Ausgaben rabbinischer Schriften, wie des Commentars von David Kimchi zu den ersten zehn Psalmen, der hebräischen Gebete, der Sprüche der Väter, der Apokryphen, des Targum Onkelos, und mehrerer Tractate, deren tieferer Zweck allerdings Befehrung der Juden war, sowie eigene Schriften, wie sein Commentar zu den ersten Capiteln der Genesis und seine hebräische Grammatik. In gleich gedeihlicher Weise, aber mit größerer Befähigung verbreitete Sebastian Münster die Ideen und Lehren Levita's. Seine Uebersetzungen der meisten Schriften Levita's, seine Ausgabe der Reuchlin'schen „Kudimente“, seine Uebertragungen biblischer Bücher, bei denen er die wichtigsten rabbinischen Commentare zu Rathe zog, seine Lexika und seine hebräische Grammatik erweisen ihn als einen ebenso tüchtigen als eifrigen Förderer der hebräischen Sprachstudien, die sich allmählig auch auf den Universitäten einen Platz eroberten, und in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Heidel-

berg, Wittenberg, Leipzig, Ingolstadt, Basel, Zürich, Köln, Marburg, Erfurt, Wien, Königsberg und Rostock, sowie auf vielen Schulen gelehrt wurden.

Ging der Antrieb zu diesen Studien in Deutschland von Reuchlin aus, so ist der Eifer, mit dem sie in Italien betrieben wurden, auf Rechnung Pico della Mirandola's zu setzen. Durch Beide wurden hebräische Sprache und Kabbalah im christlichen Gelehrtenkreise heimisch. Der spätere Kanzler der Wiener Universität, Johann Albert Widmannstadt, von dessen Interesse für die hebräische Literatur ein neuerdings aufgefundener Briefwechsel Zeugniß ablegt, lauschte mit Begier den Vorträgen des italienischen Kabbalisten Baruch von Benevent in Neapel, und verwendete seine hebräischen Sprachkenntnisse später mit großem Erfolg für die Pflege der syrischen Sprache. Der Neophyt Paul Riccius übersetzte kabbalistische Schriften von Josef Gikatilia, die er dem Kaiser Maximilian widmete, und der Franziskaner Petrus Galatinus schrieb auf Andringen des Papstes in Rom die „Geheimnisse der katholischen Wahrheit“, die er aus Talmud und Kabbalah zu erhärten suchte. Während aber in Italien mit der Renaissance die hebräischen Studien untergingen, lebten sie in Frankreich auf, und in Paris, wo sechs Jahre vorher Reuchlins Schutzschrift für den Talmud öffentlich verbrannt wurde, errichtete man einen Lehrstuhl der hebräischen Sprache, schwärmte man für die Kabbalah, übersetzte man die Schriften Maimuni's und druckte man rabbinische Schriften.

Am Lebhaftesten aber blieb die Bewegung in Deutschland. Philipp Melancthon war ein Großneffe Reuchlins, viele Andere waren dessen Schüler, und sie Alle erbten von ihm die Liebe zur hebräischen Sprache und die Begeisterung für die „hebräische Wahrheit“ in der Form unbefangener Prüfung des biblischen Textes. So knüpft das große Weltereigniß der Reformation auch an die jüdische Literatur an. Martin Luther war in seinen Anfängen ein Freund der Juden und ein Förderer des hebräischen Sprachstudiums; auch für ihn waren die Rabbinen Führer auf dem Wege zum Verständniß der Bibel; von Raschi wurde er durch Nikolaus de Lyra und von Kimchi direct beeinflusst. Später schlug seine Stimmung zu Ungunsten der Juden um, wie ja auch das große

erlösende Werk der Reformation einen furchtbaren Rückschlag in der Gegenreformation erlebte. Die Keime aber, die die mächtige Geistesbewegung austreute, gingen für die Wissenschaft des Judenthums nicht verloren. Dieses selbst blieb von der Reformation allerdings fast gänzlich unbeeinflusst. Zum Theil, weil dasselbe in Deutschland außerhalb jeder Berührung mit der Zeitbildung gestanden, dann aber auch, weil der Erregung der Geister nur zu rasch der traurige Rückschlag folgte, ehe das folgenschwere Ereigniß der Reformation auch in fernerstehende Kreise dringen und alle Strömungen der Zeit in ihr Bett zwingen konnte. Die Gegenreformation aber übte zunächst ihren Einfluß durch die sich mehrenden Verfolgungen und den sich steigenden Druck, der jeden geistigen Aufschwung vernichtete und der Finsterniß und Verkümmern im deutschen Ghetto förderte, so daß sich der Blick des Menschenfreundes von den blutgetränkten deutschen Landen gern fernen Ländern zuwendet, wo weithin verstreute Keime des Humanismus und der neuen Weltanschauung gleichfalls Blüthen getrieben haben — dem fernen Orient zunächst und von da wiederum den Niederlanden.

Neue Strömungen.

Schon um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts hatte ein sonst nicht bekannter Schriftsteller, *Jsaak Zarfati*, ein interessantes und gut stilisirtes Sendschreiben an seine occidentalischen Glaubensbrüder erlassen, das sie dringend einlud, nach der Türkei zu kommen. Er schildert die Zustände der Juden im Orient im rosigsten Lichte und sagt: „Wüßten die deutschen Juden nur von dem zehnten Theil des Glücks, das die Juden hier genießen, so würde sie nicht Regen, nicht Schnee hindern, und sie würden Tag und Nacht nicht ruhen, bis sie hierhergekommen sind.“ In der That führte die günstige Lage der Juden in dem neuerstandenen türkischen Reich schon ein halbes Jahrhundert später den Hauptstrom der spanischen Exulanten dahin. Aber auch in Aegypten und hauptsächlich in Palästina machten sie sich ansässig. Die Leiden der deutschen und italienischen Juden führten gleichfalls zahlreiche Pilger nach dem heiligen Lande, so daß im Orient urplötzlich nach jahrhundertelanger

Ruhe ein neues geistiges Leben erwachte und die verschiedenen Richtungen neben einander und später gegen einander auftraten: Das Bildungstreiben der spanischen und italienischen Schule, das Talmudstudium der deutschen Juden, die Kabbalah aller Länder und Parteien, die schließlich alle anderen Richtungen in sich aufnahm und ihren Zwecken dienstbar machte.

Am Meisten machte sich zunächst allerdings der Einfluß der Spanier geltend. Es entstanden zahlreiche neue Gemeinden, besonders in Constantinopel, Adrianopel, Salonichi, Smyrna, Jerusalem, Safet, und ein reges Schriftthum, größtentheils aus dortigen Druckereien hervorgehend, vermittelte den Verkehr mit Italien, Deutschland und Polen. Ein lebhafter Briefwechsel entspinnt sich zwischen den Gelehrten der verschiedenen Länder über religiöse, Rechts- und Gemeindeangelegenheiten, der zugleich eine schätzbare historische Quelle bildet. Aber die neu ankommenden Auswanderer trafen auch schon in der Türkei tüchtige und angesehenere Männer. Von Mose Kapsali, den der Sultan Mohammed II. zum Großrabbiner ernannt hatte, und der im Divan zur Rechten des Mufti saß, ist bereits anlässlich seines Streits mit dem berühmten Josef Kolon die Rede gewesen. Kolon war ob des eigenmächtigen Vorgehens Kapsali's sehr erbittert auf diesen und gab den eingewanderten Europäern den Rath, sich an den noch jungen, aber sehr gelehrten Elia b. Abraham Misrachi zu halten, welcher damals in Constantinopel Unterricht in allen Wissenschaften erteilte und große Erwartungen erregte, denen er später durch seine literarischen Leistungen nur zum Theil entsprochen hat. Misrachi war ein gebildeter Mann, der selbst die Berührung mit Karäern nicht scheute, obwohl er ihre Glaubensmeinungen bekämpfte. Er ist als Talmudist bedeutend durch seine Responsonen und durch seine Zusätze, die er dem „Buch der Gebote“ von Mose Coucy angefügt, als Ereget durch seinen Supercommentar zu Raschi, der wiederum mehrere Male von Späteren commentirt wurde, aber auch als Mathematiker durch seine Erläuterungen zu den Werken des Ptolemäus und Euklid, hauptsächlich jedoch durch sein selbstständiges Werk „Melecheth Hamispar“ Arithmetik nebst Algebra, von dem ein Auszug in

lateinischer Uebersetzung von Oswald Schrekenfuchs mit Anmerkungen von Sebastian Münster 1546 erschienen ist.

Mizrachi hat die Vorliebe für Mathematik von seinem Lehrer Mardocheï b. Eleasar Comtino (1455) geerbt, ebenso wie die Toleranz gegen die Karäer. In dem Streit darüber, ob man die Karäer unterrichten und mit ihnen verkehren dürfe, gab Comtino wohl den Ausschlag, der ein freundschaftliches Verhältniß mit diesen unterhielt, obwohl er ihre Ideen heftig bekämpfte. Schon in seinem Pentateuch-Commentar, der mit besonderer Liebe den Forschungen Ibn Esra's folgt, „Kether Thora“ (die Krone der Lehre) widerlegte er ihre exegetischen Meinungen und polemisirte er gegen ihre religiösen Anschauungen. Außerdem schrieb er Commentare zu den mathematischen und grammatischen Schriften Ibn Esra's, zu den logischen Werken Maimuni's und Aristoteles', eine Widerlegung gegen Sabbataï b. Malkiel, der Ibn Esra gegen Comtino vertheidigen wollte, eine handschriftlich erhaltene Mathematik, ein „Buch der Maße“, „Sefer Hamidoth“ und mehrere kleinere Schriften gleicher Richtung. Comtino war ein unbefangener Forscher, der sich nicht scheute, es auszusprechen, daß bloß „die große Menge, welche nie das Licht der Wissenschaft beschienen habe, und die von der Vorstellung beherrscht werde, daß der Verstand der Alten weit und der der Neueren eng, es sei, die den unbedingten Autoritätsglauben wolle und jedes kritische Beurtheilen verdamme. Habe ja auch Maimuni gegen die Ansichten von Tannaiten gestritten, und diese wieder dem Propheten Daniel gegenüber behauptet, daß er geirrt habe. Habe doch Ibn Esra Eleasar Kalir kritisiert und Mose Narboni wiederum Maimuni angegriffen. Aristoteles habe seinem Lehrer Platon widersprochen und Averroës werfe dem Themistius vor, daß er Aristoteles nicht verstanden!“

Auch Elia b. Elkana Kapfali aus Candia, ein Verwandter des türkischen Großrabbiners, gehört in die Reihe dieser Männer. Der Geschichtssinn, den die Wanderungen der spanischen Exulanten nun einmal geweckt haben, ist in ihm besonders lebendig. Er verfaßte eine Geschichte der türkischen Dynastie (1523) in gutem Hebräisch, die als eine werthvolle historische Compilation anzusehen ist, und in die viele interessante Mittheilungen über die Lage der

Juden in jener Zeit eingeflochten sind. Auch sein Briefwechsel „Sefer Noam we-Choblim“ (Buch der Anmuth und Strenge) ist von nicht zu unterschätzendem historischem Werth für das Verständniß der Streitigkeiten zwischen italienischen, griechischen und türkischen Rabbinen, die in jener Epoche häufiger als zuvor auftraten und als Zeichen regen geistigen Lebens angesehen werden dürfen.

In der Türkei wurde auch das bereits geschilderte Werk Juda ibn Verga's „die Zuchtruthe Juda's“ von seinen Söhnen Salomo und Josef ibn Verga ergänzt und herausgegeben. Und in Constantinopel edirte Samuel Schullam (1566) mit Unterstützung der bei der Sultanin sehr angesehenen Esther Kiera die berühmte Chronik des Abraham Zacuto in einer vielfach abgekürzten und verbesserten Ausgabe. Er fügte aber auch zur Ergänzung das bisher von den Juden wenig beachtete Geschichtswerk des Abulfaradsch Barhebraeus: „Historia Dynastiarum“, das ihm wohl in dem arabischen Auszug bekannt war, hinzu und ergänzte die türkische Geschichte aus eigener Kenntniß. Schullam, der des Lateinischen mächtig war, übersezte die Schutzschrift des Flavius Josephus gegen Apion ins Hebräische und stattete so die alte dürftige Chronik Zacuto's zu einem ansehnlichen Geschichtswerk mit wichtigen historischen Beigaben aus. Ein Compendium der Chronologie verfaßte etwa zur selben Zeit Salomo b. Abraham Algasi, der auch als exegetischer Schriftsteller und als Prediger bekannt ist; mathematische und astronomische Arbeiten, die von jeher die jüdischen Gelehrten fesselten, „weil diese Wissenschaften die Seele zur Gottheit zu erheben vermögen“, wurden von den Aerzten Perachja Kohen und seinem Sohn Daniel in Salonichi, der den astronomischen Kalender des Josef ibn Schemtob und die astronomischen Tabellen des Abr. Zacuto mit einem Commentar herausgab, von Jssachar ibn Susan in Safet, der die Theorie des Kalenderwesens behandelte, u. A. herausgegeben. Ein Buch über „den Lauf der Sterne“ mit Stern tafeln hat auch der bereits genannte und als Commentator Ibn Esra's bekannte Salomo b. Elia Scharbit Hafahab zu Salonichi verfaßt, von dem überdies noch ein grammatisches Werk, Homilien und religiöse Dichtungen — darunter eine Nach-

ahmung der „Königskrone“ Gabirol's — vorhanden sind, die sogar zum Theil in die Riten der Karäer aufgenommen wurden. So innig gestaltete sich damals trotz aller Differenzen das Verhältniß zwischen Karäern und Rabbaniten. Natürlich wirkte das frische Bildungstreben auch auf jene Sekte ein und rief dort gelehrige Nachahmung hervor. In zwei Karäern, Elia b. Mose Beschizi aus Adrianopel und dessen Schüler Kaleb b. Elia Afendopolo, (1453 — c. 1499) sendet auch sie in den orientalischen Gelehrtenkreis Vertreter der Wissenschaft. Der Erstere ist bekannt als Verfasser eines umfassenden Sammelwerks über alle mosaïschen Vorschriften nach karäischer Auffassung, „Adereth Eliahu“ (der Mantel Elia's), das der Zweite nach dem Tode des Lehrers ergänzte und herausgab. Afendopolo war ein sehr fruchtbarer, aber oberflächlicher Schriftsteller, der über Alles und Jedes seine Feder in Bewegung setzte und an zwanzig Abhandlungen hinterlassen hat. In seinem „Gan Hamelekh“ (Königsgarten) lieferte er ein poetisches Repertorium in bunter Abwechslung. Die eigenen Gedichte Kaleb's sind zum Theil weltlicher Natur. Ein sinnliches Gedicht an die Geliebte folgt einem poetischen Dialog mit dem activen Intellect, den Kaleb auch im „hohen Liede“ angedeutet findet. Beide Schriftsteller repräsentiren die Gelehrsamkeit einer abschließenden Periode. Natürlich kam auch die Philosophie wie die Medizin nicht zu kurz. Die Leistungen der philosophischen Schriftsteller waren allerdings nicht bedeutend, aber sie standen meist auf dem Standpunkt der spanischen Denker, die der Speculation freie Entfaltung neben der Theologie gestatteten, wie dies das Beispiel Comtino's beweist. Von solchen Anschauungen, wie sie dieser Schriftsteller ausgesprochen, ist nur ein kurzer Weg bis zur Höhe kritischer Freiheit. Dieser Weg wurde aber nicht betreten und die frische Entwicklung wurde nur zu bald durch fremde Einflüsse gehemmt.

Dagegen blühte in jenen Ländern das Talmudstudium wieder auf und gelangte durch die vielen, aus Spanien und Italien einwandernden Gelehrten zu hohem Ansehen. Als die beiden größten talmudischen Autoritäten jener Zeit wurden im Orient Levi b. Chabib und Jakob Berab verehrt. Der Erstere war ein Sohn des bereits erwähnten Jakob b. Chabib aus Zamora, dessen kritiklose Sammlung

der talmudischen Haggada „En Jakob“ (das Auge Jakob's) viel benutzt wurde, nichtsdestoweniger aber mehr Schaden als Nutzen gestiftet hat. Mit seinem Sohn Levi, der in Spanien Scheinchrist war, zog Jakob nach dem Orient und ließ sich in Safet nieder. Dorthin kam auch nach langen Wanderungen Jakob Berab, der 1492 aus Castilien ausgewandert war. Zwischen Beiden kam es bald zu einem heftigen Streit, der weitere Kreise mit ins Interesse zog. Jakob Berab wollte die alte Ordination — Semikhah — wieder herstellen, um den unhaltbaren Zuständen in Israel dadurch ein Ende zu machen. Dem widersetzte sich Levi b. Chabib auf das Entschiedenste. Die Synagoge sollte durch diese neue Institution wieder an Einheit gewinnen. Ja, wie es scheint, hatte Berab noch weitergehende Pläne; er wollte wohl auch den Untrieben der falschen Messiasse, die in den Tagen der Trübsal immer wieder und gerade damals öfter als je zuvor auftauchten, durch die Autorität graduirter Rabbinen ein Ende bereiten. Dagegen kämpfte nun Levi b. Chabib mit allen Waffen des Spottes, der Wissenschaft, des Glaubens. Berab blieb die Antwort nicht schuldig. In den Responen der beiden Männer kann man die einzelnen Stadien des Kampfes verfolgen, der für die Zeitgeschichte von großem Interesse und alle rabbinischen Kreise lebhaft erregte. Die hervorragenderen unter diesen nahmen natürlich auch Partei in diesem Streit. So entschied sich Mose Alaschar, dessen Vertheidigung Maimuni's gegen kabbalistische Angriffe bereits erwähnt wurde und der auch als synagogaler Dichter sich hervorthat, für Levi b. Chabib gegen Berab, während dessen bedeutendster Jünger Mose b. Josef Trani (1505—1585) — ein Abkömmling des Jesaja Trani — warm für den vielgeschmähten Lehrer eintrat. Mose Trani ragt auch außerhalb der talmudischen Wissenschaft durch ethische und homiletische Schriften hervor, deren eine „Beth Elohim“ (das Haus Gottes) werthvolle ethische Abhandlungen enthält. Auch ein Commentar zu Maimuni's „Mischneh Thora“ rührt von diesem, seiner Zeit hochgeschätzten Lehrer her, dessen Responenssammlung, von seinen Söhnen herausgegeben, berühmt war, und dessen Werke einen wichtigen Beitrag zur Zeitgeschichte liefern. Gleiches Ansehen genoß auch sein Sohn Josef Trani, der

achtzig bedeutende Schüler ausgestellt haben soll, und dessen Responsensammlung wiederum von seinen Söhnen herausgegeben wurde.

Eine lange Reihe von Talmudgelehrten schließt sich an die Genannten an, die das Studium der Religionswissenschaft in hergebrachter Weise pflegten und weiter verbreiteten. Die Meisten haben die Resultate ihrer Studien in „neuen Mittheilungen“ — „Chidduschim“ — gewöhnlich aber in gesammelten Gutachten — „Scha'aloth Teschuboth“ — niedergelegt. Einer der Angesehensten unter diesen war David Abi Simra — Rabbas abgekürzt —, ein Schüler des Mystikers Josef Saragossi, der vierzig Jahre in Aegypten und zwanzig Jahre in Palästina als Rabbiner fungirte und zahlreiche Schüler ausgebildet hat. Seine Gutachten sind in mehreren Sammlungen erschienen. Auch andere Arbeiten exegetischen, kabbalistischen und methodologischen Inhalts existiren von diesem gelehrten Schriftsteller, der die Aufstellung von Glaubensartikeln mißbilligte, indem er jedes Gebot für einen Glaubensartikel erklärte. Durch eine Nachahmung der „Königskrone“ von Gabirol hat sich David Abi Simra auch als Dichter bekannt gemacht. In Aegypten hatte zur selben Zeit auch Samuel Serillo, ein spanischer Exulant, eine methodologische Schrift über den Talmud, „Killele Schemuel“ (die Regeln Samuel's) geschrieben, während ein Namensgenosse, Salomo Serillo zu Safet, einen erst neuerdings edirten, interessanten Commentar zu dem lang vernachlässigten jerusalemischen Talmud verfaßte. Dieser jerusalemische Talmud fand außerdem in jener Zeit nur noch an Samuel Jafe in Konstantinopel und an Jona Benveniste verständige Erklärer. Als Herausgeber von Responsensammlungen aus jener Zeit verdienen ihrer Gelehrsamkeit und des Ansehens wegen, das sie in den Kreisen ihrer Glaubensbrüder genossen, besonders genannt zu werden: David Kohen aus Korfu — Kedach —, dessen Autorität nach dem Orient wie nach Italien reichte und dessen Gutachten von seinem Schwiegersohn David b. Salomo Vital edirt wurden, der in Patras lebte und mehrere beachtenswerthe Werke geschrieben hat, darunter eine Sammlung der 613 Gesetze nach den Buchstaben des Dialogs geordnet, in Versen, „Kether Thora“ (die Krone der Lehre),

sowie eine Abhandlung über die dreizehn Glaubensartikel Maimuni's, „Mikhtam le David“ (Das Kleinod David's), die bald darnach ins Lateinische übersetzt wurde, und mehrere synagogale Lieder, so z. B. ein Gebet, aus Tausend mit He anfangenden Worten bestehend; ferner Samuel di Medina — Raschdam genannt — in Salonichi, Verfasser von Gutachten und Predigten, die dessen Sohn in eigener Druckerei herstellen ließ, Josef b. David ibn Leb, von dem vier Theile rabbinischer Gutachten und Novellen zum Talmud erschienen sind, Josef Taytasak, der wegen seines ascetischen Lebenswandels in der kabbalistischen Sage verherrlicht wurde, und der auch Commentare zu den Psalmen und „Daniel“ verfaßt, Elieser Schimeoni, Elia b. Chajjim, dessen Responesen mit denen des Elia Misrachi zusammen herausgegeben wurden, Isak Abarbi, von dem Gutachten und Predigten vorhanden Salomo b. Abraham Kohen — Maharischak —, Salomon Levi und dessen gleichnamiger Enkel, Jakob b. Abraham Castro aus einer an Gelehrsamkeit und Reichthum hervorragenden Familie, Josef ibn Esra, Josef Pardo, Abraham di Boton, ein Schüler des Samuel di Medina, der einen Commentar zu Maimuni's „Mischneh Thora“ verfaßt, Marдохאי Kalai, dessen schriftstellerische Arbeiten bei einem großen Brand zu Salonichi im Jahre 1610 zum großen Theile vernichtet wurden, Chajjim Sabbatai, — Maharischak —, Elia Alfandari, Elia Kohen in Smyrna, Benjamin Seeb b. Metatja in Morea, besonders aber Bezalel Aschenasi in Aegypten (1530), der sich um die Sammlung älterer talmudischer Tossafot und Novellen große Verdienste erworben und in seinem Werk „Schittah Mekubezeth“ (gesammelte Erklärungen) Mittheilungen und Excerpte von Chananel, Abraham b. David, Nachmani, Salomo b. Aberet, Nissim aus Gerona, Somtob b. Abraham, sowie von den französischen und deutschen Tossafisten bringt, die auch als zuverlässige historische Quelle gelten. Allen diesen Responesen fehlt freilich die geistige Klarheit und wissenschaftliche Originalität, die die Gutachten einer frühern Periode auszeichneten. Und nur einer dieser Talmudgelehrten vermochte es zu unbedingter Geltung zu bringen, nämlich Jakob Castro (1610), dessen Ergänzung

gen zu den vier Ritualcodices im Orient allgemeine Annahme fanden. Eine wichtige Arbeit über den Talmud, die das Studium desselben wesentlich erleichterte, hat in jener Zeit Josef b. Baruch ibn Boas (1554) angefertigt, indem er sämtliche Nachweise auf die Schriften aller maßgebender Autoritäten, wie Maimuni, Jakob b. Ascher und Späterer sammelte und so „eine Brücke zwischen Discussion und Decision“ herstellte. Auch ein Commentator des mischnaitischen Tractats von den „Sprüchen der Väter“, Samuel Uceda, darf auf besondere Erwähnung Anspruch machen. Sein Werk „Midrasch Schemuel“ ist ein im Ganzen verständiger und klarer Commentar zu jener ethischen Gnomologie, in dem die Ansichten und Erklärungen aller Vorgänger, von Samuel b. Meir bis auf seine Zeitgenossen, herangezogen wurden.

Wichtiger erscheint die Thätigkeit der jüdischen Gelehrten auf den Gebieten der Exegese und Homiletik, die beide im Orient eifrig betrieben wurden. Ihre Art der Exegese war vorwiegend eine homiletische, und ihre Weise zu predigen wiederum eine exegetische. Dennoch wurden beide Gebiete meist getrennt und in besonderen Schriften behandelt. Als exegetischer Forscher ist in erster Reihe Salomo b. Melech aus Fez zu nennen, der mit seinen fortlaufenden Erläuterungen zur ganzen Bibel, „Mikhlal Jofi“ (Inbegriff des Schönen) benannt, die Schriftauslegung erheblich bereicherte. Er war einer der Wenigen, die den einfachen Wortsinne der Bibel zu seinem Recht kommen ließen, und zeigte sich als verständiger Compiler der spanischen und altfranzösischen Bibel-erklärer, namentlich der Werke Kimchi's. Die meisten Anderen folgten der philosophisch-kabbalistischen Schriftauslegung. Solche Commentare schrieben damals Jakob Berab zu dem Propheten, David Abi Simra zum „Hohenliede“, Josef Taytasak, Isak b. Salomo Kohen zum Buche „Hiob“, Josef Barfati in Adrianopel und Mose Nagara zum Pentateuch; seine chaldäischen Sprachkenntnisse befähigten den Erstern, als Dolmetscher zwischen den ersten Syrern in Europa und Theseus Ambrosius, dem ersten Lehrer des Syrischen, zu vermitteln, — dann Meir Arama — ein Sohn des bekannten Isak Arama — der zu mehreren biblischen Büchern Commentar ein philosophisch-mystischem Sinne verfaßte, Samuel

Laniado, der außer Erläuterungen zu den ersten Propheten auch die Midraschim erklärte, Mose Altschick in Safet, dessen Bibelcommentar lange Zeit wegen seiner philosophischen und homiletischen Ausführungen sehr berühmt war, und von dem auch Predigten und Gutachten erhalten sind, Samuel Valerio, Arzt in Morea, der „Esther“ und „Daniel“ commentirte u. A. An die Erläuterungen der Bibel knüpften sich natürlich dem Bedürfniß der Zeit nach auch Uebersetzungen, die meist für die Zwecke des Jugendunterrichts und der Volkslectüre in hebräischen Lettern gedruckt wurden. Eine neugriechische Bibelübersetzung hat Mose b. Elia Bobian (1576) herausgegeben, eine persische Jakob Tawus in Constantinopel. Die letztere charakterisirt sich durch ängstliche Wörtlichkeit in der Wiedergabe des hebräischen Textes, durch stetige Rücksichtnahme auf masoretische Auffassung, auf die Uebersetzungen von Dufelos und Saadja, auf die Commentare von Raschi und Ibn Esra.

Das Erscheinen dieser Bibelübersetzung verdankte man einem Mäcen der jüdischen Literatur, dessen Name um so weniger übergangen werden darf, je seltener sich das Schriftthum des jüdischen Stammes eines solchen Mäcenatenthums rühmen konnte. Es war dies Mose b. Josef Hamon, Leibarzt von Soliman II., der sich für seine Glaubensgenossen oft beim Sultan verwendete, der aber auch ein Förderer und Kenner der jüdischen Literatur war. Er gründete in Constantinopel eine Lehranstalt und ließ jüdische Werke auf seine Kosten drucken. Die Bibelausgabe von 1546 mit Raschi, den aramäischen, arabischen und persischen Versionen ist ein Werk seiner Munificenz. Ein zweiter Mäcen, der dem jüdischen Schriftthum im türkischen Reich erstand, war jener Don Josef Nasi, Herzog von Naros, dessen Leben von der Sage romantisch ausgeschmückt worden ist. Aber seine wirklich historische Bedeutung ist groß genug, um der nachhelfenden Sage entbehren zu können. Er war mit einer Tochter der bereits genannten Donna Gracia Mendesta vermählt und Beide wurden eifrige Förderer der jüdischen Literatur und Beschützer ihres Stammes. Wie er von seinem Reichthum mit großer Freigebigkeit die Armen unterstützte, so förderte er auch die geistigen Interessen seiner Glaubensgenossen mit fürstlicher Liberalität. Er begründete in Constantinopel ein

Lehrhaus, dem der bereits genannte Josef b. David ibn Leb vorstand, er öffnete jüdischen Gelehrten die Schätze seiner Bibliothek, ermunterte sie zu wissenschaftlichem Schaffen und bewirkte die Herausgabe verschiedener Werke. Sein Versuch, eine Druckerei in Constantinopel anzulegen und die hebräische Typographie dort wieder in Flor zu bringen, war allerdings nicht von Erfolg begleitet, ebensowenig sein Project einer neuen Bibelausgabe. Aber er liebte den Umgang mit jüdischen Gelehrten, die auf seinem Schlosse zu Belvedere gern gesehen wurden, und mit denen er philosophische Gespräche führte. Aus diesen Unterhaltungen ist ein kleines Schriftchen „Ben Porath Josef“ (Ein frisches Reis ist Josef!) hervorgegangen, welches ein Religionsgespräch mit einem christlichen Gelehrten enthält, und von einem auch sonst bekannten Schriftsteller Isak Dnkeneyra redigirt, von berühmten Rabbinen approbirt worden ist. Der ungenannte christliche Gegner ist für die philosophische Speculation sehr eingenommen und weist den Herzog auf die Tiefe und Wahrheit der griechischen Philosophie hin. Josef kann in dieser aber keine Befriedigung finden, sondern nur in der Schrift und in der Ausübung der religiösen Gebote. Gottes Offenbarung lehre den Menschen die Geheimnisse der Geister und der Natur, was die Philosophie, die sich lediglich auf den menschlichen, nicht ausreichenden Verstand stütze, nicht vermöge. Die Ansicht, daß die Himmelskörper von Einfluß auf das menschliche Schicksal seien, beseitigt der fürstliche Disputant, und die großen Fragen über das Wohlergehen des Menschen in Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit und über die Willensfreiheit beantwortete er ganz im Sinne der gläubigen Religionsphilosophen, die ihm, oder dem Redactor jener Schrift, sehr vertraut gewesen sein müssen. Seine Gattin Donna Reyna überlebte ihn und pflegte die Traditionen ihres mütterlichen Hauses noch zwei Decennien. Sie errichtete in Belvedere eine Druckerei, aus der viele zum Theil noch erhaltene hebräische Werke von Mose Alsheich, Meir Angel, Isak Saabez, Josef b. Leb, Samuel Uceda u. A. hervorgegangen sind. Der Segen, der von dem edlen Fürstenpaar ausging, wird von berühmten Zeitgenossen zuweilen sogar etwas überschwänglich gepriesen. Die lauterste Quelle mögen die Be-

richte von Mose b. Baruch Almosnino (1567) sein, der als Prediger in Salonichi lebte, und der dem fürsüßlichen Mäcen sein „Regimiento della Vida“ — spanisch mit hebräischen Lettern gedruckt — zueignete. Almosnino war einer der vorzüglichsten Prediger in jener Blüthezeit der Homiletik, die dem Volke das, was die Denker in philosophischen Untersuchungen erforscht, in ansprechender populäre Form verständlich zu machen suchte. Die Predigten der spanischen Exulanten sind so in der That „popularisirte Religionsphilosophie“ und als solche von nicht geringem Einfluß auf die Bildung der Gemeinde geworden. Mose Almosnino war zudem selbst in der Philosophie und Astronomie als Schriftsteller thätig. Er übersetzte die astronomischen Werke von Sacro Bosco und Georg Peuerbach ins Hebräische und schrieb Commentare zu Aristoteles' Ethik und Ghazzali's Werk, „Makacid al-filasifa.“ Außerdem verfaßte er einen beliebten Commentar zur Bibel und mehrere andere theologische Schriften. Seine „Regierung des Lebens“ ist ein populärer Leitfaden, der ein Ideal des Lebens nach ethischen Principien aufstellt. Von Bedeutung ist auch seine Predigtsammlung „Meamez Koach“ (die Stärkung der Kraft), wie denn überhaupt durch sein ganzes Schaffen ein homiletisch-ethischer Geist weht, der aber in seiner Milde und Liebenswürdigkeit durchaus wohlthuend berührt. Auch als zeitgenössischer Historiker hat sich Almosnino in einer kleinen und wenig bekannten Schrift: „Extremos y grandezas de Constantinople“ (die Gegensätze und Größe Constantinopels) hervorgethan, in der er das bunte Leben der türkischen Hauptstadt mit seinen drastischen Gegensätzen von „glühender Wärme und erstarrender Kälte, erstaunlichem Reichthum und erschreckender Armuth, verweichlichem Luxus und strenger Enthaltbarkeit, verschwenderischer Wildthätigkeit und herzlosem Geiz, übertriebener Frömmigkeit und gottvergessener Laueheit“ anschaulich und fesselnd darstellt.

Wo Mäcene weilen, da sind auch die Poeten nicht fern. Und so ersteht auch im Orient aus den Anregungen, die ihr dort von allen Seiten gekommen, eine Nachblüthe der hebräischen Poesie, die nicht ohne Duft und Farbenschmelz ist. In Constanti-

nopel und Salonichi, den großen, reichen und gebildeten Gemeinden, sammelt sich ein Dichterkreis, der die poetischen Traditionen spanischer Vorgänger, wie Salomo Bonféd, Salomo Dafiera u. A. aufnimmt und fortsetzt. Zum zweiten Mal begegnet uns in der Poesie des jüdischen Stammes ein Verein zur Pflege der hebräischen Poesie, dem auch der einflussreiche Josef Hamon, der Sohn des obgenannten Mose und wie dieser Leibarzt des Sultans, angehört, und dem Gedalja b. Jachja, ein Abkömmling der berühmten Familie der Jachjiden, präsidiert. Von Zeit zu Zeit versammelt jener Mäcen alle Dichter um sich und läßt sie ihre Erzeugnisse, sowie die Gedichte alter spanischer Poeten vorlesen. Natürlich preist ihre Muse zunächst den Mäcen, der ihr Gönner und Beschützer geworden. Ihre Gedichte sind abwechselnd religiösen und weltlichen Inhalts; indeß dürfen die Epigramme und Lieder letzterer Gattung mehr Anspruch auf poetische Geltung erheben, als die religiösen Oden, moralischen Lehrgedichte und synagogalen Gefänge dieses Dichterkreises, dem auch die Sammlungen der Divane der nordspanischen Epigrammatiker zu verdanken sind. Aus diesem Kreise ragen Juda Sarco und Saadja Longo hervor, die sich auch an jenen nordspanischen Poeten herangebildet haben. Kunstfertigkeit der Form ist auch ihnen höchstes Ziel, ohne daß dabei die Poesie selbst leer ausgeht. Von Juda Sarco — 1560 — ist eine Sammlung moralischer Gedichte, „Lechem Jehuda“ (das Brod Juda's) und eine allegorische, mit kunstvollen poetischen Arabesken verzierte Abhandlung über die Seele, von Saadja Longo — 1594 — eine Sammlung von Oden, Epigrammen und Elegien, „Seder Zemanim“ (die Folge der Zeiten), erhalten, in der auch die Mäcene Mose Hamon, Josef Nasi und Gracia Mandesia besungen werden. Demselben Kreis mag wohl auch der bereits genannte Jsaak Dikenevra — 1573 — angehört haben, von dem eine poetische Sammlung erhalten ist, Ajuma ka- Nidgaloth“ Räthsel, Erzählungen, die das Beste in dem ganzen Buche sind, und ein Lehrgedicht enthaltend, das den Streit der Buchstaben des Alphabets mit der Schöpfungszeit schildert. Auch Meïr b. Abraham Angel, vordem Rabbiner in Belgrad, dann in Safet lebend, mag hierhergesetzt

werden. Derselbe hat außer exegetischen Schriften auch religiöse Gedichte und ein allegorisches Drama „Kescheth Nechoscheth“ (der Bogen von Erz) in Reimprosa, nach der Manier der Araber, verfaßt, das ebenfalls durch die Druckerei der Donna Reyna publicirt worden ist. Sogar eine Uebersetzung des berühmten Romans „Amadis de Gaula“ geht aus dem Kreise der osmanischen Schöngeister hervor. Jakob b. Meïr Algabbaï in Constantinopel war es, der diesen weitläufigen Roman, das Vorbild aller Sittenbücher des Mittelalters, ins Hebräische übertrug, um die Liebesgeschichte des Amadis und der Oriana auch dem jüdischen Publikum zuzuführen, das für jene ritterliche Romantik nicht ohne Empfindung und Verständniß war.

Der bedeutendste hebräische Poet aber nicht nur dieses Kreises, sondern des ganzen Jahrhunderts ist unstreitig Israel b. Mose Nagara (1587) aus Damaskus. Er hat alle Gattungen der mittelalterlichen Poesie mit Erfolg angebaut, ist mit mehreren seiner Compositionen in verschiedene Riten, mit einem sogar — dem Sabbatlied „Jah Riban Olam“ — in alle Gemeinden Israels eingeführt worden. Die Zahl seiner gedruckten Synagogalpoesieen beträgt an fünfhundert, die natürlich an Werth ungleich, in der Form aber durchweg abgerundet sind. Seine Gedichtsammlung „Semiroth Israel“ (die Gefänge Israels) enthält die meisten seiner religiösen Schöpfungen, zum Schluß aber auch weltliche Gedichte, die nicht ohne Reiz sind. Am Höchsten stehen jedoch seine Hymnen — „Pismonim“ — die erst in unserer Zeit gesammelt wurden. Er ist zwar ein Nachzügler älterer Hymnendichter, der sich noch dazu dem Zwang fremder Melodieen gehorsam unterwirft, aber er hat doch der längst verstummten Zionsharfe auch wieder neue und liebliche Töne entlockt. „In einer edlen Form, in künstlich verschlungenen Rythmen, mit Inbrunst und frommer Hingebung sang er den alten Meistern nach, und die Sehnsucht, die in ihnen glühte, stimmte auch ihn bald zu klagenden, bald zu hoffnungsreichen Klängen; auch er umwindet Sabbat und Fest mit Kränzen und goldenen Schnüren, an denen die Perlen poetischen Empfindens aufgereiht waren. Spannte er auch keine neue Saite auf das alte klangreiche Psalter, das schon so vielfache Melodieen

getönt, so wußte er mit kunstfertiger Hand es in alter Weise erklingen zu lassen — kein ursprünglicher, schöpferischer Genius, aber ein kundiger Virtuos, voll Talent, Übung und Ernst.“ Von seinen Morgenliedern religiöser Andacht möge das folgende die Eigenart Nagara's veranschaulichen.

Dem, der es kennt, was in mir ist verborgen,
Sing' ich mein Lied am frühen Morgen.

An jedem Tag klopf' ich an seine Pforte,
Wallfahre hin zu seinem heil'gen Orte,
Und fasse seine Wunderwerk' in Worte,
Verküündend sie am Morgen.

Ein Zelt hat er den Himmel ausgespannt,
Als festen Grund hinbreitet' er das Land,
Die Thore öffnet er an Ostens Rand,
An jedem Tag und Morgen.

Die Sonne eilt, wohin es ihm gefällt,
Gleich dem, der tritt aus einem Prachtgezelt,
Nichts birgt sich ihrem Glanze, der erhellt,
Und wärmt vom Abend bis zum Morgen.

Wenn es erglänzt der Sonne heit'res Licht,
Dann eilet Jeglicher an seine Pflicht,
Und mühet sich, daß nirgends Fleiß gebricht,
Und rafft sich auf am frühen Morgen.

Steh' auf, o Mensch, der träge du und schwach
Auf deinem Lager ruhest, weich, gemacht,
Wenn es noch finster ist, auf, auf! erwach!
Und sei bereit am frühen Morgen.

Ein Lied, das sich aus deiner Seele ringt,
Ein Lied, das vor den Herrn und Meister dringt,
Wenn jeder Stern im Chor sein Lied ihm bringt,
Stimm' an vor ihm am frühen Morgen.

Wenn Nachts dein Sinn empor zu ihm sich wendet,
Dann er am Tage dir sein Heil entsendet,
Von seiner Guld und Macht er dir dann spendet,
Drum eil' und fleuch' zu ihm am Morgen!

Seine Eigenart bestand darin, daß er religiösen Liedern profane Melodien unterlegte. Bei jedem einzelnen Gedicht ist das fremde Lied und dessen Melodie, nach welcher das hebräische

componirt ist, genau angegeben, ein Vorgang, der auch in der christlichen Hymnenliteratur nicht ohne Analogie ist. Dennoch legt er besondern Werth darauf, daß er seine Muse nicht der weltlichen Poesie zugewandt, daß er keine Liebeslieder gedichtet, daß er sie nicht „durch die Feier irdischer Lust und sinnlichen Genusses“ entweiht habe. Die Vorwürfe, die gegen ihn von frommen Kabbalisten erhoben wurden, beschwichtigte er mit der Versicherung: „Wenn die Melodieen unverändert blieben, so würden sie sich nicht in den Schlingen fremder Sprachen verstricken.“ Die Vorwürfe waren aber zum Theil berechtigt, da die Melodieen oft frivolen Liedern entlehnt waren. Nagara wurde deshalb trotz seiner streng frommen Gesinnung von den Kabbalisten hart angefeindet, und die Aeußerung, die einer ihrer damaligen Führer über den doch ihrem Kreise angehörenden Dichter gemacht, ist für beide Theile überaus charakteristisch. „Es ist wahr“ — sagt Chajim Vital — „daß die Lieder, die er gedichtet, an und für sich gut sind; er selbst aber ist nicht würdig, daß man mit ihm spreche, und wer seine Hymnen singt, dem steht Böses bevor, denn er führt stets frivole Reden und ist all sein Leben lang betrunken gewesen. In den drei Trauerwochen war er eines Tages bei Jakob Menidasch zu Tische geladen, und dort legte er den Hut auf die Erde, sang mit lauter Stimme Lieder, aß Fleisch und trank Wein dazu, bis er berauscht war.“ Das ganze Poetenelend, das sich zu allen Zeiten gleich geblieben, in seiner Armuth und Enge, in seiner Auslehnung gegen Convenienz und Vorurtheil, spricht sich in dieser Erzählung aus, die der Geist eines besessenen Mädchens dem Kabbalisten mittheilt, und die dieser durch den Satz bekräftigt: „Ich habe ihm später den Inhalt dieser Mittheilung erzählt, und er gestand mir ein, daß dem also war!“ Unwillkürlich wird man bei dieser Episode aus dem Leben eines Dichters im sechszehnten Jahrhundert an die Poeten der deutschen Genieperiode erinnert, deren inneres Leben zerfahren und zerrissen, wie ihr äußeres Leben durch Unruhe und Haltlosigkeit verkommen war, und die an dem Widerstreit zwischen den ihre Zeit bewegenden Elementen und dem dichterischen Genius, der sie beseelte, zu Grunde gegangen sind.

Dieses bewegende Element war aber damals die Kabbalah, die sich in der Wirrnis der Zeit zu einer ungeahnten Höhe emporgeschwungen hatte. Theils aus der Reaction gegen das einseitige Talmudstudium und die halachische Arbeit der Decisionen, Novellen, Codices und Responfen, theils aus den trübseligen Zeitverhältnissen und den blutigen Verfolgungen heraus, hatte die Kabbalah immer weitere Kreise erobert und alle Geister in ihren Zauberbann gezwungen. Aber es war nicht mehr die spanische Mystik, die sich in das ewige Wesen der Dinge vertieft hatte und die Liebe zu Gott mit heißer Inbrunst predigte, sondern eine jüngere Kabbalah, die allmählig alle philosophische Gewandung ablegte und der Speculation als die grimmigste Feindin sich gegenüberstellte. Zwei Jahrhunderte lang beherrschte diese Kabbalah das Judenthum fast ausschließlich, und nur wenige stolze Geister vermochten sich ihren Umarmungen zu entziehen. Es waren dies trübe Jahrhunderte der Stagnation und des Verfalls für das geistige Leben, dessen Pulsschlag immer schwächer wird, und das schließlich ganz im Schlamm einer sinnverwirrenden Ascetik unterzugehen drohte, der nur noch die strenge Satzungsgelehrsamkeit den Rang streitig zu machen wagt. Messianische Schwärmer bahnen dieser jüngern Kabbalah den Weg durch alle Länder, bis sie endlich im Orient ihre Residenz aufschlägt. Und dorthin wenden sich nun alle Blicke, weil von dort die so oft verkündigte Erlösung nun endlich kommen muß. Salomo Molcho und David Këubeni, zwei dieser messianischen Apostel, wissen selbst Kaiser und Papst für ihre abenteuerlichen Ideen zu interessiren, um wie vielmehr erst die bedrückten, von Land zu Land wandernden jüdischen Exulanten, bis endlich der Flammentod Molcho's ihrer Herrlichkeit ein schreckliches Ende bereitet, nicht aber der durch sie geweckten und genährten Schwärmerei unter den Juden aller Länder. David Këubeni hatte sich für den Bruder des in Arabien regierenden jüdischen Königs der drittehalb Stämme, Josef, ausgegeben, und fand unter Marannen und Juden begeisterten Anhang. Selbst Papst Clemens VII. behandelte ihn mit großer Auszeichnung und empfahl ihn dem König von Portugal, Johann III., dem er die Hülfe der Juden gegen den Sultan zur Eroberung Palästina's anbot. In Portugal erregte sein Auftreten

bei den unglücklichen Marannen namentlich eine wahre Schwärmerei. Und Salomo Molcho erkannte ihn als Messias an und kündete in wunderbaren Traumgesichten die nahende Erlösung für das Jahr 1540 an. In seinen kabbalistischen Predigten, die 1520 zu Salomoni auf das Drängen seiner Freunde hin erschienen sind, pries er die Geheimnisse der Kabbalah und verbreitete er die messianischen Ideen Reubeni's, die dieser schon in seinem noch handschriftlich erhaltenen und sehr interessanten Reisebericht oder Tagebuch proclamirt hatte, in wirksamster Weise. Molcho reiste schließlich zum Papst, der ihn mit überraschender Gunst aufnahm — Clemens VII. war ein Medicäer und die christliche Kabbalah hatte in seinem Kreise glühende Verehrer — und vor allen Verfolgungen schützte. Molcho verkündete „die Zeit der Gnade und der Liebe“, die durch Gottes Willen heraufgekommen sei und in Zeichen und Wundern sich kundgeben würde. Mit einer fliegenden Fahne, auf die das alte Makkabäerwort gestickt war: „Wer ist dir gleich unter den Göttern, o Herr!“ (Makhbi, ein aus den Anfangsbuchstaben jenes Satzes zusammengestelltes Wort), zogen beide gen Regensburg zum Kaiser Karl V., um ihn zu bewegen, daß er die Auswanderung der Juden nach dem Morgenlande gestattete, nach einer andern Nachricht gar, um ihn zum Judenthum zu bekehren. Dort aber fand der messianische Traum ein jähes Ende. Der Kaiser ließ Beide gefangen nehmen und führte sie in Fesseln nach Mantua, wo ein Glaubensgericht Molcho zum Feuertod verurtheilte. Als „ein dem Herrn wohlgefälliges Ganzopfer“ bestieg der jugendliche Schwärmer den Scheiterhaufen, hoffend, daß „seine Seele in Gott eingehen werde“. Reubeni wurde später in den Kerker der spanischen Inquisition geworfen und soll sogar durch Gift aus dem Leben geräumt worden sein. Die Geschichte Beider wurde zu Nutz und Frommen aller Kabbalah-Gläubigen mit zwei Visionen in symbolischen Thieren unter dem Namen „Chajjath Kaneh“ herausgegeben und aller Orten eifrig gelesen.

Mit dem Tode der beiden messianischen Schwärmer endete aber keineswegs der fanatische Glaube an die von ihnen erweckten Hoffnungen. Ein italienischer Kabbalist, Josef aus Arli, verkündete durch Buchstabendeutung aus jesajanischen Versen, daß die

von Molcho verheißene messianische Zukunft bald anbrechen und des Edlen Feuertod zugleich seinen Rächer finden werde. Diesen Rächer sah er merkwürdiger Weise in der Reformation und feierlich proclamirte er: „Martin wird Neuerung einführen gegen Völker und Fürsten; denn seine Herrschaft wird stark sein. Rom wird der Plünderung preisgegeben, die Götzen für immer zerstört werden. Wenn Luther auftritt, wird Deutschland geeint sein; er wird Clemens sehen, sein Reich, seine Priester und Götzen, und er wird Rache üben und Gemetzel Israel, niedergeworfen und verbannt, wird durch fünf Schiffe von den zehn Stämmen wiedererhoben zu seiner Herrlichkeit Diese Geheimnisse sind für Israel: Heil hat Gott verkündet, Heilung seinem Volke.“

Und ebenso dachten alle Andern, zumal im Orient, wo die Wiege der jüngern Kabbalah gestanden. In Safet war die Brutstätte ihrer Ideen und Träume, die Residenz ihrer Lehrer und Führer. Spanische Flüchtlinge hatten in die aufblühende Gemeinde schon zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die Kabbalah eingeführt, und fast scheint es, als ob der Boden Galiläa's, wie einst schon in den Tagen des Alterthums, für die Verzücungen der Mystik besonders empfänglich gewesen sei. Denn alsbald sammelt sich dort eine kabbalistische Gesellschaft, von der alle Schriften und Lehren ausgingen, die die junge Kabbalah sehr zu ihrem Nachtheil von der ältern Mystik unterscheiden. Safet wird der Schauplatz eines kabbalistischen Hexensabbats, in dem böse Geister und Engel eine große Rolle spielen, in dem Beschwörungen und Traumgesichte, mystische Verzücung und kabbalistische Kaserei neben mönchischer Ascetik sowohl wie neben unerhörter Zuchtlosigkeit an der Tagesordnung waren. In Safet wurde Molcho besonders freudig als ein Bote jener Ideen begrüßt, deren Verwirklichung man mit jedem jungen Tage zuversichtlich entgegen sah.

Dort hatte sich neben dem nüchternen Talmudstudium — und zum Theil sogar in Verbindung mit diesem — ein kabbalistischer Kreis gebildet, aus dem Männer wie Mose Corduero, Salomo Alkabez, Mose Galante und dessen Söhne, Elia di Bidas, Mose Alsheich, Mose Basula, vor Allem aber Isak Surja und Chajjim Vital als die Hauptstützen

dieser neuen mystischen Richtung hervorragen. In den Schriften des Mose Corduero (1522—1570) zwar hat die Kabbala noch immer einen philosophischen Untergrund; er suchte das ganze Gebiet seiner Wissenschaft in ein einheitliches System zu bringen in dem berühmten Werk „Pardes Rimmonim“ (Paradies von Granatäpfeln), das auf die Kabbalah-Gläubigen einen tiefen Eindruck machte. Auch in seinen Erläuterungen zur Bibel, in seinem Commentar zum „Buch der Schöpfung“ und in den Abhandlungen über die Gebete brachte er die Rechte der Kabbalah zur Geltung. Corduero war von großer Gelehrsamkeit und erstaunlichem Fleiß. Der Commentar zum „Sefer Jezirah“ bildete nur einen Theil seines großen, die Kabbalah in allen ihren Zweigen umfassenden Sammelwerks, das er 1563 in sechzehn dicken Foliobänden beendet hatte. Der Ruf dieses Werks drang auch nach Italien, wo die Kabbalah gleichfalls eine Schaar treuer Anhänger hatte, und der begüterte Schriftsteller Menahem Asarja di Fano, von dem nicht weniger als 28 kabbalistische Schriften citirt werden, fand sich bewogen, 500 Zechinen an die Wittve Corduero's für die Erlaubniß, das Werk abschreiben zu dürfen, zu bezahlen. Die Abschrift, die später in die herzogliche Bibliothek zu Mantua kam, ist wohl das einzige vollständige Exemplar jenes Riesenwerks. Corduero war ein Schwager und Schüler des Salomo Alkabiß, der aber über den Meister hinausging. Alkabiß hat gleichfalls biblische Bücher nach kabbalistischer Methode erklärt, vor allem das „Hohelied“, „Esther“ und „Ruth“; er ist auch der Dichter des poetischen Sabbatgrußes, „Lecho Dodi“ (Komm, mein Freund, der Braut entgegen!), der in die meisten Riten der Synagoge übergegangen ist, und der mit dem Refrain einsetzt:

Der Braut entgegen! Freund wohl! an!
 Laßt froh den Sabbat uns empfang'n!

Dann fährt der Dichter, im Bilde von Braut und Bräutigam verbleibend, also fort:

„Güt“ und „Gedenk“ in einem Laut
 Hat uns des Einz'gen Mund vertraut,
 Der Einzig ist, der Einz'ge heißt,
 So Weis' und Ruhm von jeder Lipp' ihn preist.

Dem Sabbath eilet froh entgegen,
 Dem Quell, aus dem uns strömt der Segen,
 Der eingesetzt ist von Anbeginn
 Des Werkes Schluß, das Erst' in Will' und Sinn.

O Stadt des Herrn, o Prachtpalast,
 Steh' auf aus Trümmern du nach langer Raft,
 Zu lang schon weiltest du im Thal der Zähren,
 Dein Gott wird neu dir seine Huld gewähren.

O schütte ab den Staub und Wust
 Mein Volk! Zieh an das Kleid der Lust.
 Der Sproß von Isai, dem edlen Ahn,
 Aus Betlehem erlösend wird er nah'n.

O raff' dich auf in frischem Muth;
 Es naht dein Licht, leucht' hell in Blut!
 Steh' auf und stimm' ein Loblied an,
 Sieh, Gottes Glanz verklärend zieht heran!

Nicht beugt dich Schmach, nicht füllt dich Scham,
 Nicht seufze noch, betrübt von Gram.
 Schutz meines Volkes Arme bei dir finden,
 Und neu ersteht die Stadt auf ihren Gründen.

Die dich beraubt, sie sind zur Beute,
 Es schwindet deiner Dränger Meute;
 Dein Gott in froher Lust dich schaut
 Wie sich der Bräutigam freut der Braut.

Du dehnt dich aus nach allen Seiten,
 Wirft deines Gottes Ruhm verbreiten,
 Durch ihn, der ab von Perez stammt,
 Froh jubeln wir und jauchzen insgesammt.

Zieh ein in Frieden du, des Gatten Lust,
 Begrüßt mit Wonne und aus froher Brust,
 Im Kreis der frommen Treuen, lieb und traut,
 Willkommen Braut, willkommen Braut! —

Seine Kabbalah hat, wie die seiner Genossen, etwas von der Art der deutschen Mystik. Auch ihnen ist die Seele eine Braut Gottes. Auch sie tragen ihre Verzückungen in die glühenden Liebesseufzer des „Hohenliedes“ hinein und beschreiben die Stufen, auf denen die Seele zu ihrem himmlischen Bräutigam emporsteige. Diese „Ver-gottung der Seele“ suchten auch die Kabbalisten von Safet specu-

lativ zu begründen und theologisch durch das Bibelwort zu erhärten. Nur schüchtern und vorsichtig wagt Alfabiz die Observanzen der Kabbalah auch in das Gebetritual und in die Halacha einzuführen; seine Nachfolger und Schüler waren in dieser Hinsicht schon muthiger; sie nahmen keinen Anstand, selbstständig nach den Lehren der Kabbalah zu verfahren, wo die Halacha keine bestimmte Norm festgesetzt hatte. Die meisten dieser kabbalistischen Autoren waren Schüler des hervorragendsten Gesetzeslehrers des sechzehnten Jahrhunderts, des Josef Karo; sie halten sich darum noch ziemlich frei von den Excentricitäten, die die folgende kabbalistische Generation ohne jede Rücksicht auf die Vertreter der Halacha, die sich schließlich zumeist ihrer Herrschaft beugten, ausübte, und gingen auch auf die Ursprünge der spanischen Kabbalah zurück. So namentlich der in Aegypten lebende Meir ibn Gabbai, ein spanischer Exulant, der in seinem großen Werk „Abodath Hakodesch“ (die Arbeit des Heiligthums) — 1531 — gleichfalls eine Art Einleitung in die Kabbalah gab und auch den Commentar über die zehn Sefirot jenes Asriel, der als der Lehrer Nachmani's galt, veröffentlichte. Er ist ein geistreicher Schriftsteller und seine Darstellung entbehrt nicht des klaren Ausdrucks. Leider schwindet aber diese Klarheit namentlich in dem Kabbalistenkreis Safet's immer mehr. Die weitsehweifigen künstlichen Deutungen eines Mose Alschich, der als Heros der Eregeze gefeiert wurde, die Erläuterungen zum „Sohar“, der mehr als je studirt wurde, von Abraham und Mose Galante, von denen der Erstere auch eine mystische Erklärung der „Klagelieder“, der Letztere Gutachten und Novellen herausgegeben hat, die ethische Schrift des Elia de Vidas, „Reschith Chokmah“ (der Anfang der Weisheit), ein Werk, welches trotz der Dunkelheit seiner Darstellung und der mystischen Ascese, die es neben tief sittlichen Ideen predigt, weitberühmt und verbreitet war, alle diese Schriften weisen auf die abwärts gehende Bahn, die die Kabbalah nun einmal eingeschlagen und die sie dem Abgrund zuführen mußte.

Der Kabbalistenkreis zu Safet hatte sich bereits zu einem förmlichen Conventikel herausgebildet, der „Hütte des Friedens“, in der jeden Freitag eine Art Beichte von jedem Einzelnen ab-

gelegt wurde. So weit war die Kabbalah in ihren Verirrungen von den Lehren des biblischen Judenthums schon abgewichen. Die abgöttische Verehrung ihrer Heroen und Märtyrer artete schon bei deren Lebzeiten zu einem Heiligencultus aus, der den Ideen des Judenthums nicht weniger fremd war. Ihren Gipfel erreichten diese Verirrungen der Mystik in zwei ihrer kühnsten Adepten, in Isak Luria und in Chajjim Vital. Mit dem Auftreten dieser beiden Männer tritt die Kabbalah erst recht eigentlich in eine neue Phase. Sie wirft die philosophische Hülle ab und wird zur bloßen Wunderlehre, an die sich falsche Messiasse, Himmelserscheinungen, Traumgesichte, böse Geister, Zauberformeln, Verzückungen und Beschwörungen knüpfen.

Isak Luria — oder eigentlich Isak Mischenasi — (1532—1572) stammte aus einer deutschen Familie in Jerusalem ab. Früh schon in die talmudische Literatur durch David ibn Simra eingeführt, strebte er bald über diese hinaus zu den Geheimnissen der Kabbalah. Nach sieben in völliger Einsamkeit verlebten Jahren erschloß diese dem phantasievollen Wanderer ihre Pforten, und die Kunde von seinen Wunderthaten, von seiner geheimnißvollen Weisheit erfüllte schon nach kurzer Zeit die ganze Welt, obwohl Luria nichts geschrieben und jede Aufforderung, seine Lehre niederzuschreiben, von sich gewiesen hatte. Namentlich der „Sohar“, welcher gegen den heftigen Widerspruch der italienischen Rabbinen nun doch durch den Druck veröffentlicht worden war, führte seine von dem einseitigen Talmudstudium nicht ausgefüllte Phantasie in die Regionen der Mystik, wo sie frei umherschweifen und sich nicht dem Joch des Gesetzes zu unterwerfen brauchte. In einem einsamen Hause am Nilufer lebend, erschien ihm natürlich auch oft in nächtlichen Traumgesichten der Prophet Elia und offenbarte ihm die tiefsten Geheimnisse der Kabbalah. Sodann ermunterte er ihn, nach Safet zu ziehen und die neue Offenbarung den Menschen zu verkünden. In Safet sammelte sich selbstverständlich der ganze Kabbalistenkreis und eine Corona gelehriger Schüler um den neuen Propheten, die seinen Lehren mit Gier lauschten und dieselben eifrig weiterverbreiteten. Zu seiner eigentlichen Bedeutung gelangte Luria aber erst durch seinen bedeutendsten

Jünger Chajjim Vital Calabrese (1543—1620), der aus Italien stammend vom Talmud zur Alchymie und in richtiger Steigerung zur Kabbalah gelangt war. Auf dem Tiberiassee, als er aus der Mirjamquelle getrunken hatte, eröffnete der Meister dem Jünger seine kabbalistischen Geheimnisse, und dieser posaunte sie dann in alle Welt hinaus. In zahlreichen Büchern wurden nun die Theorien der jüngern Kabbalah gelehrt und gepredigt. Nach dem Tode Luria's sammelte Vital alle Aufzeichnungen seiner Schüler und gab sie in mehreren Schriften im vollen Zusammenhang. Von diesen ist namentlich die eine, „Ez Hachajjim“ (der Baum des Lebens) ein ausgedehntes Lehrgebäude der Mystik, während ein anderes „Sefer Hagilgulim“ die speciell ausgebildete Lehre „von der Seelenwanderung“ und ein drittes, „Schibche Rabbi Chajjim Vital“ (das Lob Rabbi Chajjim Vital's) eine Art Selbstbiographie, ein viertes „Sefer Halikutim“ gesammelte Collectaneen aus den Lehren Isak Luria's enthält. Wie viel von diesen Schriften Luria und wie viel seinem Propheten, der ihn als den Messias pries, angehört, bleibe dahingestellt. Genug, daß Vital nach dem Tode seines Messias ohne Widerspruch verkünden durfte, daß jede sonst etwa dem Isak Luria zugeschriebene Abhandlung oder Lehre unächt sei. Man hat also das Recht, aus den Sammlungen des den Ruhm des Meisters auch nach dessen Tode weiterverbreitenden Schülers das System der jüngern Kabbalah, als deren vornehmster Repräsentant Luria auftritt, zu construiren.

Wie es scheint, gründete sich die neue Lehre auf eine nicht offen hervortretende, immerhin aber doch merklliche Opposition gegen den Talmud sowohl, wie gegen die ältere Kabbalah. Man sehnte sich nach einer neuen Offenbarung und Isak Luria erfüllte dieses Sehnen, indem er in den „Sohar“ eine Art von System hineinbrachte und in dieses System wiederum so viele Geheimnisse hineinlegte, daß sie die kühnste Phantasie befriedigen und die nüchternste Natur zur Extase treiben konnten. Zwar setzte sich dieses System aus den Elementen zusammen, die schon im „Buch der Schöpfung“ vorkamen und dann von den spanischen Kabbalisten erweitert wurden; aber es ging doch wieder über dieselben hinaus und strebte sogar

höhere Anschauungen zu gewinnen, indem es die niederen Elemente des maßlos ausgebildeten Buchstaben- und Zahlenspiels in seinen Dienst stellte. Den Mittelpunkt bildete natürlich das unendliche Wesen — En Sof —, auf das sich Alles bezieht. Die Stufen aber, aus denen sich das Weltgetriebe enthüllt, waren vermehrt. So entstand durch Emanation die Stoffschaffung, die Formbildung, die Vereinzelnung, die Wandelung, aus denen wieder die Kelipoth, die Veräußerlichungen, die Schalen, der Urmenſch — Adam Kadmon —, das lange Gesicht, das kurze Gesicht, die Funken und Gefäße, Säugen und Wachsthum, Verbindung und Trennung erstanden. Durch Ueberströmung seien, so heißt es in dieser Lehre, die Gefäße geborsten und ein neues Chaos mit sieben Stufen sei entstanden, aus dem eine frische Schöpfung hervorgegangen. Die Aufgabe der neuern Kabbalah bestand nun vornehmlich darin, aus den Veräußerlichungen den Weg zur Vergeistigung, zur Gottesordnung (Olam Hatikun) zu zeigen, und dieser Theil des Systems mag als der einzig neue Gedanke desselben gelten. Er knüpft an eine Doppellehre von der Seelenwanderung und Seelenschwängerung an, die den Mittelpunkt der Kabbalah Luria's bildete, der das Geheimniß des Ursprungs, der Verwandtschaft und der Verzweigung der Seelen erkannt zu haben glaubte. Mit diesem Geheimniß öffneten sich ihm die Pforten des Reichs der Geister, die er bannen und beschwören konnte. Eine Anzahl von selbstständigen Geistern bevölkert seine kabbalistische Welt. Alle Elemente, die Thiere, die Lufterscheinungen, die Erdgestaltungen, die Gewächse, die Himmelskörper, — alle haben ihre vorgeſetzten Engel und diese wiederum ihren Heerbann von dienenden Geistern. Als Gegensatz zu den Engeln giebt es aber auch schädliche Geister, Dämonen, Satane, Teufel und Verderber, zu denen auch ein weiblicher Dämon, Lilith, kommt. Luria selbst verkehrt mit den Seelen und Geistern der Helden der Bibel, der Lehrer des Talmuds, vor allem mit Simon b. Joſchä als dem Urheber der Kabbalah, und erfährt von ihnen die Geheimnisse der Zukunft. Von der Höhe seiner Ideenwelt sah er natürlich auf das Treiben der Erde nur mit Verachtung herab. Es ist überaus bezeichnend, daß die jüngere Kabbalah dem Talmudstudium nur geringere Beachtung beilegte. Obenan stand ihr

die Bibel, in die sie durch Buchstabenahlen und Versetzungen der Buchstaben alle ihre Begriffe und Ideen hineinlegte, dann kam die Kabbalah, und dann erst — nach ihr — die Mischna und der Talmud, dessen Studium denen abgerathen wurde, welche sich nicht vorher mit der Kabbalah beschäftigt hatten.

Es ist erklärlich, daß Luria in jener wundersüchtigen Zeit, wo die Erlösung wieder für das Jahr 1575 verheißen wurde, überall getreuen und begeisterten Anhang gefunden, daß seine Lehre von den Schülern nach allen jüdischen Gemeinden getragen, und daß sie überall williges Gehör fand. Vornehmlich in Polen, wo der Schwerpunkt des talmudischen Geisteslebens nach der spanischen Zeit liegt, und in Italien, wo dieselbe an der christlichen Kabbalah Nahrung fand, verbreitete sich die neue Lehre mit Blitzesschnelle. In Italien war ihr der Boden schon vorbereitet durch Kabbalisten wie Baruch von Benevent, Mardocheäi Dato, den bereits genannten Menahem Asarja di Fano, Isak de Lates, dessen Rechtsgutachten für die Geschichte jener Zeit eine besonders werthvolle Quelle sind und dessen Approbation den ersten Druck des „Sohar“ beförderte, Ahron Berechja di Modena, der ein von kabbalistischen Vorstellungen wimmelndes, sehr verbreitetes Werk über die frommen Pflichten bei Kranken und Todten, Maabar Jakob, verfaßte, und Andere gleicher Richtung. Die Kabbalah der Lurjanischen Schule wurde dort durch Israel Seruf gelehrt und verbreitet, dessen Jünger Abraham de Herrera ihr durch die neuplatonische Philosophie eine wissenschaftliche Färbung zu geben versuchte. Israel Seruf schrieb einen Commentar zu dem mystischen Sabbatlied Lurja's und verbreitete dessen Anschauung vom Sabbat, der als der Festtag jenes kabbalistischen Systems galt, und mit allen erdenklichen mystischen Zuthaten, Gebeten und Gebräuchen umgeben wurde. Der Sabbat war die „mystische Braut“, der mit Liedern begrüßt und mit Mahlzeiten in der „Abschiedsstunde der Braut“ gefeiert wurde. Abraham de Herrera (1639) ein Nachkomme der Marranen, mußte seine kabbalistisch-philosophischen Schriften, das „Gotteshaus“ und „die Himmelspforte“ („Beth Elohim“, „Scha'ar Haschamajim“) durch den Prediger Isak Aboab in Amsterdam

erst ins Hebräische übertragen lassen. Dieselben haben besonders in der jesaradischen Gemeinde zu Amsterdam eine ungewöhnliche Anziehungskraft und einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt.

So entbehrte die Kabbalah auch der poetischen Anregungen nicht. Freilich reichten diese keineswegs aus, um den unendlichen Schaden, den sie in den Gemeinden Israels anrichtete, zu ersetzen. Ein zweites Judenthum war neben dem talmudischen entstanden, und zwar eines, das im Dienste der Nacht stand, während jenes das Licht des Tages nicht zu scheuen hatte. Alle Mächte der Finsterniß schienen erwacht und traten ihre Herrschaft an. Es begann eine trübe Zeit, in der die Wunderthaten der Kabbalah und die Verzückungen der Ascese ihre Orgien feierten, und in der alles höhere Streben den Gewalten der Finsterniß geopfert wurde.

Selbst in die Halacha, deren Vertreter allein fest auf ihrem Plan blieben, als ringsumher die Zeit der Wunder und Geister anbrach, suchte die Kabbalah Eingang zu finden. Es ist ihr nicht gelungen, weil der sittliche Ernst, der religiöse Eifer der Talmudisten, selbst wenn sie hier und da zu einer Concession an die neue Richtung sich bereit finden ließen, schließlich doch immer wieder den Weg zur allein gültigen Halacha zurück fanden. Und nur ihrem unermüdblichen Eifer im Dienst des Gesetzes ist es zu danken, daß die kabbalistische Seuche nicht noch größere Verheerungen im Lager Israels angerichtet hat. Denn wiederum, wie stets an einem Wendepunkt des geistigen Lebens, ersteht in dieser Zeit allgemeiner Verwirrung ein Werk, das bahnbrechend wirkt auf die Entwicklung des talmudischen Judenthums und alle seine Satzungen in ein geordnetes Ganzes bringt. Wie die Mischna das Ende der palästiniensischen Herrschaft im Judenthum bezeichnet, das fortan in Babylon seinen Schwerpunkt findet, wie der Talmud abgeschlossen erscheint, sobald die vormiegend babylonische Richtung ihren Endpunkt erreicht, wie der Codex Maimuni's den Höhepunkt des spanisch-arabischen Judenthums, und der des Jakob b. Ašer den Sieg der deutsch-französischen Richtung des Talmudismus verkündet, so entsteht nun ein neues Werk, das den veränderten Zeitanschauungen entspricht und von Neuem, zum

legten Mal allerdings, das ganze Gebäude der Halacha in ein einheitliches System zwingt. Josef Karo ist der Mann, dem dieses große Werk gelungen. Josef b. Ephraim Karo (1488—1575) war als ein spanischer Flüchtling nach dem Orient gekommen und hatte eine Fülle talmudischer Gelehrsamkeit mitgebracht, die er durch unausgesetztes Talmudstudium beständig erweiterte. Er war ein Schüler des Jakob Berab, von dem er auch die rabbinische Ordination empfangen hatte, und dessen Stelle er später bekleidete. Als sein größtes Werk erscheint „das Haus Josefs“ (Beth Josef), an dem er nahezu 35 Jahre baute. Es ist dies ein Commentar zu den vier „Turim“ des Jakob b. Ascher, in welchem er alle nach der Zerstörung des Tempels gültigen talmudisch-halachischen Entscheidungen mit den dazu gehörigen Zusätzen und Commentaren aller späteren Rabbinen sammelte und die endgültige Halacha feststellte, ein Werk von staunenerregender Gelehrsamkeit und ziemlich kritischer Anordnung. Zweiunddreißig größere und zahlreiche kleinere Werke zählt er selbst in der Vorrede auf, die er für seinen Zweck excerpirt hatte. Neun Jahre später verfaßte Karo aus diesem umfangreichen Werk einen Auszug, den allgemein bekannten „Schulchan Aruch“ (der bereitete Tisch), „den man in dreißig Tagen durchzulernen vermag.“ Das Verfahren, nach welchem dies Compendium angelegt worden, ist die Entscheidung nach Autoritäten. Drei Autoritäten sind ihm vor Allem maßgebend: Alfasi, Maimuni und Ascher b. Jechiel. Stimmen diese drei überein, dann findet eine entgegenstehende Ansicht anderer Talmudlehrer keine Beachtung. Sind diese drei unter sich nicht einig, dann entscheidet die Majorität, die Uebereinstimmung von Zweien. Der Schulchan Aruch, der dieselbe Entscheidung befolgt wie die „Turim“ Jakob's b. Ascher, hat rasch allgemeine, bis in das vorige Jahrhundert unangefochten gebliebene Geltung in Israel erlangt. Aber es erscheint doch als eine Verkennung, ihn als das allein für die Juden gültige Gesetzbuch zu bezeichnen, da Karo ja nur die Halacha aus dem Talmud und den ersten Commentaren auszieht und deren Entscheidungen als maßgebend hinstellt. Die Bedeutung dieses Werks liegt vielmehr darin, daß es der Zersplitterung, die eine Folge der Vertreibungen

und Wanderungen, der verschiedenen Schulen und Richtungen war, ein Ende machte und das ganze halachische System der Satzungsgelehrsamkeit in einem Werk vereinte, das man nicht ohne Berechtigung um des architektonischen Aufbaus willen ein Kunstwerk genannt hat.

Es ist bequem, die Arbeit eines solchen Werks gedankenloser Starrheit und Neugierlichkeit zu zeihen; aber es ist ungerecht, den Einzelnen für die Wirkungen einer abwärts steigenden Entwicklung verantwortlich zu machen, die aus den historischen Bedingungen erklärt werden muß. Josef Karo ist nur ein Glied dieser Kette, die sich von den Tagen der ersten spanischen Epigonen um die ganze jüdische Religionsgeschichte schlingt. Aber wenn man sagt, daß das Judenthum Karo's nicht die Religion des Sinai sei und daß in ihm nicht der Geist eines Jesaja und Micha wehe, so darf man doch die ganze, große historische Entwicklung des Rabbinismus nicht übersehen, der das Judenthum der Bibel als Lehre und höhere Erkenntniß verehrte, daneben aber auch das Judenthum des Talmuds als Gesetzübung und Bekenntniß durch die That entwickelte, so darf man ferner nicht vergessen, daß diese zweite Entwicklung in den trüben Zeiten des Mittelalters durch die Verfolgungen und die Absperrung von dem allgemeinen Culturstreben wesentlich gefördert wurde. In Karo's Werk hatte diese rabbinische Entwicklung vollen Ausdruck gefunden; mit ihm hatte die talmudische Gesetzeslehre wiederum einen Abschluß erreicht. Und darin liegt seine historische Bedeutung für die Literaturgeschichte. Die entschiedene Anerkennung, die es aber in allen jüdischen Kreisen, im Orient wie in Deutschland und Polen, zu jener Zeit gefunden, mag ihren Grund in dem Umstand haben, daß es den Charakter der religiösen Anschauungen jener Epoche am Getreuesten widerspiegelte. Es hielt sich gleich fern von der Philosophie Maimuni's wie von der Kabbalah Lurja's, und so erlangte es rasch die Herrschaft über die religiöse Praxis des Judenthums. Es wurde überall mit Zusätzen vermehrt, durch Supercommentare erweitert, mit Nachweisungen und Ergänzungen ausgestattet; es bildet in der That „den Schlußstein eines Jahrtausends.“

Karo schrieb außerdem noch einen Commentar zum „Mischneh

Thora“ Maimuni's, in dem er gebiegene philosophische Ansichten entwickelt, ferner ein methodologisches Werk über den Talmud, einen Nachtrag zum „Beth Josef,“ zahlreiche Responfen, die später gesammelt herausgegeben wurden, Supercommentare zu Raschi's und Nachmani's Bibelerklärungen, sowie einen Commentar zur Mischna; die letzten drei Werke sind jedoch ungedruckt geblieben.

Daß eines solchen Mannes Leben von der Sage ausgeschmückt wird, ist leicht begreiflich. Ebenso verständlich ist es, daß die Kabbalah ihn in ihre Netze einzufangen suchte. Ob Josef Karo in seinen Jugendtagen ihren Lockungen widerstanden, erscheint zweifelhaft; dagegen ist es sicher, daß er ihr in seine halachischen Werke keinen Eingang verstattet hat. Nichtsdestoweniger war sie geschäftig am Werk, ihn als ihren treuen Jünger zu verherrlichen. Ein höheres Wesen, der Geist des Mischna, sollte ihm geheime Mittheilungen gemacht, und eine himmlische Stimme in der Nacht des Wochenfestes, für die die Kabbalisten ein eigenes Ritual gearbeitet hatten, ihn wegen seiner talmudischen Studien gepriesen haben. Und schon 75 Jahre nach seinem Tode erschien ein Werk „Maggid Mescharim“ (der Verkünder der Gerechten), in welchem Karo selbst jene höheren Offenbarungen kabbalistischer Weisheit in Form eines Bibelcommentars niederlegt, und in dem das Datum stets genau angegeben wird, wann jener Maggid zu ihm gesprochen. Diese Aufzeichnungen wurden später noch erweitert und allgemein als ein Werk Karo's angesehen, der aber doch wohl an dieser Publication, die die ohnedies reiche pseudepigraphische Literatur der Kabbalah noch um eine Fälschung mehr bereicherte, unschuldig ist.

Mit Josef Karo erscheint die Satzungsgelehrsamkeit nach einer gewissen Richtung abgeschlossen und das Talmudstudium knüpft naturgemäß in allen späteren Gesetzsammlungen, Erläuterungen und Gutachten an sein Werk an. Aber nicht seine Schüler sind es, die seine Werke fortsetzen und das Haus Josefs ausbauen. Diese widmen sich vielmehr meist der Kabbalah, wie Mose Alsheich, Mose Corduero u. A. Vielmehr wird sein Werk in Polen, wo das Talmudstudium in jener Zeit die höchste Blüthe erreicht hatte, fortgesetzt und erweitert. Im Orient breitet sich dagegen die Kabbalah siegreich aus und die Schaaren frommer Pilger, die nach dem hei-

ligen Lande wallfahren, um dort in stiller Beschaulichkeit ihr Leben zu beschließen, sind die treuesten Anhänger dieser Richtung. Für die Literatur selbst erwächst weder aus jenen Pilgerfahrten noch aus dieser Richtung ein gedeihliches Streben. Vielmehr nimmt die Ascese, die geistige Verfinsterung immer zu und überträgt sich natürlich auch auf das Schriftthum. Ein einziger dieser Pilger ragt aus dem orientalischen Kabbalistenkreis hervor, Jesaja Halevi Hurwitz, ein aus Polen stammender Talmudist, der in Palästina das Werk seines Lebens vollendete. Dieses Werk, „Schne Luchoth Haberith“ (die zwei Tafeln des Bundes), abgefürzt Sche-loh genannt, ist in seinen Fehlern wie in seinen Vorzügen der charakteristische Ausdruck der Zeit und ihres Strebens. Wie Jakob Böhme, sein Zeitgenosse, suchte er Philosophie und Mystik zu vereinen, um durch beide die Religion zu begründen. Phantasie, Empfindung, eigenes Denken, Philosophie und Kabbalah treten bei ihm in wunderbaren Verbindungen auf. Ein mystisches Dunkel breitet sich über dem Werk aus, das aber oft von Blitzen reiner Erkenntniß durchzuckt wird. Kabbalistische Phantasieen im Sinne Lurja's weichen oft den Lehren biblischer Moral, den Idealen der Gottesfurcht und Menschenliebe. Diese ist ihm eine Quelle jener; die zehn Gebote, sagt er, fangen an mit dem Wort: „Ich bin der Ewige, dein Gott“ und schließen mit dem Wort: „Was deinem Nächsten gehört.“ Dein Nächster, das ist also „der Fuß, auf dem die ganze Lehre steht.“ Die Nächstenliebe führt zur Gottesliebe. Das ganze Werk ist gewissermaßen eine Encyclopädie des Judenthums; es verbreitet sich über alle Zweige der Wissenschaft, zieht mit großer Geistesstärke die alten halachischen Grundprincipien und Auslegungen in seinen Kreis, erörtert aber auch die Lehren und Ideen der Philosophie mit seltener Klarheit. Er möchte gar zu gern die Philosophie mit dem Glauben versöhnen, aber ohne Namens der Religion irgendwelche Zugeständnisse dem Denken zu machen. In Allem aber, was die Sittenlehre betrifft, huldigt Hurwitz idealen Anschauungen. Sein Werk gehört nach dieser Richtung hin zu den eigenartigsten Schöpfungen, die der Geist des Judenthums hervorgebracht, wie es in Bezug auf die Mystik und die Deutungen der Kabbalah den einflussreichsten

Zeitererscheinungen angereizt werden muß. Auch einen Commentar zum Gebetbuch, eigentlich eine Ergänzung zu dem Werk seines Vaters, schrieb Hurwitz, den wiederum sein Urenkel erst herausgab. Gelehrsamkeit und Frömmigkeit blieben heimisch in dieser Familie, für die Jesaja Hurwitz eigentlich sein Werk bestimmt hatte, das aber doch, zumal in jenen Kreisen, wo die wissenschaftlichen Kenntnisse sich noch nicht verbreitet hatten, ein wahres Volksbuch geworden und lange Zeit geblieben ist.

Die drückende Atmosphäre aber, die über dem Werk des Jesaja Hurwitz lagert, ist die Signatur der Zeit, der es in Bezug auf die trübe Lebensanschauung und peinliche Ascese völlig entsprach. Die Luft war förmlich von den abenteuerlichsten Hoffnungen, Ideen und Plänen geschwängert; die Phantasie der Menschen war auf das Höchste erregt und auf das kommende Wunderbare gespannt. Tausende von Gläubigen sahen von Tag zu Tag der Ankunft des Messias entgegen, der nach den Verheißungen Luria's nun doch kommen sollte, „ob auch das Geschlecht dessen nicht würdig“, und diese Hoffnung wuchs immer mehr, je größer die Leiden und die durch dieselben genährte Sehnsucht wurde. Der Aberglaube war bis zum Wahnsinn gesteigert und bahnte so den Weg für einen neuen Messias, der tiefer in die Bewegung eingegriffen hat, als alle, die vor ihm erschienen sind, und dessen Spuren noch heute nicht ganz aus der Erinnerung verwischt sind. Es war dies Sabbataï Zebi aus Smyrna, eine eigenthümlich geartete Erscheinung, eine Mischung von Held und Abenteurer, in demselben Jahr (1626) geboren, da Jesaja Hurwitz Jerusalem heimlich verließ. Schon zu zwanzig Jahren trat er als Messias auf und verkündete, daß die Zeit der Erlösung angebrochen sei. Es war dies im Jahr 1648, einem schweren Leidensjahr für die Juden Polens, das überdies schon vom „Sohar“ als Erlösungsjahr vorherverkündet worden war. Sabbataï proclamirte sich als den verheißenen Messias, indem er das geheiligte Tetragrammaton aussprach. Zwar sprach das Rabbinat seiner Vaterstadt, vor Allem der durch seine Gutachten und talmudischen Commentare bekannte Josef Jscaffa, den Bann über ihn und seine Anhänger aus. Dies hinderte aber die Bewegung keineswegs, sondern leitete sie nur in ein breiteres

Bett. Sabbatai Zebi gewann immer größern Anhang und zog mit diesen meist jugendlichen Schwärmern durch alle Lande. Unterwegs gesellten sich ihm viel neue Anhänger und Propheten zu, wie Nathan aus Gaza, welcher Sabbatai's Größe überall verkündete, ferner Sabbatai, ein Rafael u. v. A. In Jerusalem machte der seltsame Zug Halt. Dort sollte sich endlich nach wiederholtem Aufschub im Jahre 1666 das neue Heil offenbaren. Indes fand der Messias in Jerusalem an den dortigen Rabbinen entschiedene Gegner und er zog wieder nach Smyrna, wo die ganze Gemeinde in einen entsetzlichen Taumel von Aufregung und Jubel versetzt ward. Die Verwirrung der Geister muß eine ungeheure gewesen sein; während die Einen durch neue Gebetsformeln und die wahnwitzigste Mese sich auf das nahende Messiasreich vorbereiteten, gingen die Anderen, von der schönen Messiasbraut Sarah angeführt, in sinnlichem Freudentaumel der neuen Weltordnung entgegen. Die Vorgänge in Smyrna fanden allenthalben Nachahmung. Durch überschwängliche Berichte, die der Geheimsekretair Sabbatai's, Samuel Primo, nach allen Gemeinden sandte, wurde das Messiasfieber in alle Lande getragen. Ueberall erhoben sich neue Propheten und trieben durch ihre Ekstase die Gläubigen in das Lager des Messias, der endlich auf dem Gipfel seiner Macht als „König der Juden“ sich ausgab. Das rabbinische Judenthum sah diesem Treiben entweder mit Angst oder mit geheimer Freude zu. Nur wenige energische Männer, wie Jakob Casportas in Amsterdam, Josef Levi in Livorno, wagten es ihre Stimmen gegen den Unfug zu erheben; sie verhallten ungehört in dem Wirbel der Ereignisse. Ja, die Anhänger Sabbatai's gingen soweit, der neuen Weltordnung (Olam Hatikun) schon durch Aufhebung rabbinischer Satzungen vorzugreifen, ohne daß dies selbst bei Frommen Anstoß erregt hätte. Die Erlässe Sabbatai's wurden blasphemisch mit dem Titel gezeichnet: „Ich der Herr, euer Gott, Sabbatai Zebi!“

Als der neue Messias endlich nach Constantinopel ging, „um den Sultan zu entthronen“ und die Zerstreuten Israels in das heilige Land zurückzuführen, wurde er auf Befehl der türkischen Regierung gefangen und in Ketten nach dem Dardanellensthloß

Abdyos geführt. Der Held entpuppte sich nun als Abenteuerer und die Tragödie wurde zur Farce. Sabbatai spielte eine recht klägliche Rolle. Im „Thurm des Sieges“ — so nannten seine Anhänger das Gefängniß — wuchs aber trotzdem seine Macht. Aus allen Ländern strömten Tausende von Juden herbei, um das Leiden des Messias zu theilen. Schließlich ließ der Sultan — Mohammed IV. — ihn vor sich führen und veranlaßte ihn, sich zum Islam zu bekehren. Dies that Sabbatai Zebi. Und damit war seine Rolle zu Ende gespielt. Zwar behaupteten seine Anhänger, nicht er, sondern sein Trugbild habe die Religion gewechselt. Die Gegenpartei erstarb aber doch immer mehr und traf ihre Maßregeln gegen den messianischen Schwindel, der erst mit der Verbannung des Mohammed Effendi — so hieß Sabbatai nach seinem Uebertritt — endete. In dem Städtchen Dulcigno in Albanien starb Sabbatai im Jahre 1676. Die Verwirrung aber, die er in den Köpfen angerichtet, hörte mit seinem Tode nicht auf. Sie findet ihren getreuesten Ausdruck in der Zeitliteratur. Noch ein volles Jahrhundert wogte der Streit zwischen den Parteien über die Messianität Sabbatai's. Suchen wir nach den tieferen Ideen, die dieser Bewegung zu Grunde lagen, so finden wir nichts mehr, als ein womöglich noch verwässertes lurjanisches System mit mystisch-philosophischer Färbung. Die Welterschöpfung, wie sie die Kabbalah lehrt, war eine verdorbene. Die Welt konnte das Ideal nicht verwirklichen, zu dem „der heilige Alte“ sie geschaffen; erst durch Sabbatai Zebi, den „heiligen König“ (Malkha kadischa), den neuerstandenen „Armenschen“ (Adam kadmon), erlangt sie ihre Vollendung und Gott seine wahre Anerkennung. Das „Mysterium Gottes“ besteht nun darin, daß der Messias als eins mit Gott dargestellt wird. Diese Immanationslehre ist das einzige Neue in dem wüsten System, das in einer Sabbatai Zebi zugeschriebenen Schrift des Breiten auseinandergesetzt wird. Doch scheint dieselbe viel eher einem seiner Jünger und Propheten anzugehören, die seine Messianität in der Literatur mit großem Aufwand proclamirten. Neben seinen ersten Propheten Nathan Ghazati und Sabbatai Rafael, die auch nach Sabbatai's Uebertritt noch an ihrem Glauben festhielten, ist vornehmlich zu

nennen Abraham Michael Cardoso, ein phantastischer Vielschreiber, dessen „Boker le-Abraham“ (der Morgen Abraham's) das System des Sabbatianismus in seiner gräßlichen Verwirrung enthüllt. Seine Ideen sind von entschieden christologischer Färbung und erheben sich weit über den Gedankengang der jüngern Lurjanischen Kabbalah; ja ein gegen ihn polemisirender Schriftsteller wirft ihm deshalb in einem Spottvers vor, daß er in den Fußstapfen Luthers und Calvins einhergehe! Diese Hinneigung des Sabbatianismus zum Christenthum wurde von Nehemja Chijja Chajun offen gepredigt. In seiner Schrift „Kasa di-Jichuda“ (das Geheimniß der Einheit) lehrte er unumwunden die Dreieinigkeit als Glaubensartikel des Judenthums. Drei Wesen (Parzufim) seien in der Gottheit vereint: „der heilige Uralte“ oder die Seele aller Seelen, „der heilige König“ oder die Verkörperung Gottes und eine dazu gehörige weibliche Person, die Schekhinah (der Abglanz Gottes). Ein fecker Schwindler, wie Chajun es sicher gewesen, wagte er das Aeußerste: In seine kabbalistischen Gebetlieder verwebte er die Anfangsverse eines frivolen italienischen Liebes von „der schönen Margarethe“ — und keiner der Gläubigen, auch nicht die approbirenden Rabbiner von Venedig, ahnten den Unfug. Als Wanderprediger zog er durch ganz Europa und fand ebensoviele Anhänger wie Gegner. Durch seine Schriften und Predigten stiftete er Unheil in den Gemeinden und streute den Samen der Zwietracht aus. Endlich ist er im Orient verschollen. — Im Orient und in Polen lebte die Sekte der Sabbatianer noch lange fort und ihre Geschichte führt bis an die Schwelle der Gegenwart. Jakob Querido, der Bruder der Wittwe Sabbatai Zebi's, wurde als der neue Messias ausgegeben und stiftete in der Türkei eine Sekte, während in Polen von Anderen eine neue Abzweigung versucht wurde. Beide Richtungen führten am Ende in den Islam.

Die mystischen Ideen aber, die die jüngere Kabbalah in die Welt gesetzt, zogen unangefochten ihres Weges aus dem Orient nach Italien und den slavischen Ländern und machten sich dort die besten und edelsten Geister unterthänig. Aus derselben Familie, die der jüdischen Literatur gleichzeitig und später so hervorragende Kräfte zugeführt, suchte sie sich den begabtesten Vorkämpfer aus, Mose

Chajjim Luzzatto (1707—1747) aus Padua, einen Dichter von Beruf, der in einer andern Zeit zu vollkommenen Schöpfungen herangereift wäre. Ein wahrhaft tragisches Geschick hat den zarten, leichtempfindlichen, schwärmerischen Jüngling in die Abgründe der Kabbalah geführt, aus denen es kein Erretten gab. Luzzatto war ein Schriftsteller von reicher Begabung und ein Dichter voll tiefer Empfindung. Schon in früher Jugend schrieb er eine Poetik, „Leschon Limudim“ (Zunge der Geübten), die er seinem talmudgelehrten Meister Jesaja Bassano widmete, und in der er die gründlichste Bekanntschaft mit der classischen Rhetorik bekundet. Im siebzehnten Lebensjahr dichtete er ein Drama nach biblischem Stoff: „Simson und die Philister“, das nach den vorhandenen Proben von tadellosem Versbau und poetischen Gedanken ist. Drei Jahre später sang er 150 Psalmen nach dem Muster des biblischen Psalters. Seine religiöse Poesie ist der Ausdruck seines innersten Gefühlslebens. Er wendet sich der Bibel zu und sucht ihre Poesie zu erneuern, indem er sein Empfinden ihren Bildern und Gedanken anschniegt. Auch ein allegorisches Drama „Migdal Oz“ (der Thurm des Sieges) entstand in jener Zeit, in dessen Stil und Richtung der Einfluß italienischer Muster, vor Allem Guarini's und seines „Pastor fido“, nicht zu verkennen ist. In der Periode von Maffei's „Merope“ war dieser Einfluß allerdings nicht mehr so hoch anzuschlagen; jener brachte mehr Natur und Würde in das italienische Drama, Luzzatto steckt aber noch ganz in den Kinderschuhen der spanisch-italienischen Romantik.

Die Krone seiner Schöpfungen ist die dramatische Parabel: „La-Jescharim Tehillah“ (Preis den Gerechten!). In diesem Drama feiert die hebräische Poesie der Bibel wieder ihre Auferstehung; der Parallelismus zwar ist modernen Formen gewichen, aber der Ton und die Farbe der Sprache sind echt biblisch, von hohem Schwung und tiefer Fülle, voll Anmuth und Lieblichkeit. „Alle Würzblumen der biblischen Poesie stehen hier wie auf ein Beet zusammengedrängt; die Sprache ist nicht eine Mosaik mit biblischen Phrasen, sondern ein Email aus den feinsten und zugleich seltensten biblischen Eleganzen. Jede Eigenthümlichkeit des

historischen Stils ist sorgfältig gemieden, hingegen Alles, was dem poetischen Stil ausschließlich eigenthümlich ist, findet man hier, wie in einem Ibiotikon der poetischen Diction, zusammengedrängt.“ Soviel über den Stil. Über den Gehalt des Werkes ist weniger Günstiges zu sagen. Es ist eine dramatisirte Allegorie voll Anmuth und liebenswürdiger Frömmigkeit, aber ohne dramatisches Leben, ohne den Reiz der natürlichen Rede und ohne menschliche Charaktere. Der erste Act handelt von dem Unrecht der Menschen, die den Trug mehr als das Gute schätzen, und schließt mit dem Preis der Einsamkeit und Zuversicht des frommen Weisen. Der zweite Act schildert die Hoffnungen des Frommen und sein Schicksal, und der dritte enthält das Lob der Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Faden der dramatischen Handlung ist ein schwacher und die auftretenden Personen sind nicht warmblütige Menschen, sondern blasser Schemen der Phantasie. Trotzdem ist das Werk schon hinsichtlich der poetischen Diction eine Perle der neuhebräischen Poesie. Unzweifelhaft hätte Luzzatto auf diesem Gebiet noch Bedeutendes geleistet, wäre er nicht von dem Strudel sabbatäischer Mystik in dessen Untiefen hinabgerissen worden. Immer mehr versenkte er sich in die Geheimnisse der Kabbalah lurjanischer Richtung; sein schwärmerisches Gemüth erhob sich zu Ahnungen und Träumen von einer göttlichen Sendung, deren Bote er sei, Israel und die Menschheit zu erlösen. In einem zweiten Sohar — „Sohar Tinjana“ — legte er die Ideen seiner Kabbalah nieder „in glühender Phantasie und zauberhaftem Stil.“ Von den Rabbinen deshalb verfolgt, verließ er die Heimath und zog nach langen Irrfahrten in das heilige Land, wo er noch viele kabbalistische Schriften verfaßte, bis er in jungen Jahren von der Pest hinweggerafft wurde, eines der edelsten Opfer jener traurigen kabbalistischen Verirrung, die die Besten jener Zeit ergriffen und die Reinsten verwirrt hat. Aber die Anregung, die Luzzatto durch sein dichterisches Schaffen gegeben, ging nicht verloren. Als die Hochfluth des Sabbatianismus und der Mystik sich verlaufen, begeisterten sich die Jünglinge seines Stammes an diesen poetischen Gebilden, die den Grund zu einer neuen classischen Poesie mit modernem Colorit gelegt und dem Reich der orientalischen Romantik ein Ende bereitet haben.

Als Mose Chajjim Luzzatto, von den italienischen Rabbinen wegen seiner Schrift gegen Jehuda Modena's antikabbalistisches Werk verfolgt, Italien verlassen mußte, ging er nach Amsterdam. Dort hatte das jüdische Leben neue Blüthen getrieben, und das holländische Jerusalem war seit dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts ein Mittelpunkt geistigen Lebens, in dem alle Strömungen der Literatur zusammenliefen. Die Einwanderung der Juden in Holland beginnt seltsamerweise erst etwa ein Jahrhundert nach ihrer Vertreibung aus Spanien; es sind die Söhne oder Enkel jener Märtyrer, die unglücklichen Marannen, die die Inquisition aus Spanien vertreibt und die in den befreiten Niederlanden Zuflucht und die väterliche Religion suchen. Dadurch erhält das jüdische Leben der Gemeinde Amsterdam sein eigenthümliches Colorit: die Romantik des Märtyrertums, den Drang nach Freiheit mit der Sehnsucht nach den alten Traditionen, und eine mit christlichen Elementen erfüllte Bildung. Dies Alles vereinigt sich zu einer seltsamen Mischung, aus der die merkwürdigsten Charaktere hervorgehen. Schon in ihren Anfängen gewinnt die portugiesische Gemeinde, welche sich von der deutsch-polnischen streng fernhält, ein nicht gewöhnliches Interesse durch die Romantik ihrer Schicksale und den Eifer, den sie für ihren Glauben an den Tag legt. Der ideale Schönheitsinn, der sich in den Niederlanden durch die Verbindung mit Italien und frühen Wohlstand erhalten hatte, weckte mit dem nothgedrungenen Kampf für bürgerliche Freiheit den innern Sinn für das Leben der alten und das Streben der neuen Welt. Das humanistische Studium gewann einen Reiz und eine Bedeutung, welche ihm bald „die Gerechtfame tiefgewurzelter Herkömlichkeit“ zusicherten, und erwuchs im siebzehnten Jahrhundert zu gediegener Reife. Es traten Männer auf, die mit großartiger Kraft als Muster und Lehrer für ganz Europa sich geltend gemacht haben. Diesem reichen Bildungsstreben schlossen sich auch die Juden an; freilich blieben sie meist an der Oberfläche haften und ihre Bildung ging mehr in die Breite als in die Tiefe. Aber auch aus ihrer Mitte gingen doch Männer hervor, deren Worten ganz Europa lauschte, und die Lehrer der Menschheit geworden sind. Der Geist der alten classischen Zeit war noch in ihnen lebendig und trieb neue Blüthen.

Es ist charakteristisch, daß sich fast alle Marannen nach Holland flüchteten, aus dem Lande der Inquisition in das Land der Freiheit, und daß es gewöhnlich ihr erster Schritt war, öffentlich zum Judenthum zurückzukehren. Nur von einem einzigen marannischen Sänger berichtet die spanische Literaturgeschichte, der nicht nach den Niederlanden, sondern nach Rom und Frankreich gezogen und fast verschollen ist. Mose Pinto Delgado ist sein Name. Er war aus Taviro im südlichen Portugal und hat sein und seines Volkes Leid in castilischen Gefängen voll tiefer Empfindung verewigt. Die Frauengestalten der Bibel, Ruth und Esther, besingt er, und die Klagelieder dichtet er in spanischen Versen nach. In all' seinen poetischen Schöpfungen weht ein jüdischer Geist, der Geist jener Männer, die einst in Spanien der Poesie eine neue Heimstätte bereitet haben.

Denselben Geist brachten die Marannen auch nach Holland. Schon unter den ersten Ansiedlern finden wir Poeten, die das große Drama ihres Volkes zum Stoff ihrer Gesänge wählten. Das Leid Israels in der Diaspora, die Vertreibung der Juden aus Spanien, die Qualen der Marannen unter der Inquisition — das war die ganze, allerdings wenig abwechslungsreiche, aber darum doch nicht minder tragische Stoffwelt dieser Dichter. Jakob Israel Belmonte schilderte als neuer Hiob die Leiden seines Volkes und die Verfolgungen der Inquisition in spanischen Octaven. Allein in der Rückkehr zu Gott und seinem Gesetz sieht er Israels Rettung und zukünftiges Heil. Belmonte, dessen Familie später zu den ersten der sefaradischen Colonie gehörte, begründete mit Kœuel Jesurun — Paul de Pina — und Josef Israel Pereira die Gemeinde, ein Gotteshaus und einen Gottesacker. Auch Kœuel Jesurun war ein Dichter, ebenso wie sein Verwandter David Jesurun, den der entsetzliche Opfertod, welchen der zum Judenthum zurückgekehrte Franziskanermönch Diego de la Asunção erlitten, zu einer flammenden Ränie begeisterte. Von Kœuel Jesurun wurde ein Dialog: „Die sieben Berge“ in der Synagoge von jungen Marannen aufgeführt. Und neben die Synagoge stellten die Ankömmlinge, altem Geiste treu, das Lehrhaus (Both Hamidrasch). Mit ihnen kamen aus dem Orient und aus Afrika

Rabbiner und Schriftgelehrte, die die zum Judenthum Zurückkehrenden in die Wissenschaft desselben einführten. Als die ersten werden Juda Vega, Josef Pardo, Isak Uziel, David Pardo, David Abenatar Melo, Saul Levi Morteira und Isak Aboab genannt. Josef Pardo, der den Geist seiner noch in katholischen Anschauungen aufgewachsenen Gemeinde wohl erkannte, verfaßte ein Religionsbuch in spanischer Sprache, welches diesen Anschauungen sogar noch Rechnung trägt. David Pardo übersetzte die Ethik des Bachja b. Pakuda: „Das Buch von den Herzenspflichten“ ins Spanische, um die Neugewonnenen im Glauben zu stärken. Juda Vega, der später nach Constantinopel übersiedelte, schrieb ein historisches Werk, von dem sich jedoch nur unsichere Kunde erhalten, und das die Geschichte Israels von der Zerstörung des Tempels bis auf seine Zeit erzählt haben soll. Isak Uziel, der in Amsterdam eine Akademie errichtet hatte, war als Schriftsteller wie als Prediger bekannt und that sich auch als grammatischer Schriftsteller hervor. Saul Levi Morteira gab eine Sammlung von Predigten heraus — „Gibath Schaul“ (der Hügel Saul's) — die von philosophischer Bildung Zeugniß ablegen, ohne jedoch tiefere Gedanken zu enthalten. Auch sonst schrieb dieser bedeutende Talmudist mancherlei über die Unsterblichkeit der Seele, über die Wahrheiten des Judenthums als Abwehr gegen feindliche Angriffe — aber nichts, was er geschaffen, überragt das Mittelmaß der allgemeinen Zeitbildung. Auch sein Genosse im Amsterdamer Rabbinatscollegium Isak Aboab da Fonseca (1606—1693) war nicht bedeutender. Zwar als Prediger scheint er durch rhetorische Kraft seine Collegen überragt zu haben. Dagegen steht er an wissenschaftlichem Gehalt womöglich unter ihnen. Eine spanische Paraphrase des Pentateuchs, ein heroisches Gedicht, das den Triumph des mosaischen Gesetzes feiert, zahlreiche Reden, die er während einer siebenzigjährigen Amtsthätigkeit gehalten, sind die Werke Isak Aboab's. Auch er stand auf der Höhe der philosophischen Zeitbildung; nichtsdestoweniger fand er es für angemessen, durch die Uebersetzung zweier Werke des bereits erwähnten Abraham de Herrera, der in Amsterdam zum Judenthum übertrat, den Geist der Rabbalah auch in diese junge und aufstrebende Gemeinde zu verpflanzen.

Einflussreicher als alle Vorgenannten, wenn auch nicht bedeutender, war der Dritte im Amsterdamer Rabbinatscollegium neben Morteira und Aboab, nämlich *Manasse b. Israel* (1604—1657), ein Mann von großen Kenntnissen und praktischer Einsicht, die er im Dienste seiner Glaubensgenossen auch oft zu verwerthen wußte. Seine wissenschaftliche Bedeutung dagegen ist keine wesentliche. Zahlreiche Schriften, die er verfaßt, stellen ihn als einen geschickten Compilator, als einen merkwürdigen Vielwisser dar, der viele Sprachen beherrschte und in allen sich gleich gut auszudrücken wußte, dem aber jeder originelle Gedanke und vor Allem jede tiefere wissenschaftliche Einsicht fehlte, die ihn über den Aberglauben der Zeit hätte hinwegheben müssen. Sehr treffend charakterisirt ein protestantischer Reisender, der ihn und Aboab kennen gelernt, das Verhältniß zwischen beiden folgendermaßen: „Aboab scit quae dicit, Manasse dicit quae scit“ (Aboab weiß was er sagt, Manasse sagt was er weiß). Noch treffender zeichnet sich Manasse selbst, indem er von sich sagt: „Ich erfreue mich einer mittelmäßigen Anlage, allerdings einer glücklichen, der Geschicklichkeit, mit einer gewissen Ordnung die Gegenstände beschreiben zu können, welche der Wille ihr entgegenbringt.“ So wird man es begreiflich finden, daß Manasse nicht nur nicht fruchtbar auf die geistige Entwicklung des Judenthums eingewirkt, sondern daß er nicht einmal den Strom des Wahnglaubens in seinem Lauf zu hemmen versuchte und sich selbst von demselben willig leiten ließ. Es ist keine Frage: Hätte Manasse länger gelebt, man würde ihn unter der später auftauchenden Sekte der Sabbatianer eine hervorragende Rolle haben spielen sehen. Ein Urenkel Abravanel's hatte er sich diesen als Muster für seine literarischen Arbeiten erwählt, deren Titel allein schon einen Catalog füllen, von denen aber keine über ein gewisses Mittelmaß der geistigen Kraft hinausreicht. Wie Abravanel schrieb auch er zuerst — abgesehen von einer kleinen Jugendarbeit — einen Commentar zur Bibel, in dem er die einander scheinbar widersprechenden Schriftstellen in Einklang zu bringen suchte. Auch sein „*Conciliador*“ wirft Fragen auf und sucht sie zu beantworten. Aber während Abravanel zumeist aus eigenem Nachdenken die Widersprüche löst, begnügt sich Manasse die Antwort aus dem Riesen-

speicher seiner philologischen Gelehrsamkeit heraufzuholen. Er citirt Euripides und Vergil neben Midrasch und Sohar, Duns Scotus und Albertus Magnus neben Gabirol und Nachmani, Paulus de Burgos und Nikolaus de Lyra neben Isak Lurja und Mose Corduero, die frommen Kabbalisten, denen er unbedingte Heerfolge leistet, obwohl er sich mit Vorliebe „Theolog, Philosoph und Doctor der Physik“ nannte und obwohl er mit den freisinnigsten und berühmtesten christlichen Zeitgenossen vertrauten Umgang pflegte. Seine vorwiegend compilerische Thätigkeit erstreckte sich natürlich über die verschiedensten Literaturgebiete, vor Allem über das theologisch-philosophische Gebiet und die großen Streitfragen der Zeit über Unsterblichkeit und Auferstehung. Manasse verfaßte mehrere Schriften über dieses und verwandte Themata, von denen die erste „Zeror Hachajjim (Bund des Lebens) de termino vitae“ in lateinischer, „De resurrectione mortuorum“ (von der Auferstehung der Todten) und „De la Fragilidad humana“ (Von der menschlichen Schwäche) in spanischer Sprache geschrieben sind. In diesen Arbeiten, die wohl zunächst für christliche Leser berechnet waren, mußte Manasse sich noch Beschränkungen auferlegen. Um so freier ließ er in dem einzigen hebräischen Werk, das er geschrieben, „Nischmath Chajjim“ (die lebendige Seele) seinen kabbalistischen Neigungen die Zügel schießen. Auf demselben Standpunkt steht auch die Schrift über die Ritualgesetze „Tesoro dos Dinim“, deren letzter Theil „den sehr edlen und gelehrten Damen der portugiesischen Nation“ gewidmet ist. Von den dichterischen und historischen Leistungen Manasse's ist gleichfalls nichts besonders Ruhmendes zu sagen. Seine spanische Uebersetzung des Phokylideischen Gedichts entspricht den philologischen Neigungen der Zeit; seine „heroische Historie“ scheint nicht vollendet worden zu sein. Es fehlte ihm der kritische Sinn und das Verständniß für historische Entwicklung. Das ersieht man schon aus den noch vor-handenen geschichtlichen Arbeiten, von denen eine: „Esperança de Israel“ (die Hoffnung Israels) auf Grund der Berichte eines Abenteurers die zehn verlorenen Stämme in den Urwäldern Amerikas sucht, während eine andere, „Die Rettung der Juden“, alle gegen dieselben erhobenen Vorwürfe in geschickter Weise widerlegt. Diese

ist auch die bekannteste und erfolgreichste von Manasse's Schriften, dessen praktische Tüchtigkeit seine literarische weit überragte und dessen persönlicher Einfluß zur Zeit ein sehr großer gewesen ist. Es ist interessant zu beobachten, welches Ansehen Manasse in den Kreisen seiner christlichen Zeitgenossen genießt. Mit gerechtem Stolz darf er von sich sagen: „Ich habe mit verschiedenen großen, mit den weisesten und erhabensten Männern in Europa Freundschaft gepflogen.“ Caspar Barläus, „der Vergil seiner Zeit“, hat ihn in wohlgefügten lateinischen Strophen besungen, Gerhard Vossius war sein intimer Freund, und dessen Sohn Dionysius Vossius übersetzte unter seiner Anleitung Stücke aus Maimuni und dem „Conciliador“, während sein zweiter Sohn Isak Vossius als Kammerherr der Königin Christine von Schweden ihm große Dienste leistete. Hugo Grotius stand mit Manasse in lebhafter Correspondenz, der Skeptiker Huet zollte ihm hohe Anerkennung, mehrere berühmte Theologen wie Sobierre, Felgenhauer, Frankenbergh, Mochinger u. A. gaben sich die redlichste Mühe, seine Meinung über die christliche Religion zu ergründen, und selbst ein Rembrand war nicht zu stolz, Manasse's, dem Isak Vossius gewidmetes Werkchen „Eben jekarah“ (Piedra gloriosa, der kostbare Stein), eine Deutung der Visionen David's, mit vier berühmt gewordenen Radierungen zu schmücken. Der Eifer, den Manasse für die Aufnahme der Juden in England an den Tag legte, seine Adresse an Cromwell, seine Correspondenz mit der Königin Christine von Schweden, um den Juden die skandinavischen Länder zu erschließen, dies Alles und dazu noch seine Bemühungen um die hebräische Literatur durch Veranstaltung von Neudrucken älterer Werke, welche bisher der Censur wegen in verstümmelter Gestalt hatten erscheinen müssen, und nun von ihm im Original wieder herausgegeben wurden, endlich seine begeisterten und begeisternden Predigten, deren er an 500 hinterlassen hat, dies Alles sichert Manasse b. Israhel trotz seiner geringen literarischen Bedeutung eine ansehnliche Stellung in der jüdischen Culturgeschichte zu.

Der Einfluß und die Thätigkeit solcher Männer hob natürlich die jüdische Gemeinde zu Amsterdam in den Augen der christlichen Zeitgenossen. Sie wurde bald durch Zahl, Reichthum und Bildung

die erste Gemeinde Europas, und reiches geistiges Leben erblühte in ihrer Mitte. Es ist merkwürdig, daß dasselbe weniger von wissenschaftlichen Impulsen belebt war, sondern vielmehr nach der schönwissenschaftlichen Richtung hin gravitirte. Auch die Leistungen der Amsterdamer Typographie überholten bald alle andern Buchdrucke. Venedig, der Orient und Polen konnten die Concurrenz mit Amsterdamer Druckern wie Immanuel Benveniste, Uri Phöbus b. Ahron, Josef und Immanuel Athias u. A. nicht mehr aushalten. Aus ihren Officinen gingen zahlreiche wissenschaftliche Werke der ältern rabbinischen Literatur hervor, die das Talmudstudium in andern Ländern förderten, ohne daß sie jedoch vermocht hätten, dasselbe in der eigenen Heimath zur Blüthe zu bringen. Eher noch gediehen dort, und in dem durch eine jesaradische Colonie von Amsterdam beeinflussten Hamburg, grammatische und exegetische Studien. Eine Anzahl hervorragender Gelehrten knüpfte die Verbindung zwischen beiden Gemeinden fest; vor Allem der philosophisch gebildete Arzt Benjamin Mussaphia (1605 — 1675) — auch Dionysius genannt — ein Philolog, der Nathan b. Jehiel's „Aruch“ mit dankenswerthen Zusätzen in kurzer und verständlicher Ausdrucksweise bereicherte, in denen er das Lateinische und Griechische, sowie die Naturwissenschaften zur Vergleichung mit heranzog, der außer medizinischen und physikalischen Schriften, Rechtsgutachten und Briefen noch ein interessantes Büchlein „Sekher Rab“ (Ewiges Andenken) verfaßte, das in sechs kunstvoll gearbeiteten Hymnen, deren Stoff die Schöpfungsgeschichte bildet, den gesammten Wurzelschatz der hebräischen Sprache zusammenfaßt, ohne auch nur ein einziges Wort zu wiederholen. Das Werk ist künstlich nach Art der indischen „Koscha's“ oder der koptischen Wörterbücher, die den Wortschatz ihrer Sprache in zusammenhängender Weise aneinandergereiht darstellen, angelegt und durchgeführt. So z. B. beginnt seine Schilderung des dritten Tagewerks in folgender Weise: „Am dritten war es, wo du zusammenrafftest und zusammenzogst und zusammenfaßtest, versammeltest, massenhaft verbandest, aneinanderfügtest, zusammenfülltest, aufeinanderhäuftest, zusammenballtest, zusammenführtest und einpferchtest die Sammlung tosender Wassertiefen. Sie schaarten sich, mengten und fügten sich zusammen.“

Du offenbartest, riffest empor, entschältest, erfülltest, entblößtest, entkleidetest und entwirrtest das Trockene und siehe da, es erstand, ausgefickert, hart, fest und ausgedörnt mit seinen Trocknissen und Dürren.“ Ein angesehenener Arzt — in Hamburg wie in Amsterdam — und philosophisch gebildet, wagte er wohl hie und da der Tradition gegenüber schüchterne Bedenken, nahm aber doch keinen Anstand, an Sabbatai Zewi eine besondere Guldigungsadresse zu richten und sich dem kabbalistischen Heerbann anzuschließen. Freilich mußte er sich später trotz seiner eifrigen Thätigkeit doch Angriffe auf sein talmudisches Wissen von den Amsterdamer Rabbinen gefallen lassen. Vielleicht um diese zu entkräften, schrieb er talmudische Commentare und Rechtsgutachten, während er in der ersten Hälfte seines Lebens arzneiwissenschaftliche und philologische Studien getrieben und publicirt hatte.

Auch David Cohen de Lara (1674), dessen talmudisches Lexikon zu den selbstständigsten Schöpfungen der hebräischen Lexikographie gehört, ist von mystischen Anwandlungen nicht frei. Er übersetzt einzelne Tractate des bekannten ethisch-kabbalistischen Werkes von Elia di Vidas, „Reschith Chokhmah“, unter dem Titel: „Tratado del Temor Divino“ in das Spanische und wird dafür von dem „Hamburger Camoëns“, Josef Frances, in überschwänglichen Hymnen besungen. Auch die Ethik Maimuni's ist von ihm übertragen worden. Das Wichtigste sind jedoch zwei lexikographische Arbeiten, von denen die erste, „Ir David“ (die Davidsstadt), ein Lexikon der in den rabbinischen Schriften vorkommenden Fremdwörter, verbreitet und bekannt ist, während die zweite, „Kether Kehunnah“ (die Krone des Priesterthums), an der er vierzig Jahre gearbeitet, ohne dieselbe weiter als bis zu dem Buchstaben Resch führen zu können, eine bibliographische Seltenheit geworden ist. Dieselbe steht nach den Urtheilen philologischer Kritik weit über den Arbeiten unmittelbarer Vorgänger und Zeitgenossen, auch Mussaphia's, von dem sich David Cohen de Lara noch durch seinen männlichen Freimuth und durch seine kühnen Urtheile vorthellhaft unterscheidet. In diesem Werk führt er griechische, lateinische und spanische Wörter zur Sprachvergleichung mit an, citirt er die Classiker und die Kirchenväter, sowie die Christlichen

Gelehrten seiner Zeit, denen er das Werk zueignet. Kritik des Textes und etymologische Erklärung der Schlagwörter betrachtet er als seine Hauptaufgabe, die er auch in anderen, zum großen Theil nicht mehr vorhandenen philologischen Arbeiten und Uebersetzungen zur Anwendung bringt. Seine noch nicht genügend anerkannte Bedeutung beruht in der Thatfache, daß er die neue kritische Methode der großen holländischen Philologen auf die rabbinischen Studien übertragen hat. So können seine Schriften auch heute noch als werthvolle Hilfsmittel für das Studium der rabbinischen Schriften benutzt werden, wenn sie erst einmal der unverdienten Vergessenheit entzogen sind.

Ein Senkreis der holländisch-marannischen Bildung wurde auch nach London verpflanzt, dessen jüdische Gemeinde zum größten Theil wohl ebenfalls aus spanischen Exulanten bestand. Sie wählte daher ihre Rabbiner mit Vorliebe aus dem Amsterdamer Gelehrtenkreis. Der erste derselben war der durch seine talmudische Gelehrsamkeit und energische Bekämpfung des sabbatianischen Schwindels bekannte Jakob Sasportas; dann folgten Jakob Abendana, gleichfalls ein berühmter Amsterdamer Gelehrter, Salomo Aylton, der sich dem Sabbatianismus zuneigte, und David Nieto (1654—1728). Nieto hatte ein umfassendes Wissen und wußte dasselbe im Dienste seiner Glaubensgenossen geschickt zu verwerthen. Er schrieb polemische und apologetische Reden in spanischer, ein merkwürdiges Werk über die historische Bedeutung des Passahfestes — „Pascalogia“ — in italienischer und sein religionsphilosophisches Hauptwerk „Matteh Dan“ (der Stab Dan's) in hebräischer Sprache. Dieses Buch, auch der „zweite Kufari“ genannt, richtet sich hauptsächlich gegen den Karäismus, indem es nachzuweisen sucht, daß die Tradition schon zur Zeit der Bibel existirt habe, also nicht erfunden sein könne, daß die Lehrer des Talmuds keineswegs irgend welchen Widerspruch gegen das schriftliche Gesetz gewagt hätten, daß dieselben ferner in allen Wissenschaften heimisch gewesen seien. Den Abschluß des Werkes bildet ein Capitel über den jüdischen Kalender, in dem Nieto gegen Copernicus und die Cartesiantische Philosophie polemisirt. Nieto huldigte einer andern philosophischen Richtung, die aber

der religionsphilosophischen Richtung der Synagoge nicht minder widersprach, und deren Bekenntniß ihn später noch in arge Verlegenheiten gebracht hat. Von historischem Werth sind seine Mittheilungen über die Inquisition in Portugal, die er spanisch schrieb und die für die Geschichte jenes entsetzlichen Instituts später als historische Quelle galten. David Nieto war ein gebildeter, sprachkundiger Mann, dem es nicht an Geist fehlte. Wenn er trotzdem nicht eine durchgreifende Wirksamkeit auszuüben vermochte, so lag dies doch wohl an der Zeit, die derartigen Bestrebungen nicht günstig war, und an dem Mangel einheitlicher Zusammenfassung seiner Studien und Arbeiten auf so vielen und verschiedenen Gebieten menschlichen Wissens.

Von der Wanderung durch die Colonieen in die Muttergemeinde zurückkehrend, sehen wir dort ein überaus reges geistiges Leben sich entfalten, das allerdings ohne größern Einfluß auf die Fortentwicklung des allgemeinen jüdischen Culturlebens blieb, ja das selbst tiefere Geister in der Heimath nicht anziehen konnte. Ein eigenthümliches Gemisch von Romantik und Mystik, von spanischer Grandezza und talmudischer Strenggläubigkeit bildete den Grundzug des Gemeindelebens, das zudem von einem Fanatismus erfüllt war, der wohl aus den persönlichen Verhältnissen der meisten Mitglieder dieser Gemeinde, die nur mit Noth den Kerker und Scheiterhaufen der Inquisition entgangen waren, zu erklären ist. Gerade dieser Fanatismus entfremdete ihnen aber einzelne freie und unabhängige Geister, die wohl berufen gewesen wären, eine grundlegende Entwicklung des jüdischen Geisteslebens anzubahnen. „Da waren Familien ausgewandert, die seit mehr als einem Jahrhundert in der Reihenfolge mehrerer Geschlechter nicht bloß äußerlich im Christenthum lebten, sondern auch in demselben erzogen waren, über sich selbst wachten, wie sie bewacht wurden, sorgfältig jede Abweichung zu meiden, bei denen die Tradition des Judenthums immer mehr erblichen, die freilich noch gereizt durch die Bedrückung, Haß gegen das Erheuchelte in sich nährten, um so inniger und sehnüchtiger sich an einzelne Anschauungen und Uebungen klammerten, eifrig in der hebräischen Bibel forschten, um da den Unterschied des alten Glaubens von dem neuen in ihrem Bewußt-

sein zu schärfen. Wenn sie in das freie Land kamen, da wehte sie ein erquickender Athem an, sie gingen in das Judenthum ein, wie sie es nun einmal vorfanden, mochte ihnen auch Vieles unbekannt sein oder fremdartig erscheinen. Waren alle damit befriedigt, verwundete nicht ein neuer Stachel ihre Seele, die Wahrnehmung von der ganz andern Wirklichkeit, als die Erwartung ihre Brust erfüllt hatte?“ Wohl die Meisten erstickten ihr ideales Sehnen; sie blieben an der Oberfläche der Erscheinungen haften, begnügten sich mit dem Vorhandenen und suchten dieses poetisch aufzuputzen; einen ganzen Schwarm solcher marannischer Schöngeister werden wir noch kennen lernen. Andere duldeten still und verbluteten an diesem tiefen Zwiespalt der Seele. Nur von zwei freien Geistern weiß die Geschichte zu erzählen, die unmutig an ihren Ketten rüttelten und die aber auch, nachdem sie sich aus denselben befreit hatten, der Synagoge verloren gingen. Der Eine von ihnen war Uriel da Costa, der Andere aber — Baruch Spinoza!

Uriel da Costa aus Dporto (c. 1590 — 1640) ist mehr durch das sein Leben und Leiden ausschmückende Drama eines neuern deutschen Dichters als durch seine Schöpfungen bekannt. Er stammte aus einer streng katholischen Marannenfamilie, trat schon in jungen Jahren, voll heißer Sehnsucht nach dem reinen Glauben, zum Judenthum über, wurde aber auch da bald ernüchert, als er den kabbalistischen Aberglauben einer- und den starren Buchstabenglauben andererseits kennen lernte. Er ward mit dem Bann bedroht und trat nun in offenem Kampf gegen die Lehrer der Synagoge auf. Er wollte eine Schrift gegen die „Pharisäer“, gegen das rabbinische Judenthum überhaupt, schreiben. Da kam ihm ein jüdischer Arzt in Amsterdam, Samuel de Silva, zuvor, der (1623) eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele in portugiesischer Sprache veröffentlichte, „um die Unwissenheit eines gewissen Gegners zu widerlegen, der im Wahnsinn viele Irrthümer behauptet.“ Eine solche Widerlegung mußte da Costa nun noch mehr reizen. Er beeilte sich daher, seine lang vorbereitete Schrift: „Examen das tradiçoens Phariseas conferidas con a Ley“ (Prüfung der Pharisäischen Traditionen, verglichen mit dem Gesetz) gleichfalls in portugiesischer Sprache

herauszugeben. Hatte ihn de Silva „blind und unfähig“ gescholten, so nannte er ihn dafür „einen Verleumder.“ Nun wurde er in den Bann gelegt, der fünfzehn Jahre schwer auf ihm lastete; wiederholt sprach er seine Bekehrung aus, wiederholt wurde der Bann erneuert, bis er, mit sich selbst und mit seinen Zeitgenossen zerfallen, im Jahre 1640 sich selbst den Tod gab. Als ein Denkmal seines allerdings durch Verfolgungen des Fanatismus zerstörten Lebens hinterließ er eine Art von Autobiographie: „*Exemplar humanae vitae*“ (Ein Beispiel des menschlichen Lebens), in der er seinem Haß gegen die Rabbinen glühendsten Ausdruck gab. Dieser leidenschaftliche Haß verleitete ihn aber natürlich zu ungerechten Beschuldigungen; so ist weder sein Leben noch sein Schaffen bedeutend genug, um die Glorie des Märtyrertums zu verdienen. Acosta ist nur interessant als ein Kämpfer jener Zeit, in der die Gefangenen an ihren Ketten zu rütteln wagten. Während er in der Synagoge zu Amsterdam sich von Geißelhieben durchpeitschen lassen und dann auf die Schwelle des Gotteshauses hinlegen mußte, damit alle Anwesenden über ihn hinwegschreiten konnten, predigte und lehrte in Venedig ein Gesinnungsgenosse von ihm, der nur seine Ueberzeugungen besser zu verhüllen wußte, dasselbe rabbinische Judenthum das er heimlich angriff und verspottete — Leon de Modena! So war jene Zeit des Uebergangs zu einer neuen Weltanschauung beschaffen, deren erhabene Gedanken nur Einer in seiner Seele trug, Spinoza.

Baruch Spinoza (1632—1677) stammte aus einer angesehenen Familie, die sich vor den Verfolgungen der Inquisition aus Spanien nach den Niederlanden geflüchtet hatte. In Amsterdam besuchte er das Lehrhaus des bereits genannten Rabbiners Saul Morteira, wo er mit mehreren anderen gleichfalls bereits erwähnten Zeitgenossen, wie Mose Zacuto u. A. dem rabbinischen Studium oblag. Wahrscheinlich wurde er auch dort in das Studium der jüdischen Religionsphilosophie eingeführt, durch das er die Werke und Lehrmeinungen von Maimuni, Levi b. Gerson, Chisdai Crescas, aber auch die Anschauungen der Kabbalah kennen lernte. Doch bald wurden seinem großen Geiste die Hallen des Lehrhauses zu eng. Schon als ein Vierundzwanzigjähriger wurde er „schreck-

licher Irrthümer“ wegen aus der jüdischen Gemeinschaft ausgestoßen und durch den großen Synagogenbann verflucht. Spinoza blieb fortan ein einsamer Denker, der sich keiner religiösen Gemeinschaft angeschlossen. Dem Judenthum, dessen officiële Vertreter ihn wenig liebevoll behandelt hatten, stand er fortan kalt und abweisend gegenüber, was ihn jedoch nicht hinderte, dessen hervorragendste Schöpfungen bei dem Aufbau seines Systems zu Rathe zu ziehen.

Spinoza ist, wie wenige Andere, ein origineller Denker. Wenn man es trotzdem — und nicht ohne Erfolg — versucht hat, den Quellen seines Systems nachzuforschen und wenn man auf diesem Weg auch zu dem jüdischen Religionsphilosophen, ja sogar zu den Kabbalisten des Mittelalters gelangt ist, so raubt dies nur wenig oder auch gar nichts von der Originalität seines Systems, das ja nicht fertig in die Welt gesprungen, sondern als das Resultat eines vergleichenden und abwägenden Denkprozesses allmählig entstanden ist.

Es ist bereits gesagt worden, daß Spinoza schon in seiner Jugend die religionsphilosophischen Schriften von Maimuni, Levi b. Gerson, Chisdai Crescas und die exegetischen Werke von Abraham ibn Esra, Raschi, Kimchi, ja sogar auch die kabbalistischen Abhandlungen von Abraham de Herrera u. A. kannte. Und es ist nachgewiesen worden, daß einzelne dieser Werke mehr oder minder bedeutenden Einfluß auf das Werden und Reimen, wie auf den Ausbau seiner philosophischen Weltanschauung geübt haben. Man darf wohl annehmen, daß Spinoza in jungen Jahren im Unmuth über die Verfolgungen der Rabbinen von Amsterdam Alles, was nur irgendwie mit dem Judenthum zusammenhängte, von sich gewiesen, und sich mit dem rationalistischen Denken des Cartesius befreundet hat. Und es ist mehr als eine geistreiche Vermuthung, wenn man dann weiter das Heraustreten Spinoza's aus dem cartesianischen Gedankenkreis an ein berühmtes Wort dieses Philosophen von den drei Wundern — der Schöpfung aus Nichts, der Freiheit des menschlichen Willens und dem Gottmenschen — geknüpft hat, die diesem als gegebene Thatfachen erschienen, welche von der Speculation nicht zu begreifen, sondern in ihrer vollen Wirklichkeit anzuerkennen seien.

Von hier aus war der Rückweg zu dem hebräischen Denken ein gebahnter. Denn diesen Denkern erschienen selbst auch die beiden ersten Wunder nur als Momente, die philosophisch zu ergründen seien. Und so zeigen sich schon in seinen ersten philosophischen Abhandlungen Spuren jener philosophischen Auffassung des Gottesbegriffes, wie ihn das Judenthum gelehrt hat, und jener Fortentwicklung des Gottesgedankens, wie ihn die Kabbalah aus neuplatonischen Elementen herausgebildet hat. Wenn Spinoza Gott als das vollkommenste Wesen definierte, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden können, deren jede in ihrer Art wieder vollkommen unendlich sei, so ist es unschwer, hierin die Keime der jüdischen Theosophie zu erkennen. Noch fester wurzelt Spinoza in den Anschauungen dieser Religionsphilosophie in seinen späteren Werken. Sein „Tractatus theologico-politicus“ ist eine Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft, in den philosophischen Parteeen von Maimuni, in den exegetischen von Ibn Esra beeinflusst. Maimuni's Einfluß verrathen die Anschauungen über Prophetie und Wunder, an Ibn Esra lehnen sich die bibelkritischen Untersuchungen an, nach denen man Spinoza als „Vater der biblischen Kritik“ gefeiert hat. Natürlich geht er aber in den Consequenzen seines Denkens weit über die Ansichten jener gläubigen Denker hinaus, die eine friedliche Lösung und Ausgleichung der philosophischen Probleme anstrebten, indeß er der Befreiung der Wissenschaft von den Fesseln der Theologie begeistert das Wort redete. Am Stärksten treten diese Einflüsse in der „Ethik“ Spinoza's hervor. Hatte schon sein philosophischer Grundgedanke, daß Gott Alles und Alles in Gott, daß Denken und Ausdehnung seine beiden Attribute seien, deutliche Anklänge an die mystische Philosophie der Kabbalah und ihre Emanationslehre, an den „Unendlichen“ (En Sof) und an das „Geheimniß der Selbstbeschränkung Gottes“ (Sod Hazimzum) einerseits, sowie an ähnliche Ausführungen von Crescas andererseits verrathen, so erkennt man in seiner Definition der Substanz — da eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, so muß sie Ursache ihrer selbst sein, d. h. es gehört die Existenz zu ihrer Natur (ad naturam substantiae pertinet

existere) — den Einfluß Abraham Herrera's, der die Substanz, wahrscheinlich nach älteren Quellen, aber fast genau mit denselben Worten erklärt, ebenso wie er auch den Satz aufstellt, daß es nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut geben könne, der wiederum als einer der wichtigsten Lehrsätze Spinoza's gilt.

Als die wesentlichste Einwirkung der jüdischen Religionsphilosophie kann aber wohl die Idee von der „intellectuellen Liebe Gottes“ gelten, die bei Spinoza wie bei Crescas und Maimuni aus der genauern Erkenntniß der Dinge resultirt. Der eigentliche Lebenszweck ist nach Crescas „etwas, das unscheinbar klingt, aber dennoch bedeutsam ist, etwas, das weder ganz Erkennen noch ganz Thun ist — es ist dies die aufrichtige Liebe zu Gott.“ Mit dem gläubigen Denker Crescas hat also Spinoza in solchem Genügen in Gott, in dieser unaufhörlichen Liebe zu ihm, das höchste Gut, die größte Seligkeit erblickt; mit dem aristotelischen Philosophen Maimuni aber hat er dieses Heil und diese Seligkeit als ein aus der Erkenntniß Stammendes und diese als die höchste Befriedigung des menschlichen Intellects Voraussetzendes anerkannt. Je mehr der Geist von dieser ewigen Liebe erfüllt sei, um so mehr Unsterbliches lebe und webe in ihm. Das ist der Schlüsselstein der Ethik Spinoza's, in der er Freiheit, Tugend und Glück des Menschen als das Ziel alles irdischen Strebens und den Ausgangspunkt menschlicher Bervollkommnung im ethischen Leben feiert.

Es bleibt eine Ehre für das jüdische Geistesleben, daß Spinoza aus demselben hervorgegangen und aus ihm so wichtige Anregungen hat schöpfen können, wie weit ab auch von den Wegen dieses Kulturlebens die großen Resultate seines philosophischen Pantheismus liegen, wie scharf er auch gegen die hervorragenden Denker der jüdisch-spanischen Periode als die Vertreter der peripatetischen Ideen ankämpfte und wie stark immerhin später seine Abneigung gegen die Mutterreligion war, der er entstammt ist. Aber Spinoza ist eben keiner besondern Gemeinschaft zuzurechnen und keine darf ein ausschließliches Recht auf ihn erheben; er gehört der Menschheit an, in deren Entwicklungsgeschichte seine

philosophische Weltanschauung als eines der erhabensten Denkmäler dasteht in dem Siegeszug des Geistes durch die Nacht des Mittelalters zum Lichte einer neuen Zeit.

Wie vereinsamt der Denker in seiner Zeit und Umgebung gestanden, das ist am Besten aus dem tiefen Schweigen zu entnehmen, welches in der Zeitliteratur über seine weltumstürzende Philosophie herrscht. Kein Ton des Widerspruchs, der Widerlegung wird aus dem jüdischen Lager vernommen. Nur Bannstrahlen sind die einzige Antwort auf seine zur Abwehr herausfordernden Angriffe gegen die Mutterreligion. Und doch war Amsterdam damals die gebildetste Gemeinde Europa's; es lebten dort Dichter und Schriftsteller ohne Zahl, aber auch ohne Bedeutung. Der Dilettantismus in Prosa und Versen hatte in diesen Kreisen erschreckend überhand genommen. An Stelle warmer und ursprünglicher poetischer Empfindungen ist ein leichtes Tändeln mit Gefühlen und Ideen getreten; große Anläufe werden gemacht und kleine, wenig bedeutende Ausführungen folgen ihnen. Dagegen macht sich ein förmlicher Cultus der Freundschaft breit, der alle diese Dichterlinge zu großen Poeten stempelt und im Weihrauchton feiert. Bei ihrem heitern und gefälligen Mufenspiel merkten und hörten sie nichts von der Gefahr, die ihnen und ihrem Glauben von Seiten jener philosophischen Weltanschauung drohte, die der von ihnen vielleicht kaum ernsthaft genommene oder doch jedenfalls verachtete Spinoza in jenen Tagen geschaffen hat.

Nur wenige Ausnahmen werden namhaft gemacht; aber auch von diesen ist eine wissenschaftliche Widerlegung des spinozistischen Systems kaum versucht worden. Zu diesen Ausnahmen pflegt man einen maranischen Schriftsteller zu zählen, der früher Leibarzt eines Fürsten und Professor der Philosophie an der Universität zu Salamanca war, bis sich die Inquisition seiner bemächtigte und ihn als heimlichen Juden drei Jahre lang in ihren Kerker schmachten ließ — Balthasar Drobio de Castro. Nachdem er in Amsterdam offen zum Judenthum zurückgekehrt war, ergriff er auch zur Vertheidigung desselben gegen christliche Angriffe das Wort. In seiner Polemik gegen Philipp v. Limborch trat er

entschieden für die Lehren der jüdischen Religion ein, ebenso in mehreren kleinen Schriften, die sich auf die messianischen Weissagungen des Propheten Jesaja, auf die ewige Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes beziehen, und deren dritte sich gegen einen nicht genannten Juden, „welcher das Gesetz Moses verleugnet“ — also vielleicht gegen Spinoza — richtet, wenn nicht eine andere Lesart richtiger ist, nach welcher die Schrift sich gegen einen Arzt Juan de Prado wendet. Indirect hat der gelehrte Drobio de Castro gegen die Ethik Spinoza's, mit dem er übrigens im brieflichen Verkehr gestanden, in seinem „Certamen philosophicum“ gegen Joh. Bredenburg, der aus einem Ankläger ein Anhänger Spinoza's wurde, angekämpft. Ihm ist Spinoza vor Allem als Atheist erschienen, den zu bekämpfen er Anstand nahm, so lange er glaubte, daß seine Lehren nicht in weitere Kreise dringen könnten. Erst nachdem er gesehen, daß Gelehrte wie Ungelehrte „die Dogmen des Spinoza“ annahmen, entschloß er sich zu jener Widerlegung, die den Gegnern Spinoza's um so willkommener war, als als sie von einem der gelehrtesten Glaubensgenossen des Philosophen ausging. Drobio de Castro war also der Einzige, der die Gefahr erkannte und derselben zu begegnen suchte.

Die Andern streiften nur hie und da das philosophische Gebiet Spinoza's; vielleicht fürchteten sie die Consequenzen einer solchen Geistesarbeit und dachten an das Schicksal jenes Elisa b. Abuja, der aus dem Garten der Forschung herauschreitend, „die junge Pflanzungen zertrat,“ vielleicht auch fühlten sie sich nicht stark genug, um seine festgefügtten Lehrsätze zu widerlegen. Wahrscheinlich auch war ihnen der neue, in Kämpfen und Verfolgungen erworbene Glaube doch zu theuer, um ihn philosophischen Zweifeln preiszugeben. So begnügten sie sich mit einer ungleich harmloseren Geistesarbeit, mit Dichtungen und populärwissenschaftlichen Arbeiten. Kaum verlohnt es der Mühe, das Register dieser maranischen Poeten aufzuzählen, die damals in Amsterdam in lateinischen, spanischen, portugiesischen und hebräischen Gedichten sich versuchten. Aber es bleibt immerhin eine seltsame Erscheinung, daß von all' diesen Poeten nicht einer ein wirklich bedeutendes und bleibendes Werk schaffen konnte, während das Leben jedes Einzel-

nen von ihnen selbst wie ein Gedicht, reich an romantischen und poetischen, an elegischen und tragischen Eindrücken, uns anmüthet. Fast Alle waren sie mit größter Lebensgefahr den Kerker und Scheiterhaufen der Inquisition entronnen; fast Alle hatten vielfache Kämpfe und Anfeindungen zu bestehen, ehe sie zum Judenthum zurückkehren konnten; fast Alle gaben bedeutende und angesehene Stellungen auf, weil ihnen die Heuchelei unerträglich war, und zogen ins Ungewisse, in eine unsichere Zukunft hinein. Man muß den Muth und die Ueberzeugungstreue dieser Männer achten und vielmehr die Ungunst der Zeit und der sie durchziehenden Strömungen beklagen, die diese Männer nicht zu Geisteshelden und Dichterfürsten heranreifen ließ.

So sind ihre Dichtungen mehr um der Schicksale der Dichter willen, als durch die Stoffe und den poetischen Gehalt von Interesse. Es ist natürlich, daß sie auch in der Fremde nicht die Sprache der Heimath vergaßen und auch die Formen der spanischen Poesie nachahmten. Als einer der ersten Dichter erscheint in der portugiesischen Gemeinde zu Amsterdam, der bereits genannte David Abenatar Melo, der, nachdem er dem Kerker der Inquisition entflohen, wie zum Dank für seine wunderbare Rettung, die Psalmen, die ihm in seiner Leidenszeit Trost und Stütze waren, in spanische Verse zu übersetzen versuchte. Diese Uebersetzung des Psalters erschien im Jahre 1626 zu Frankfurt am Main. Von ihr ist mit Recht gerühmt worden, daß sie noch etwas mehr sei als eine bloße Uebersetzung, da der Dichter in diese religiösen Hymnen seine eigenen Leidensstränen und Schmerzensergüsse versenkt und so die alten Weisen zu einem „ergreifenden Abbild der Gegenwart“ umgestaltet habe. Aber dieser David Ibn Athar Melo ist nicht nur einer der ersten, sondern wohl auch einer der besten Dichter. Später verflacht sich das poetische Element immer mehr und artet in ein leeres Spiel mit Reimen und Worten aus. Die spanische Psalmenübersetzung, die kaum ein Vierteljahrhundert später ein junger Dichter zu Amsterdam, Zonab Abravanel, ein Sproß jener berühmten Familie, herausgegeben, ist das charakteristischste Beispiel dieser Verflachung und Poesielosigkeit.

Nicht viel bedeutender waren die sogenannten Helden-dichter, die schon früher, zum Theil in Spanien selbst, lebten und dort ihre Werke schrieben. Helden mochten sie wohl sein und waren sie auch meist, aber keine oder doch nur sehr geringwerthige Dichter. Zu derselben Zeit, wo das christliche Spanien die glänzenden Thaten seiner Helden in großen Gedichten feierte, unternahmen sie es auch, die Helden ihrer Geschichte in Epen zu besingen. So feierte der bereits genannte Jakob Uziel — der übrigens in Venedig lebte — den König David in seinem gleichnamigen Epos, ein Anderer, Miguel de Silveyra dichtete einen „Macabeo“ den ein überschwänglicher junger Poet mit den Heldengedichten Homer's, Vergil's, Tasso's und Camoëns' zu vergleichen wagte. Homer sei göttlich, Vergil erhaben, Tasso tief, Camoëns bewundernswürdig, Silveyra aber heroisch! Der dieses Urtheil fällte, war aber selbst ein ungleich begabterer Dichter als der „Doctor Silveyra“. Es war dies Antonio Enriquez de Gomez, der „jüdische Calderon“, der mehr als zweiundzwanzig Comödien für die spanische Bühne geschaffen, von denen einige sogar für Werke des christlichsten aller Dichter gegolten und als solche in Madrid mit ungemessenem Beifall aufgeführt wurden. Auch Enriquez de Gomez war ein Maranne, dessen Bildniß in Sevilla auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurde. In der Form des Heldengedichts besang er den „Simson“, dem er dieselben Empfindungen in den Mund legte, die ihn wohl selbst erfüllt und beseelt haben mochten:

O Gott, mein Gott, die Zeit sie naht,
 O send' nur deinen Geist und einen Strahl von dir,
 Gib du doch Kraft der Hand, daß sie vollbring' die That,
 Daß ende fremde Macht an diesem Orte hier!

Einen andern biblischen Stoff verwendete er nicht ohne Geschick in seinem dramatischen Gedicht: „La prudente Abigail“. Enriquez de Gomez nimmt in der spanischen Literatur einen ansehnlichen Rang ein; für die Literatur seines Stammes, dessen treuer Sohn er war, hat er nur untergeordnete Bedeutung. Mit ihm kehren wir wieder auf den Boden Amsterdam's zurück, der für die marannischen Schöngeister ein überaus fruchtbarer und

nach vielen Richtungen hin ergiebiger gewesen sein muß. Schaarenweise tauchen sie dort plötzlich auf und sammeln sich in Akademien, Schulen und Vereinen, die alle der Dichtkunst geweiht sind. Die Liberalität jüdischer Mäcene, das allgemeine Interesse der gebildeten portugiesischen Gemeinde an Dichtern und Gedichten, die weitberühmten Druckerwerkstätten, Alles vereinigte sich, um Amsterdam zum Pflanzgarten der maranisch-jüdischen Poesie zu machen. Nur die Poesie selbst fehlte. Um diese zu wecken, begründete ein Gelehrter und um seiner Verdienste willen zum Pfalzgrafen und Residenten Spaniens in den Niederlanden ernannter Jude Manuel de Belmonte 1676 eine poetische Akademie. Diesem Dichterbund präsidirte er, der sich selbst in poetischen Episteln schon versucht hatte; als Preisrichter standen ihm Isak de Rocamora, der als Maranne es bis zum Beichtvater der Kaiserin Maria von Oesterreich gebracht hatte und 1643 zum Glauben seiner Väter zurückgekehrt war, und Isak Gomez de Soja, ebenfalls ein Maranne, der lateinische Gedichte machte, zur Seite. Als „Mantenedor de la Justa Poetica“ fungirte der unermüdlche Vielschreiber jener Zeit, Daniel Levi de Barrios. Leider konnte aber auch die Akademie die Dichtkunst selbst weder hervorbringen, noch auch gedeihlich fortentwickeln, eben so wenig wie die dreißig holländischen Dichtergesellschaften, nach deren Muster wohl diese Akademie begründet wurde, der niederländischen Poesie neues Leben einzuhauchen vermochten. Aus der bunten Reihe der maranischen Dichterlinge seien deshalb nur Einige genannt, die in ihrer Erscheinung und in ihrem Schaffen charakteristisch für alle Uebrigen sind. So ein unter dem Namen Daniel Jehuda bekannter Dichter Nikolas de Oliver y Fullana, der als Oberst in holländischen Diensten gegen Frankreich kämpfte, der auch sonst — als Geograph und Kartograph — sich mancherlei Verdienste erworben hat, und der wohl in seinen Mußestunden den Pegasus bestieg. Er, sowie seine Gattin, die Donna Isabella Correa, gehörten der Akademie an. Von Isabella weiß die spanische Literatur mehr als die jüdische zu erzählen. Sie hat den „Pastor fido“, das berühmte bukolische Gedicht Guarini's in das Spanische übertragen, wo der Pomp der Romantik dieses Hirtengedichts womöglich noch

mehr zur Geltung kommen konnte als im Italienischen und Französischen. Ihr Werk wird als „eine von den wenigen Trophäen bezeichnet, welche das schöne Geschlecht in der Poesie aufzuweisen hat.“ Auch eigene Poesieen hat Isabella Correa verfaßt; von ihr verkündete ein zeitgenössischer Dichter, daß sie

. beredtere Worte gesungen
Als der unendliche Schwarm stammelnder Dichter vermocht.

Gleichfalls marannischen Ursprungs waren noch einige andere dichtende Frauen, wie Isabella Enriquez, Sara de Fonseca, Pinto y Pimentel, Manuela Nuñez de Almeyda u. A., von deren poetischen Schaffen jedoch nur wenig Genaueres bekannt ist.

Desto mehr und desto eifriger sorgten jedoch die Männer für ihren Nachruhm. Aber es verlohnt sich kaum der Mühe, die Schöpfungen zu lesen, die sie der Unsterblichkeit gewiß hielten, und die der genannte Daniel Levi de Barrios mit großer Sorgfalt verzeichnet hat. De Barrios ist in seinem Schaffen vielleicht milder zu beurtheilen, als dies bisher geschehen. Er war weder ein Universalgenie noch auch ein so unbedeutender Bettelpoet, als welcher er auf den ersten Blick erscheinen möchte; er war vielmehr der getreue Ausdruck der Zeit, die ihn geboren und die ihn in so seltsame Lebensverhältnisse gestellt hat. Unstät und flüchtig eilte er durch die Welt; auf seinen Wanderzügen hat er tausende von Blättchen ausgesandt, die er dann gesammelt und den zahlreichen Mäcenen seiner Poesie gewidmet hat. Daneben versucht er sich auf allen Gebieten des Wissens; er ist nicht nur Lyriker und Dramatiker, sondern auch Rabbalist, Philosoph und Historiker. Auf keinem Gebiet hat er aber auch nur irgend etwas über das Mittelmaß Hinausragendes geschaffen. Das Einzige, was ihm die Literaturgeschichte verdankt, ist die Erhaltung aller Namen der zeitgenössischen Dichter, die sich zu jener Zeit um den Pfalzgrafen Manuel de Belmonte in der Akademie zu Amsterdam sammelten.

Ein ernsteres Streben verrathen die Gelehrten jenes Marannen-Kreises wie Thomas de Pinedo (1614—1679), der als Geograph bekannt ist und des Stephanus Byzantinus „de urbibus“ mit Erläuterungen herausgegeben, für die er auch seine hebräischen Kenntnisse verwerthen konnte, ferner Pedro Teixeira, der seine

Weltreise: „Von Indien nach Italien“ und ein historisches Werk über „Die Könige von Persien und Harmuz“ geschrieben, Josef Semach Arias, der Einzelnes von Flavius Josephus, und David Uziel de Aguilar, der mehrere Werke von Philon ins Spanische übersetzte. Medizinische Werke schrieben Immanuel Gomez, Immanuel Rosales, der vom König von Portugal gleichfalls zum Pfalzgrafen ernannt, und dem auch hebräische Schriften, darunter eine gegen den Pseudomeschias Sabbatai Zevi, zugeschrieben werden, ferner Jakob de Castro, der auch religiöse Reden „para o dio santo de Kipur“ herausgegeben hat. Auf ausschließlich heimischem Boden bewegen sich nur wenige dieser Schriftsteller jener Zeit; es fehlte ihnen die Kenntniß des Hebräischen, das sie sich in der kurzen Zeit seit ihrem Uebertritt noch nicht so weit aneignen konnten, um in dieser Sprache und über dieselbe schreiben zu können. Höchstens die Rabbiner und Prediger der portugiesischen Gemeinden ließen sich die Pflege der hebräischen Sprache noch angelegen sein. Von diesen ist Jakob Abendana bereits erwähnt worden, der außer einer spanischen Uebersetzung des „Al-Chazari“ von Jehuda Halevi Disputationen mit Antonius Gulsius, Noten zu dem Commentar von Salomo b. Melech über die Bibel in hebräischer Sprache geschrieben und auch eine spanische Uebersetzung der „Mischna“ versucht hat. Eine lateinische Uebersetzung dieses Werks wurde von einem Bruder dieses Gelehrten, von Isak Abendana unternommen; beide Uebersetzungen sind aber nicht gedruckt worden.

Eine eigenthümliche Stellung nimmt in dem Kreise dieser Schöngeister Jakob Juda Leon Templo (c. 1605—1671) ein. Auch er war maranischer Abkunft; sein Ruhm ist aber kein literarischer, sondern ein künstlerischer. Sein Fach war die hebräische Alterthumskunde, im Besondern der Tempel zu Jerusalem mit all seinen Einrichtungen. So hatte er zu einer Darstellung des salomonischen Tempels „Tabnith Hekhal“ (Modell des Tempels), die er selbst spanisch geschrieben und in's Hebräische übertragen, ein Modell dieses Gebäudes in verjüngtem Maßstab gezeichnet, welches zu jener Zeit so allgemeines Aufsehen erregte, daß sein Buch alsbald ins Lateinische, Holländische, Französische und auf

Veranlassung des Herzogs von Braunschweig auch in's Deutsche übertragen wurde. Die Beschreibung, nach Josephus und de Rossi, ist eigentlich nur der Text zu der künstlerisch ausgeführten Zeichnung. Später gab er auch Beschreibungen und Zeichnungen der Stifths- hütte, der Bundeslade, der Cherubim und ein sogenanntes *Theatrum figuratum*, nämlich mehr als 200 Figuren „zur Illustration talmudischer Objecte“ heraus, die sein Sohn einem holländischen Gelehrten für dessen lateinische Mischna-Üebersetzung überließ. Einzelne Bignetten, die sehr sinnreich erdacht und künstlerisch ausgeführt sind, veranschaulichen talmudische Tractate durch ein Charakterbild oder einen geschickt herausgefundenen charakteristischen Grundzug. Die anderen Arbeiten dieses Mannes — eine spanische Psalmen- übersetzung „*Las Alabanzas de Sancitad*“, religiöse Disputationen mit gelehrten Christen u. A. — haben nur geringen Werth. Seine Bedeutung war eine überwiegend künstlerische und wurde in jener Zeit antiquarischer Gelehrsamkeit natürlich um so höher geschätzt, je seltener eine solche Erscheinung im jüdischen Gelehrtenkreis hervortrat. Die hebräische Archäologie hat seit Abraham de Portaleone Niemand so eifrig getrieben und gefördert, wie Jakob Templo.

Eine andere Richtung der hebräischen Studien verfolgte ein jüngerer Zeitgenosse, Salomo de Oliveyra (c. 1650—1708), Rabbiner zu Amsterdam, nämlich die biblische und neuhebräische Metrik. Er ergänzte, was schon über dasselbe Thema von Abraham ibn Ezra an bis auf seine Zeit von verschiedenen Schriftstellern, wie Saadja ibn Danan, Mose ibn Chabib, Samuel Arkevolti, Jakob Roman u. A. geschrieben wurden, in seinem Reimlexikon „*Scharschoth Gabluth*“ (Verschlungene Ketten); außerdem verfaßte er eine Art jüdischer Rhetorik mit Musterbeispielen in seinem „*Ajelet Ahabim*“ (Anmuthiges Reh), das die Opferung Isak's besingt und später als Epopöe den bedeutenderen neuhebräischen Dichtungen angereicht wurde. Ein „*Divan*“ seiner Dichtungen scheint noch handschriftlich vorhanden zu sein. Zahlreiche Lehr- bücher, Grammatiken und Uebersetzungen in hebräischer und portugiesischer Sprache zeugen von dem Fleiß dieses Autors, dem man auch eine gewisse dichterische Begabung nicht absprechen kann.

Es scheint, als ob gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts das Portugiesische das Spanische aus den Kreisen der Marannen verdrängt habe. Zum Mindesten hört man nun öfter von Uebersetzungen aus und in diese Sprache und von Dichtungen in derselben. Ja ein marannischer Jude, Antonio Jose de Silva, (1705—1739) erscheint sogar noch als einer der hervorragendsten Dichter der portugiesischen Poesie in dieser Epoche, dessen Dramen und Gedichte dem Literaturschatz Portugals als ein bleibender Bestand angehören. Auch er starb den Feuertod für seinen Glauben; vor seiner Hinrichtung legte er noch das Bekenntniß des Judenthums mit den folgenden Worten ab: „Ich bekenne mich zu einem Glauben, von dem Ihr selbst lehret, daß er von Gott gegeben sei. Er hat diese Religion einst geliebt. Ich glaube, er liebt sie noch, während Ihr glaubt, daß er sie nicht mehr liebt. Und weil Ihr dieses glaubt, verdammt Ihr die zum Tode, die überzeugt sind, daß Gott noch liebt, was er einst geliebt hat!“

Der jüdischen Literatur hat Antonio Jose de Silva keine Spende seiner Poesie hinterlassen. Dieser kam von all' den Dichtungen und Werken der Marannen überhaupt nur sehr wenig zu Gute. Ein einziger Dichter aus jener gesammten fruchtbaren Epoche hat sie mit einem Werk beschenkt, das über das Mittelmaß hinausragt und durch seine Eigenart Anspruch auf besondere Beachtung machen darf. Es ist dies Josef Benjo de La Vega, der das erste hebräische Drama „Asire Hatikwah“ (die Gefangenen der Hoffnung) 1673 im Druck erscheinen ließ, während allerdings Mose Jacuto sein Drama schon ein Vierteljahrhundert vorher geschrieben, aber nicht veröffentlicht hatte, so daß das Werk Benjo's lange als das erste hebräische Drama angesehen wurde. Die bereits genannten Dramen Mose Chajjim Luzzatto's sind mehr als ein halbes Jahrhundert später erschienen. Das dreiaktige Schauspiel „Die Gefangenen der Hoffnung“, in einem eigenen dramatisch-epischen Metrum, ist eine allegorische Darstellung von dem Sieg des freien Willens über die böse Lust. Ein König, dem es um die Erfüllung seiner Regentpflichten Ernst ist und der den freien Willen repräsentirt, wird durch verschiedene Personen und Er-

scheinungen, vor Allem durch einen schönen Knaben, der die satanische böse Lust, Cupido, darstellt, dann aber auch durch eine gefallsüchtige Gattin und durch seinen eigenen bösen Trieb von der Bahn des Rechts abgelenkt. Diesen stehen aber nun wieder ein Engel, die Einsicht, die Vorsehung und die Wahrheit als Personificationen des Guten gegenüber, die den Irregeleiteten wieder auf den Weg des Heils zurückführen. Es sind natürlich nur Schatten ohne dramatisches Leben, Allegorien, die durch dieses Drama ziehen, aber der zu Grunde liegende Gedanke ist doch ein echt-poetischer und die Sprache ist ein reines, wohlklingendes und schwungvolles Hebräisch. Den Jubel, den das Werk des siebzehnjährigen Jünglings in den Kreisen der Akademie erregte, kann man freilich nicht theilen. Einundzwanzig Dichter begrüßen das Werk in lateinischen, hebräischen und spanischen Versen, von denen nur einer als Probe für alle übrigen gelten mag:

„Endlich erscheint im hohen Cothurn auch Israels Muse
Dreimal mit glücklichem Fuß legt sie das Wegmaß zurück!

Vergleicht man Benso und Sakuto, die ersten hebräischen Dramatiker, mit ihren großen Vorbildern, mit Calderon und Lope de Vega, so erkennt man auch in diesen Dramen die südliche Abkunft „an dem grandesten Pathos, an der Regellosigkeit der Phantasie in den vergleichenden Bildern, an der Häufung der Wortspiele und der Darangabe der Spracheigenthümlichkeit an das Sonore der Form, welches Alles Eigenthümlichkeiten der dramatischen Poesie jenseits der Pyrenäen sind.“

Wie Antonio Jose de Silva der letzte portugiesische, so war wohl Josef Benso de la Vega der letzte spanische Dichter unter den Juden. In der Sprache der Heimath dichtete er ein heroisches Epos über das Leben Adam's, sang er ein panegyrisches Gedicht zum Lob des göttlichen Gesetzes, verfasste er drei geistreiche Novellen „los Rembos peligrosos“ (die gefährlichen Fahrten), hielt er endlich die Leichenreden auf Vater und Mutter. Vaterland und Muttersprache hielten diese Marannen, obwohl ihrer dort nur Kerker und Scheiterhaufen harrete und obwohl sie dieses Vaterland von sich gestoßen hatte, auch in der Fremde noch drei Jahrhunderte lang

hoch und heilig, mit jener innigen Liebe, der der geliebte Gegenstand um so theurer gilt, je schwieriger sein Erringen, je gefahrvoller sein Besitz ist, je heftiger er selbst gegen diese hingebende Liebe sich sträubt!

Das jüngere rabbinische Schriftthum.

Von dem Tag an, wo die dem Judenthum zu Grunde liegenden Ideen seinen Denkern und Lehrern zu klarem Bewußtsein gekommen sind, war die Pflege des Geistes im Gegensatz zur Materie das oberste Lebensprincip dieser Religion. Es galt als ihr Beruf, das Geistige vom Materiellen zu trennen, das Erstere festzuhalten und zur unbeschränkten Herrschaft zu bringen. So wie die Griechen und Römer der bildenden Kunst, das Christenthum zum Mindesten der Mitwirkung der schönen Künste, so bedurfte das Judenthum zur Verkörperung seiner ureigenen Idee der geistigen Mittheilung in Wort und Schrift, der Literatur. Nur so erklärt sich die seltsam scheinende Thatsache, daß dieses geistige Leben fast nie ermattete und stockte, daß es hier vernichtet, dort zu neuem Leben erwachte, aus dem Westen vertrieben, im Osten eine willkommene Heimstätte gefunden hat.

Vielleicht in keinem Zeitraum der jüdischen Geschichte war die Lage der Juden eine so trostlose, wie in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts. Aus Spanien, Frankreich und Deutschland vertrieben, selbst in Italien vielfach bedrückt und durch die berüchtigten Censuredikte in seiner Entfaltung gehemmt, schien die Widerstandskraft des jüdischen Stammes ermattet und sein geistiges Leben drohte in der Noth und Sorge um die äußere Existenz unterzugehen. Die größten und blühendsten Gemeinden, die weitberühmten Pflanzstätten talmudischer Gelehrsamkeit, waren aufgelöst und keine Autorität, ja kaum ein hervorragender Name, gilt als der Leitstern der Diaspora, wie in früheren Jahrhunderten. Da begann unter den verfolgten Söhnen dieses Stammes eine seltsame und eigenartige Bewegung, eine Art neuer Völkerwanderung, die die von der pyrenäischen Halbinsel Vertriebenen meist nach der Tür-

fei, die aus Deutschland Fliehenden nach den slavischen Ländern führte.

Zum ersten Male tritt nun der slavische Osten in die Geschichte der Literatur ein, nachdem diese schon fast über den ganzen bewohnten Erdkreis gewandert, um etwa zwei Jahrhunderte die Herrschaft über das geistige Leben der Judenheit zu behaupten. Zwar lebten Juden in Rußland, Polen und Böhmen schon seit vielen Jahrhunderten, aber nur selten drang eine Kunde von ihnen in die literarische Bewegung ihrer Stammesgenossen ein. In talmudischen Responsen wird seit dem zehnten Jahrhundert hie und da ein Name aus Rußland, Slavonien, Ungarn erwähnt. Isak und Samuel me-Russia werden als gelehrte Männer der Talmudforschung genannt; ein im Vatican befindliches Manuscript, das jedoch noch nicht kritisch untersucht ist, soll sogar eine altslavische Uebersetzung des Pentateuchs, angeblich aus dem Jahre 1094, enthalten und mit einer in jener Zeit blühenden jüdisch-russischen Literatur in Verbindung stehen. Alle diese Nachrichten sind nur dunkel und unzuverlässig; aber auch selbst ihre wissenschaftliche Bestätigung würde nichts an der historischen Thatsache ändern, daß der slavische Osten in den vorhergegangenen Perioden für die neuhebräische Literatur von keiner Bedeutung gewesen ist.

Erst um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, mit dem Zustrom von deutschen Auswanderern, beginnt sich plötzlich in Polen ein reges geistiges Leben zu entfalten, das man nicht ohne eine gewisse Berechtigung mit dem erhöhten geistigen Leben des Landes selbst in Verbindung zu bringen gesucht hat. Während in Deutschland die Gegenreformation alle Keime vernichtete, die Reformation und Humanismus weithin ausgestreut hatten, gelangten gerade in Polen einige dieser versprengten Keime zu frischer Blüthe. Die Reformation fand in diesem katholischen Lande einen besonders ergiebigen Boden und förderte die Liebe zur Wissenschaft und die humanen Ideen der neuen Zeit. Die Socinianer und Unitarier verbreiteten rationalistische Anschauungen in Polen und suchten den Adel für ihre neue Lehre zu gewinnen, welche die Bibel wieder zum Lehrbuch der Christenheit einsetzen wollte. Und diese Bewegung ist sicher nicht ohne Einfluß auf die jüdischen Kreise geblieben,

wenn es auch noch nicht gelungen ist, alle verbindenden Fäden aufzufinden. Es scheint, als ob plötzlich unter ihnen ein frisches Bildungstreben erwacht wäre. Sie schicken ihre Kinder in die Schulen der Christen, die sie freilich mit ihrem Geld erhalten müssen, und ihre heranwachsenden Söhne lassen sie auf italienischen Universitäten, hauptsächlich in Padua, studiren. Die philosophischen Schriften der jüdisch-spanischen Blütheepoche finden auch unter ihnen eifrige Leser und während in Deutschland und den Niederlanden die neue philosophische Weltanschauung Spinoza's alle Geister erregt, wird Aristoteles der Alleinherrscher des jüdischen Geistes innerhalb der polnischen Jugend, die sich vornehmlich mit der Philosophie beschäftigt, aber auch die Medizin und Astronomie nicht vernachlässigt. So ist die Lage der Juden in Polen eine weitaus günstigere als in Deutschland, wo sie unter Druck und Verfolgungen gänzlich verkümmerten und sich ganz in „die vier Ellen der Halacha“ zurückzogen, während in Polen sogar eine rabbinische Synode ein zum Studium der „profanen Wissenschaften aufforderndes Sendschreiben“ an die jüdischen Gemeinden erließ, das — die Echtheit desselben vorausgesetzt — auf diese sicher nicht ohne nachhaltigen Eindruck geblieben ist. „Die Winde streuen die Samen aller Bäume aus und Niemand fragt, woher die schönen Pflanzen kommen; warum soll sich nicht auch unter uns die Cedar des Libanon mitten unter den Dornen erheben?“ so lautet der Schluß dieses Sendschreibens, dessen Authentizität zwar angezweifelt wird, dessen Inhalt jedoch wohl den Anschauungen entspricht, die damals in Polen verbreitet gewesen sein mochten.

Wenn nun aber trotzdem die neue geistige Bewegung unter den Juden Polens eine ganz andere Richtung einschlug, so muß man die Schuld daran in den maßgebenden Faktoren suchen, die das aufstrebende geistige Leben schon im Keim erdrückten. Der Primas von Polen beklagte sich bitter darüber, daß die jüdischen Kinder dieselben Schulen besuchten wie die der Christen. Angesehene Schriftsteller jener klassischen Epoche der polnischen Literatur wiegelten das Volk gegen die Juden auf, die nach ihnen in Polen mehr Freiheiten und Rechte besäßen als in irgend einem europäischen Lande; endlich fanden auch die Jesuiten wieder Eingang in

Polen und die Wirkungen der Gegenreformation äußerten sich in diesem, für die allgemeine Bildung nur noch wenig gelockerten Erdreich ungleich heftiger und fanatischer als in Deutschland selbst. So kam es denn, daß das geistige Streben der Juden, ihr überaus reger, schwunghafter und witziger Geist in jene Bahnen einlenkte, die ihm ungestörte Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse und ein weites Feld für die Bethätigung seiner wissenschaftlichen Kräfte boten, in die Bahnen des Talmudstudiums.

Aber auch das Talmudstudium mußte in diesem Lande eine wesentlich veränderte Gestalt annehmen. Der jüdische Geist hatte hier mit dem slavischen sich in einer eigenthümlichen, aller ethnologischen Gesetze spottenden Weise vereinigt. Phantasie, Geist und Witz der Juden hatten sich mit dem aufschäumenden, lebhaften, rasch ergreifenden, aber auch rasch wieder nachlassenden slavischen Geist zu einer seltsamen Eigenart vermählt, die dem Talmudstudium vor Allem ihr charakteristisches Gepräge aufdrückte. Ein erstaunlicher Scharfsinn und eine umfassende Gelehrsamkeit wurde auf das Studium des Religionsgesetzes verwendet und schuf dadurch natürlich diesem Studium neue Bahnen und veränderte Formen. Während in den älteren talmudischen Commentaren die einfache Wort- und Sacherklärung, in den Tossafot der französischen und süddeutschen Schulen die Discussion und Disputation und ein tieferes Erfassen der zu Grunde liegenden Gedanken vorherrschende Elemente waren, die aber eben dieses Studium schon zu einem gewissen sachlichen Abschluß gebracht hatten, brach sich von Polen aus nun eine neue Methode ihre Bahn, die weniger dem Gegenstand als der Form sich zuwendete und eine casuistische Disputirkunst lehrte, der man nicht ohne Grund den Namen Pilpul (Pfefferung) beigelegt hat, insofern ihr eigentliches Element ein beständiges Witzspiel, ein Wettstreit des Scharfsinns, ein Turnier der Casuistik gewesen ist. Schon etwa seit einem Jahrhundert und darüber mochte diese neue Lehrmethode in Deutschland ihre Anhänger gehabt haben; allgemeine Verbreitung gewinnt sie jedoch erst um diese Zeit von Polen aus, und zwar trotz der energischen Proteste, die erleuchtete Rabbinen gegen diese das Studium der Religionswissenschaft an sich eigentlich in den Hintergrund drängende Lehrweise aussprachen.

Merkwürdiger Weise wird als der Begründer dieser neuen Lehrmethode, die übrigens sowohl in den Discussionen mohammedanischer Theologen, wie in den scholastischen Disputationen der mittelalterlichen Universitäten ein Seitenstück hatte, ein Mann genannt, von dessen geistigem Schaffen nichts als eben diese Kunde sich erhalten hat. Es ist nicht bekannt, warum dieses Geistespiel, der Pilpul, gerade Jakob Pollak zugeschrieben wird, der ein Jünger des bereits genannten Jakob Margoles in Nürnberg war, und dann als Rabbiner in Prag, später in Krakau und Lublin lebte, wo er im Jahre 1541 starb, da doch schon vor ihm rabbinische Gutachten für und gegen die Methode des Pilpul sich ausgesprochen haben. Aber es ist wohl anzunehmen, daß er in einer Zeit, wo die alte Weise des Talmudstudiums keinen Vertreter mehr hatte, diese neue Methode mit besonderm Eifer gepflegt und in seinen verschiedenen Wirkungskreisen zu allgemeiner Verbreitung gebracht hat. Für Jakob Pollak selbst ist es ein ehrendes Zeugniß, daß er sich stets geweigert hat, seine halachischen Forschungen und Gutachten durch den Druck der Nachwelt zu übergeben. Er mochte vielleicht selbst fühlen, daß diese Lehrmethode in ihrer weitem Ausdehnung dem Studium selbst verhängnißvoll werden, daß sie zu einem leeren Schattenspiel des Witzes, zu einem Haschen nach neuen, unerwarteten Endergebnissen — Chidduschim, — zu einer gewaltsamen Lösung künstlich aufgeworfener, scheinbarer Widersprüche, zu haarspaltenden Definitionen und gesuchten Vergleichen führen mußte. Und darum lehnte er es ab, seine berühmten und hoher Anerkennung genießenden Gutachten zu veröffentlichen. Von Italien, Deutschland und dem Orient aus wandte man sich mit schwierigen Anfragen an Jakob Pollak, der nach langer Zeit wieder als eine allgemein anerkannte Autorität erscheint.

Und wie Jakob Pollak, so hat auch sein hervorragendster Schüler in Polen, der diese auf Entwicklung und Bethätigung des Scharffinns abzielende Methode weiter verbreitete, Salomo Schechna (1557) in Lublin, gleichfalls keine schriftlichen Zeugnisse seines Wirkens hinterlassen. Und doch gilt er Vielen als der Träger der gesammten neuern Talmudforschung, insofern er jene pilpulistische Richtung weiter entwickelte und auf zahlreiche

Jünger vererbte. Sein Lehrhaus galt als die bedeutendste talmudische Hochschule, die aus ihr hervorgegangenen Jünger zogen dann in alle Weiten und verbreiteten das Studium der Religionswissenschaft nach jener pilpulistischen Methode in allen Ländern Europa's. Allmählig gewann so diese Richtung des Pilpul die Oberhand über die alte, einfache Manier der Forschung, deren Träger ihr Hauptaugenmerk auf die Kenntniß aller einschlägigen Quellen der „Ersten“ legten. Das Bekiuth (die Belesenheit) wurde dem Pilpul in der Werthschätzung nachgesetzt und errang sich nur langsam wieder einiges Terrain, nachdem denkende Geister zur Erkenntniß der Schäden gekommen, die die pilpulistische Behandlung des Talmudstudiums diesem selbst zufügte.

Mit verhängnißvoller Einseitigkeit bildete man nun diese eine Richtung auf Kosten aller andern immer mehr aus. Dazu gesellten sich manche andere Uebelstände, die das jüdische Geistesleben auf traurige Abwege und in eine wissensfeindliche Bahn lenkten, aus der es nur langsam wieder nach mehr als einem Jahrhundert den Rückweg zu seinen alten Traditionen gefunden hat. Die meisten Ansiedler in Polen waren Deutsche. Sie brachten ihre Muttersprache nach Polen mit, die aber dort in der Absperzung der Judengassen sich mit dem Hebräischen und Slavischen zu einem seltsamen Sprachgemenge verwirrte, das allem Geschmack Hohn sprach, das sich aber in seiner Stabilität bis in die neue Zeit erhalten hat. Dieser Jargon, der mangelnde Sinn für jegliche Formenschönheit, die Armuth und Abgeschlossenheit des jüdischen Lebens, dies Alles vereinigte sich, um jene trüben Verhältnisse hervorzurufen, unter denen die Juden Polens so lange schmachteten und die ihre Rückwirkung auch auf die deutschen Juden ausübten.

Unter solchen Umständen wurde natürlich das Studium der Bibel und der hebräischen Sprache arg vernachlässigt, das Studium der Philosophie dagegen förmlich in Acht und Bann gethan. Der unglaubliche Erfolg, den die pilpulistische Lehrmethode in verhältnißmäßig kurzer Zeit errungen, drängte alles Andere vor ihr in den Hintergrund. Und die in den talmudischen Hochschulen (Jeschiboth) nach dieser Methode herangebildeten Jünger zogen dann später als Rabbiner und Jugendlehrer nach Deutschland und

Holland, wo man die gelehrten Polen mit Freuden aufnahm. So breitete sich das polnische Wesen über alle deutschen Gemeinden aus. Es war kaum ein Unterschied zwischen Fürth und Lublin, zwischen Frankfurt a. M. und Krakau, da hier wie dort von demselben Geist beseelte Männer des Rabbiner- und Lehreramts walteten, deren ganze Welt die des Talmuds war, den sie aber nicht etwa wissenschaftlich zu ergründen vermochten, an dem sie vielmehr nur ihren Scharfsinn erproben konnten, die durch ihre eigenthümliche und vernachlässigte Erscheinung, durch ihren verdorbenen Jargon, durch ihre unruhigen und formlosen Manieren, durch ihren singenden Vortrag die Geistesrichtung der heranwachsenden Geschlechter in verderblicher Weise beeinflussten.

Um dieses verderblichen Einflusses willen hat man früher die Vertreter des Talmudstudiums selbst als den einzig schuldigen Theil angeklagt und alle Verantwortung für die traurigen Folgen auf ihre greisen Häupter gehäuft. Erst in neuerer Zeit hat man diese verkannten Männer richtiger und besser würdigen gelernt, weil man mit historischem, von Vorurtheilen nicht beeinflusstem Blick in ihnen bedeutende Geister, Talmudforscher von hervorragendem Wissen und Männer von reinem, streng sittlichen Charakter erkannte. Man konnte es wohl beklagen, daß solche Geister nicht zu einer andern Zeit gelebt in der sie gedeihlicher hätten die Gesammtentwicklung beeinflussen können, aber man gab es endlich auf, sie ihrer einseitigen Richtung wegen, in die sie das Verhängniß der Zeit und eine seit Jahrhunderten abwärts gehende Entwicklung getrieben, zu verdammen oder zu verspotten.

Auch unter ihnen lebte die höhere Erkenntniß, auch Manchem von ihnen war das Licht der Wissenschaft aufgegangen; aber es fehlten die ersten und hauptsächlichsten Bildungselemente, es fehlte die Befruchtung von Außen, um die schlummernden Keime zu verheißungsvoller Blüthe zu wecken und die Funken des freien Geistes, der sich in Einzelnen regte, zu einer mächtigen Flamme anzufachen, die die Gesammtheit erleuchtet und erwärmt hätte. Eben weil die neuhebräische Literatur eine vorwiegend receptive war, konnte sie nur da wirklich gedeihen, wo die Literatur oder die Wissenschaft des Landes selbst zu bedeutender Entwicklung gelangt waren. Davon konnte aber in

dem Polen des sechszehnten Jahrhunderts nicht die Rede sein, wo eine eigentliche Wissenschaft fast noch gar nicht existirte, die Literatur selbst aber eine bloße Nachahmung lateinischer und französischer oder italienischer Poesie bildete.

So concentrirte sich denn eine überaus reiche Geisteskraft ausschließlich auf das talmudische Gebiet. Hier konnten Verstand und Witz, Geist und Scharfsinn an Räthseln, Fragen, Widersprüchen, künstlichen Knoten und nicht minder künstlichen Lösungen sich erfreuen; hier konnte der sprunghafte, unruhige und aufgeregte Geist der polnischen Juden sein reiches Genügen finden. Der Aufschwung, den das Studium des Talmuds und der damit verbundenen Religionswissenschaft von nun ab genommen hat, knüpft hauptsächlich an drei Namen von hellem Klang im Bereich talmudischer Gelehrsamkeit an. Und an diese reihen sich wieder viele andere gelehrte Forscher. Es wird genügen, die hauptsächlichsten und charakteristischsten Vertreter dieser Richtung, insofern sie auf die Entwicklung der talmudischen Studien von wesentlichem Einfluß gewesen, in ihrem geistigen Schaffen vorzuführen.

Als die bedeutendsten talmudischen Gelehrten gelten wohl Salomo Luria, Mose Isserles und etwa fünfzig Jahre später Samuel Edels. Der erste dieses Trifoliums, Salomo Luria (c. 1515—1573) — abgekürzt Meharschal — war ein Mann von großem Scharfsinn, origineller Denkart und einer ungewöhnlichen Selbstständigkeit. Mit Recht hat man von ihm behauptet, er wäre zu anderer Zeit und in anderer Umgebung ein zweiter Maimuni geworden. Aber auch selbst in dem polnischen Talmudistenkreise bewahrt er sich seine freimüthige Gesinnung. Er ist kein Gönner des Pilpul und betreibt das Talmudstudium in der Weise etwa, wie es von der französischen Tossafisten Schule angebahnt wurde. Aber er eröffnet doch auch neue und weite Gesichtspunkte und steht aller Tradition dieses Studiums merkwürdig kühl, ja sogar meist abweisend gegenüber. Am Wenigsten behagten ihm die Richtungen seiner Zeit, gegen die er unerschrocken mit der Autorität seines Wortes auftrat. Dennoch war auch Salomo Luria ein Kind dieser Zeit, so sehr er sich gegen dieselbe ablehnend verhält. Er ist der Philosophie abhold, tabelt selbst Ibn Esra und

Maimuni ihrer philosophischen Gedankenrichtung wegen und bringt auch der Kabbalah seine Huldigung dar. Vor den Verirrungen seines gleichnamigen Zeitgenossen — Isak Luria in Palästina — bewahrte ihn allerdings sein scharfkritischer Geist. Nichtsdestoweniger sucht auch er sich die Grundlehren der Kabbalah philosophisch zurechtzulegen. Seine Auffassung von dem „Leben der Seele“ hat viel Stammverwandtes mit der ältern spanischen Kabbalah, die wenigstens noch das Bedürfnis einer philosophischen Hülle für ihre mystischen Gedanken empfunden hat. Salomo Luria nahm die Präexistenz sämtlicher im „Seelenraum“ geschaffenen Seelen an, die schon bei der Offenbarung auf Sinai in 49 verschiedenen Stufen — Scha'arim, Thore oder Zinoroth, Canäle — das Verständniß der Thora erfaßt hätten. Daher stamme denn auch die Verschiedenheit in der Auslegung des Gesetzes durch die in das zeitliche Leben eintretenden Geister. Seine kritischen Glossen zum Talmud, zu Raschi und den Tossafot sind unter dem Namen „Chokhmah Schelomoh“ (die Weisheit Salomo's) und sein noch in den letzten Lebensjahren unternommenes Hauptwerk, das jedoch nur zu sechs talmudischen Tractaten vorhanden ist, unter der Bezeichnung „Jam schel Schelomoh“ (das Meer Salomo's) allgemein bekannt. Die Annahme erscheint wohl berechtigt, daß er durch dieses grundlegende Werk die Compendien von Maimuni, Karo u. A. verdrängen wollte, mit deren Anlage und Ausführung er keineswegs einverstanden war. Außer vielen anderen Commentaren und Glossen existirt auch noch eine Sammlung wichtiger Responsonen von Salomon Luria, unter denen eines als eine nicht zu unterschätzende Geschichtsquelle gilt.

Es ist natürlich, daß in den Rechtsgutachten dieser Epoche der Geist des Pilpuls am Meisten seine Anwendung findet. Dadurch unterscheiden sie sich von den einfach klaren und sachlichen Bescheiden der vorangegangenen Perioden. Die Dialektik gleicht in ihnen einem in seinem Lauf sich überstürzenden Strom; „es sprühen Geistesfunken nach allen Richtungen, der Aufbau ist kühn, doch die Unterlage nicht selten schwach und vermag nur durch künstliche Verkittung das Gebäude zu ertragen. . . . Das weite Feld ist schon ziemlich durchfurcht, die Stufenleiter der Analogie für den

vorliegenden Fall wird nun mit geringerer Anstrengung erklommen, da schon für die verschiedenartigsten Beziehungen Bescheide vorliegen und die Ermittlung der Anknüpfungspunkte geringere Schwierigkeit darbietet. Dagegen kennzeichnet diese Periode eine weit ausgebreitete Gelehrsamkeit. Weil schon ein stark angebautes Feld vorliegt, muß der Befragte es ganz durchforscht, den Schatz dieser nun mächtig angewachsenen Literatur in sich aufgenommen haben, muß mit geistigem Blick umherspähen, ob die vorliegende oder ihr analoge Fragen schon aufgetaucht, ob die frühere Beantwortung unantastbar, ob sich directe oder indirecte Meinungsverschiedenheiten kundgegeben u. s. w. Was also die späteren Perioden an Originalität nothwendig einbüßen mußten, wird durch Versenkung in den geistigen Stoff und dessen Reproducirung nicht unerheblich ersetzt."

In den Responzen Luria's findet sich auch eine interessante Auseinandersetzung mit seinem berühmten Zeitgenossen Mose Isserles (c. 1520—1572, abgekürzt Remoh) in Krakau über den alten Streit zwischen Philosophie und Kabbalah. Luria wirft Isserles seine Beschäftigung mit der Philosophie vor, Isserles macht ihm dagegen allerdings nur schüchterne Vorstellungen über seine Hineinigung zur Kabbalah. Der Streit bleibt natürlich unentschieden. Aber es ist jedenfalls eine beachtenswerthe Erscheinung, daß ein Schüler Salomo Schechna's, ein Zeitgenosse Salomo Luria's, sich überhaupt philosophischen Studien hingeben konnte. Mose Isserles war zudem noch eine hervorragende talmudische Autorität. Er hat über den Tisch (Schulchan Aruch), den Josef Karo seinen frommen Glaubensgenossen gedeckt, ein Tafeltuch — „Mappah“ — gebreitet, das Glossen und Zusätze zu diesem Ritualwerk enthält, die den Juden des Ostens als Richtschnur dienen sollten, und seine religiösen Entscheidungen sind die feste Norm geblieben für den Osten und das deutsche Judenthum bis auf dieses Jahrhundert. Wie Josef Karo als Spanier an den Ritualcodex von Jakob b. Ascher sich anschließt und auch in den Entscheidungen seines Werks den halachischen Autoritäten Spaniens folgt, — einem Alfasi, Maimuni und Ascher b. Jehiel, — so geht Isserles den deutschen und französischen Autoritäten, einem Isak Dr-Sarua, Mardochai b. Hillel, Jakob Mölln und deren französischen Lehrern nach. Darum

huldigte er in der Praxis auch der erschwerenden Richtung, die damals das entschiedene Übergewicht in Polen hatte. In der Theorie war er ein gläubiger Philosoph, etwa im Sinne Nachmani's. Sein philosophisches Werk „Torath Haolah“ (die Lehre vom Ganzopfer) bringt die alte alexandrinische Symbolik des Heiligthums, der Geräthe und Opfer u. s. w. wieder auf die Tagesordnung. Natürlich steht für ihn die Superiorität des Glaubens über dem philosophischen Forschen außer Frage. Aber es genügt, daß er diesem überhaupt einen Platz einräumt, daß er das Nachdenken über die Gesetze und deren Gründe empfiehlt, daß er sich den Ausschreitungen der Kabbalah gegenüber ablehnend verhält, um zu erkennen, daß dieser Mann keinen wissensfeindlichen Sinn hatte, wie wohl viele seiner deutschen und polnischen Zeitgenossen. Es liegt vielmehr in seinem milden und edlen Charakter, in seinem ruhigen und von höheren Principien getragenen Schaffen etwas von der scharfartigen Art, das diese vortheilhaft von der sogenannten aschkenasischen unterscheidet.

Isserles war aber nicht nur kein Feind, sondern vielmehr ein Verehrer der Wissenschaft, soweit ihn diese nicht in Conflict mit seinen strengen religiösen Anschauungen brachte. Er hatte Sinn für Geschichte und Wissenschaft. Seine Glossen zu der Chronik Abraham Jacuto's sind werthvoll, sein Commentar über das Buch „Esther“ ist zwar allegorisch gehalten, strebt aber doch ein tieferes Erfassen des biblischen Geistes als alle zeitgenössischen Bibelcommentare an, und seine Uebersetzung des astronomischen Werkes „Theorica“ von dem berühmten Wiener Humanisten Georg Peuerbach beweist mehr als Alles, daß ihm auch höhere wissenschaftliche Probleme nicht fern lagen. So ragt dieser edle und begabte Mann in jener Epoche fast über alle Zeitgenossen hinaus.

Auf der von bedeutenden Vorgängern nun einmal geebneten Heerstraße schritten nun Rabbinen und Talmudjünger schaarweise weiter. Zahlreiche Hochschulen wurden creirt und von vielen Jüngern aus aller Herren Ländern besucht. Alljährlich fanden dann auch in den hervorragenden Gemeinden während der Zeit der Hauptmessen Zusammenkünfte statt, bei denen förmliche talmudische Wettkämpfe abgehalten wurden. In solchen öffentlichen

Discussionen konnte sich Jeder betheiligen; Rabbi und Jünger (Bachur) durften an den gestellten Problemen ihren Scharfsinn mit gleichem Eifer erproben. Das einzig Ausschlaggebende war nicht die Lebensstellung, sondern die Autorität des Wissens. Ein demokratischer Grundzug ist auch in der ganzen Ordnung des Lehrwesens und in der literarischen Bewegung — soweit dabei von Ordnung überhaupt die Rede sein kann — nicht zu verkennen. Je zurückhaltender die Väter der neuen talmudischen Richtung mit ihren Geisteserzeugnissen waren, desto schreibseliger waren ihre Nachfolger. Die ganze jüdische Literatur der Epoche besteht aber nur aus Glossen, Commentaren und Rechtsgutachten. Was darüber hin ausgeht, ist selten nur des Rühmens werth.

Aus der stattlichen Fülle dieser Talmudgelehrten ragt aber noch um Haupteslänge der allerdings später lebende, aber die gleiche Richtung verfolgende Samuel Edels (c. 1565—1631, abgekürzt Meharschah) aus Posen hervor. Auch er war ein bedeutender Gesetzeslehrer, der in seinen Glossen und Novellen die Vorgänger womöglich noch an haarspaltender Dialektik, an weitausholender Casuistik, an strenger Gläubigkeit und an pispulistischen Scharfsinn zu überbieten wußte. Seine „Chiddusche Hala-choth“, Glossen und Novellen zu fast allen Tractaten des Talmuds, sowie seine „Chiddusche Haggadoth“, Commentare über die talmudische Haggada, wurde von Jüngern eifrig studirt und boten später noch reichen Stoff zu Ergänzungen, Supercommentaren und neuen Glossen. Aber auch Samuel Edels wußte sich noch der Umstrickung durch die Kabbalah zu erwehren; einen leisen mystischen Anflug hatte er so gut wie Isserles und Luria; vor dem Chaos von kabbalistischen Lehren und Theorieen, die aber zu jener Zeit von Palästina aus ihren Weg auch nach Polen fanden, schützte und bewahrte diese Gelehrten ihr nüchterner Sinn und ihre streng wissenschaftliche Richtung.

Blos zwei hervorragende Kabbalisten wurden aus jener Epoche in Polen genannt. Der eine von ihnen war Simson Ostropolie, dessen zahlreiche mystische Commentare und Erbauungsschriften zwar ein andächtiges Publikum fanden, in die Talmudschulen Polens aber jenen Geist kabbalistischen Irrwahns doch nicht

zu verpflanzen vermochten, den ein Chajjim Vital und dessen Genossen als den heiligen Geist der alleinigen Wahrheit auf allen Gassen priesen und durch zahllose Wunderthaten bekräftigten. Der andere war Nathan Spira (1585—1633) in Krafau, der in seinem kabbalistischen Werk „Megalle Amukoth“ (die Enthüllung der Geheimnisse) das bekannte Gebet Mosis — Deuteron. 3. 23 — auf 252 verschiedene Arten natürlich in rein kabbalistischer Cregeese erklärte.

In diesen Geleisen bewegte sich damals alle Bibeleregeese. Nach Nathan Spira versuchte ein Anderer 70 Erklärungen eines und desselben Schriftverses, ein Dritter 210 Deutungen des in seiner Einfachheit und Höheit so klaren Bibelwortes: „Und nun, o Israel, was fordert denn der Herr, dein Gott, von dir, als ihn zu fürchten, in seinen Wegen zu wandeln und ihn zu lieben aus vollem Herzen und aus ganzer Seele!“ Alle diese überbot ein vierter Creget, welcher zu dem obengedachten Gebet Mosis 345 Deutungen lieferte. Nur Wenige gaben ein besseres Beispiel, ohne daß dieses Nachahmung gefunden hätte. Der Geschmack dieses Geschlechts war bereits so entartet, daß eine schlichte und gesunde Bibeleregeese keinen Anklang mehr finden konnte. Kaum bedarf es besonderer Erwähnung, daß auf einem solchen Boden und bei dieser Gebundenheit des religiösen Lebens auch die zarte Pflanze der Poesie nicht gedeihen mochte. Erst das unsägliche Leid, das die Kosakenverfolgung mit sich brachte, erprekte einigen frommen Rabbinen wehmüthige Klagelieder, die man vielleicht als die letzten Ausläufer der bereits zum Abschluß gelangten Selicha-Dichtung ansehen darf. Selbst die von Simson Ostropolie angebahnte kabbalistische Richtung entbehrte in Polen jedes poetischen Anstrichs.

Obwohl Simson sich eines besondern Hausgeistes rühmen durfte, der ihm das Horoskop der Zukunft stellte, fiel doch auch er bei der großen Judenverfolgung durch die Kosaken unter Bogdan Chmielnizki im Jahre 1648. Mehr als ein Jahrzehnt dauerten diese wilden Kämpfe fort und mehr als eine Viertelmillion Juden fiel ihnen zum Opfer. Als sie zu Ende waren, hatte auch die Hegemonie der polnischen Judentheit über die westeuropäische nahezu ihr Ende erreicht.

Vorher jedoch war diese geistige Uebermacht eine wahrhaft drückende. Pilpulisten und Kabbalisten boten sich die Hand zu gemeinsamem Bunde. Aus der Vereinigung beider Elemente, die die ersten polnischen Rabbinen noch sorgsam zu scheiden mußten, entsprang dann in der folgenden Periode gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts ein neues drittes Element, das dem wahren Judenthum der Bibel und der Propheten, ja selbst der Tannaim und Amoräer genau so fremd war, wie die beiden anderen, das sich aber doch auch einen großen Kreis und eine bestimmte Geltung zu erringen mußte und hemmend auf die geistige Entwicklung des Judenthums in den östlichen Ländern eingewirkt hat, der sogenannte Chassidismus.

Nicht deutlicher kann die Constellation des geistigen Lebens, wie es sich in jener Epoche innerhalb des jüdischen Stammes entwickelt hatte, versinnlicht werden, als indem man die Namen der folgenden vier in einem Jahrhundert wirkenden Geister nebeneinander stellt: Baruch Spinoza in Amsterdam, Leo de Modena in Venedig, Samuel Edels in Krakau und Chajjim Vital in Safet! So weit gingen die verschiedenen Richtungen, so weit die Bildungsverhältnisse und religiösen Anschauungen der Seforadim und Aschkenasim auseinander, so groß war der Unterschied zwischen den Juden in Italien und den Niederlanden und den palästiniensischen, deutschen und polnischen Juden!

Bei der Einförmigkeit, in die die Literatur auf diesem Wege hinein gedrängt wurde, genügt es, auch nur die hervorragendsten Gesetzeslehrer in Polen und Deutschland kennen zu lernen. Keiner von ihnen hat sich über das Reich der Glossen und Supercommentare zu selbstständigem Schaffen erhoben; ihrer Aller Geisteswelt war innerhalb des Talmuds beschlossen und nur selten wagte einer den Schritt aus den vier Ellen der Halacha in das weite Reich des allgemeinen Wissens. Es versteht sich von selbst, daß die ausschließliche Bearbeitung dieses einen Gebiets, an dem so viel Verstand und Geisteskraft sich theiligten, viele Meister erzeugen mußte, die innerhalb dieses eng umfriedeten Kreises mit souveräner Machtvollkommenheit herrschten. Als die hervorragendsten werden genannt: Josua Falk Cohen (1615) in Lublin, dessen

Doppelcommentare über die vier „Turim“ unter dem Titel „Derischah u-Perischah“ (Erforschung und Erklärung) bekannt sind, Meir Lublin (1558—1616) in Krakau, der seine wissenschaftlichen Uebersetzungen auch einem Josef Karo und Mose Isserles gegenüber geltend machte, dessen Novellen und Rechtsgutachten hohes Ansehen genossen haben, Joel Sirkes in Krakau, der wegen seiner wissenschaftlichen Uebersetzungen wieder mit dem Letztgenannten in Fehde lebte und der in seinem berühmten Commentar „Beth chadasch“ (das neue Haus) zu den vier „Turim“ eine ungemeine Belesenheit in der gesammten halachischen Literatur und einen nicht gewöhnlichen Scharfsinn verrieth und übrigens auch exegetische Studien betrieben hat, dessen Schwiegersohn David Halevi in Lublin als Verfasser des Commentar „Ture sahab“ (Goldene Reihen) zu dem Ritualwerk Josef Karo's besonders bekannt, Sabbatai Kohen (1662—1663, abgekürzt Schach), von dem ein Historiker bemerkt, er wäre sicher als Genie bewundert worden, wenn er nicht in dieser einseitigen Richtung erzogen worden wäre. Mit einer seltenen Geisteskraft und nicht gewöhnlichem Scharfsinn beherrschte er das weite Gebiet der religionsgesetzlichen Studien. Er war ein scharfer Kritiker, kampfsgerüstet und schneidig in der wissenschaftlichen Fehde; sein Hauptwerk „Sifte Kohen“ (die Lippen des Priesters) ist ein ausführlicher Commentar über die vier Ritualcodices, der später den Studien über dieses Werk vielfach zu Grunde gelegt wurde. Sabbatai Kohen hatte auch historischen Sinn; das allgemeine Leid der Zeit hat ihn zum Dichter von innig empfundenen Klageliedern gemacht. Sein „fliegendes Blatt“ („Megillath afah“) ist ein getreuer Bericht und eine wichtige Quelle über jene entsetzliche Judenverfolgung unter dem Kosakenhetmann Chmielnitzki, über welche auch der noch zu erwähnende Zimtov Lippman Heller, ferner Samuel Edels, Ephraim aus Chelm, Josef b. Lippmann, Simon b. Bacharach u. A. Klagelieder dichteten, und Nathan Hannover, der Herausgeber eines kabbalistischen Hymnariums, und eines praktischen hebräisch-deutsch-italienisch-lateinischen Wörterbuchs „Safah berurah“ (die reine Sprache), so wie mehrere andere, weniger bekannte Autoren historische Berichte hinterlassen haben, die als ein getreues Echo der Leiden und Klagen

ihres damals mit unmenschlicher Grausamkeit von Kosaken und Polen verfolgten Stammes erscheinen.

In solch' trüben Tagen war es den Verfolgten und Gehegten ein großer Trost, sich in ihr Lehrhaus flüchten und dort über den Discussionen und Studien das Leid, das jeder neue Morgen brachte, vergessen zu können.

Von den Zeitgenossen Sabbatai Kohen's ragten als Talmudforscher aus einer Legion gelehrter Rabbiner besonders hervor: Josua b. Josef Falk II. (1678) in Krakau, der Verfasser einer unter dem Namen „Pene Jehoschua“ (das Antlitz Josua's) berühmten Gutachtensammlung, sein Nachfolger im Amte, Josua b. Jakob Heschels (1663), dessen Talmudcommentar und Novellen zu seiner Zeit hoch im Werthe standen, Mose Lima in Wilna, der einen ausführlichen Commentar zum Ritualcodex „Eben Ha'esser“ unter dem Titel: „Chelkath Mechokek“ (Erbtheil des Gebieters) geschrieben, Mose Ribkes, dessen Scholien zu Josef Karo's Coder „Beer Hagola“ (der Brunnen des Erils) auch einen wichtigen Quellenachweis zu diesem und dem Werk von Jifferles enthielten, und Abraham Abele Gumbinner (1682) in Kalisch, Verfasser des „Magen Abraham“ (Schild Abraham's), der gleichfalls natürlich ein Commentar über den „Schulchan Aruch“ ist und selbst wieder Veranlassung zu neuen Supercommentaren gegeben hat, dann verschiedener homiletischer Werke und Vorträge — Deraschoth — über den Pentateuch, die denselben im Geiste der Zeit zu erklären suchen. Eine eigenartige Erscheinung bietet in in diesem Kreise Ahron Samuel Kaidenower (1676) aus Wilna, später in Frankfurt a. M., schließlich in Krakau, dessen Talmudcommentar „Birkath Hasebach“ (der Segen des Opfers) grundverschieden ist von dem, was damals in Polen und Deutschland geschrieben und gelehrt wurde. „Er will vor Allem den Talmud und die alten Erklärer in ihrer wahren Gestalt vor sich sehen; er stellt daher zu allererst den Text fest, und zwar sowohl aus alten Handschriften und Ausgaben, wie auch aus dem Zusammenhang und dem Inhalt der Stelle heraus, wobei er von einer so glücklichen Combination unterstützt war, daß er viele seiner vorgeschlagenen Lesarten später in einer neuen Ausgabe

bestätigt fand. Das Nächste ist ihm dann, den Inhalt auf die Quellen zu prüfen.“ Auch einer seiner Nachfolger Jakob b. Josua Falk, der Enkel des oben genannten Josua Falk, (c. 1681—1756) erscheint als ein selbstständiger Forscher auf dem Gebiet des Talmudstudiums. Sein Commentar, gleichfalls „Pene Jehoschua“ betitelt und bekannter als der Verfasser selbst, — da es in diesen Kreisen Sitte geblieben, die Autoren bedeutender Halachawerke nach dem Titel ihrer Schriften zu benennen, — hat denselben Zweck, wie das größere halachische Werk seines Großvaters, nämlich Raschi gegen die Einwendungen der Tossafisten zu vertheidigen. Dieselbe Tendenz verfolgten damals zwar noch andere Erklärer, keiner aber mit derselben Gelehrsamkeit und gleichem Geschick. Mit einer fließenden, leichtfaßlichen Darstellung, mit einer bis auf den Grund durchsichtigen Klarheit verbindet er eine wahrheitsliebende Auffassung, wie sie bei den ältesten Erklärern des talmudischen Schriftthums gebräuchlich war. Er deutet nicht an; er sagt Alles heraus, er giebt keine Winke, sondern einen vollen, klaren Einblick und wird dennoch schneller fertig mit dem, was er will, als andere mit ihren gedankenschweren Sätzen. Er beschreibt selbst seine Methode in folgenden Worten: „Ich habe den Voratz gefaßt, nichts niederzuschreiben, was von der Erforschung der Wahrheit sich irgendwie entfernt, nur wenn mir ein neuer Gedanke über eine Stelle kommt, der mir auf der Stufe jener Methode zu stehen scheint, die unsere „Ersten“ befolgten, wähle ich ihn aus und schreibe ihn nieder.“ Trotz seiner geistigen Sagacität und wahrhaft frommen Weltanschauung war jedoch auch Falk ein warmer Anhänger der Kabbalah, die ihm für die Erklärung der Bibel unumgänglich nothwendig erscheint. Es war eben zu dieser Zeit — in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts — auch den erleuchtetsten Geistern nicht mehr möglich, sich der Umstrickungen der Kabbalah zu erwehren. Einer der Nachfolger Jakob Falk's war Nafatali Kohen (1710), gleichfalls ein Pole, dessen Commentare, Gutachten, Gebete einen geradezu genialen Geist athmen. Die Beschäftigung mit Mischna und Talmud ist ihm „eine Tugend, wie es keine größere giebt“, seine Anschauungen von der sittlichen Weltordnung sind wahrhaft erhaben. Warum, fragt er, haben wir

bei rabbinischen Lehren oft eine strengere Praxis, als bei biblischen? Die heilige Schrift, so lautet die Antwort, die er sich selbst giebt, ist die Offenbarung des Himmels für die Erde; die rabbinischen Lehren aber sind Offenbarungen, die der menschliche Geist aus dem Erdenleben dem Himmel darbringt. Auch seine symbolischen Erklärungen sind oft geistreich und ansprechend, und doch huldigte auch dieser Mann der Kabbalah, und zwar sogar der „praktischen Kabbalah“, die ihn später selbst in den Verdacht der Brandstiftung gebracht hat.

So war die Zeit, und von solchen Anschauungen waren ihre führenden Geister geleitet. Nur sehr Wenige vermochten sich dem Zauberbann der Kabbalah zu entwinden und die Pfade einzuschlagen, die die Ahnen einst für sie gebahnt. Einer dieser Wenigen, in Polen wohl der Einzige, war Elia Wilna (1720—1797), der durch den Titel „Gaon“ von seinen Zeitgenossen geehrt und der auch in der That ein würdiger Nachkomme jener alten Gaonen war. Er zuerst wagte es mit der hergebrachten Lehrweise zu brechen und eine methodische Behandlung des Talmudstudiums zu fordern; er zuerst führte seine Jünger wieder zur Bibel und unterrichtete sie in der lang vernachlässigten hebräischen Grammatik. Er wagte auch noch mehr, indem er aus dem Kreis der talmudischen Studien heraustrat und den allgemeinen Wissenschaften sich zuwandte. Das Gebiet der religionswissenschaftlichen Studien faßte er mit einer Klarheit des Denkens auf, wie kaum einer vor ihm. Auch er verwarf die Kabbalah nicht; ja er schrieb sogar einen Commentar zum „Sohar“, aber er ließ sich doch nicht von ihr so umgarnen, wie alle seine Zeitgenossen. Auch den palästiniensischen Talmud zog er aus dem Staub der Vergessenheit hervor, der er Jahrhunderte lang anheimgefallen war. Beide Talmude, die Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifre, wußte er durch eine genaue und scharfsinnige Textkritik zu berichtigen und deren Verständniß aufzuhellen. Daneben beschäftigte er sich auch eifrig mit biblischer Exegese und hat zu fast allen Büchern der Bibel Erklärungen geschrieben, in denen das sachliche und grammatische Verständniß die Hauptsache ist, die allegorische Erklärungsweise aber nur da herangezogen wird, wo es gilt, „durch den dichterischen Sinn der Jugend auf das Gefühl zu wirken.“

Unter seinen Schriften, die sämmtlich erst nach seinem Tode von Söhnen und Schülern herausgegeben wurden, befinden sich auch eine hebräische Grammatik, ferner eine topographische Beschreibung von Palästina nach den biblischen Angaben, dann vierhundert Regeln über Trigonometrie und Algebra. Außerdem sollen noch größere Werke über Astronomie und Kalenderkunde handschriftlich vorhanden sein. Ein so feiner und klarer Geist, der gegen die Verirrungen der Kabbalah, gegen die Orgien des jung aufblühenden Chassidismus so entschieden auftrat, dessen Vorbild als das eines reinen und frommen Charakters mustergültig war, der von seinen Glaubensgenossen so sehr verehrt wurde, ein solcher Mann, so sollte man meinen, hätte auf dieselben einen gedeihlichen Einfluß ausüben und sie in eine neue Richtung führen müssen! Weit gefehlt: Elia Wilna blieb eine vereinzelt Erscheinung in seinem Lande und zu seiner Zeit, dem man wegen seiner unantastbaren Frömmigkeit huldigte, dem nachzufolgen jedoch keiner seiner Jünger und Genossen auch nur den schüchternen Versuch wagte. Nach wie vor bleibt die pilpulistische Richtung maßgebend, die mit der Kabbalah sich verbunden und die erst von dem jüngsten Ausläufer, dem Chassidismus, abgelöst wird, der wie eine naturnothwendige Reaction der Phantasie gegen die einseitige Herrschaft des Verstandes auftritt.

Nicht besser gestalteten sich die Verhältnisse in Deutschland, das in jenen Jahrhunderten wie eine Provinz Polens erscheint. Die hervorragendsten Rabbinat waren mit Polen besetzt; polnische Sitten und Gebräuche waren maßgebend, die polnische Lehrweise allgemein verbreitet. Etwas nüchterner erscheint allerdings die deutsche Weise, dafür aber auch trockener und lange nicht so geistreich wie die polnische Art des pilpulistischen Studiums. Zwar in der Zeit der Anfänge dieser Geistesrichtung erhoben sich hier und da Stimmen angesehenen deutscher Rabbinen gegen dieselbe; sie wurden aber von dem Lärm des Pilpul übertäubt. Schon ein gelehrter Zeitgenosse und Nachfolger Jakob Pollak's, Löwe b. Bezalel (1609) in Prag, trat in seinem Werk „Tifereth Israel“ (der Stolz Israels), einer Art von Theodicee der biblischen Gesetzgebung, sehr energisch gegen die pilpulistische

Richtung auf; aber er drang mit seinem Protest nicht durch, weil er selbst den polnischen Rabbinern nicht gewachsen war. Seine Richtung war mehr eine haggadische; in verschiedenen Werken und Predigten, von denen namentlich eines „Nethiboth Olam“ (die Wege der Welt) beachtenswerth ist, vertritt er diese Richtung, „auf die Erkenntniß des Volkes einzuwirken und die niedergedrückten Gemüther wieder aufzurichten.“ In einem derselben, „Beer Hagolah“, vertheidigt er den Talmud, gegen christliche Angriffe und die Haggada gegen Marja de Roffi. Löwe b. Bezalel besaß auch astronomische, ja selbst philosophische Kenntnisse, wie aus seinen Schriften vielfach hervorgeht. Aber mehr als sein Schaffen hat ihn sein Leben bekannt gemacht. Als „hoher Rabbi Löb“ ist er allgemein bekannt, ein ganzer Sagenkreis hat sich um diesen Namen gesponnen und ihm einen wunderbaren Nimbus verliehen.

Seine Nachfolger auf dem Rabbinatsitz in Prag, das unter den jüdischen Gemeinden einen hervorragenden Rang einnahm, waren der bereits bekannte Jesaja Hurwitz, dann Chajjim Bezalel, (1588), dessen „Sefer Hachajjim“ (das Buch des Lebens) über Moral und Ascese wohlgeordnete homiletische Vorträge enthält, und auch gegen die symbolische Auslegungsweise des Mose Isserles die Discussion eröffnete. Ihn überragte jedoch auf homiletischem Gebiet weitaus ein vielbeliebter Prediger, Salomo b. Ephraim Lentschütz (1616), dessen Homilien zum Pentateuch „Keli jakar“ (das köstliche Geräth) eben sowie seine andern einschlägigen Werke einen lebenswürdigen Ton anschlagen und gemüthvolle, sinnige und ansprechende Erläuterungen zum Pentateuch bieten. Auch Lentschütz war ein Gegner des Bilpul. Es scheint, als ob in dem alten „goldenen Prag“ ein frischerer Luftzug geweht hätte. Denn auch der unmittelbare Nachfolger Löwe's, Mardocheï Jafe (1612) war ein philosophisch gebildeter Kopf und ein Gelehrter von ungewöhnlicher Begabung. Seine Hauptwerke sind die zehn „Gewänder“ („Lebuschim“), von denen die ersten fünf Theile die vier Ritualcodices systematisch zusammenfassen und erläutern, die andern exegetischen und philosophischen Inhalts sind. Einer ist ein Supercommentar zu Raschi und Misrachi, ein anderer zu dem „Moreh“ Maimuni's,

ein dritter beschäftigt sich mit Astronomie und Kalenderberechnung. Allein schon die Beschäftigung mit den religionsphilosophischen Werken der Spanier ist in dieser Zeit ein Zeichen freien Geistes und ungetrübten Denkens. Die Prager Rabbiner des sechzehnten und theilweise auch des siebzehnten Jahrhunderts haben sich in dieser Richtung fast stets vor ihren Amtsgenossen — deutschen wie polnischen — hervorgethan. Als einer der Bedeutendsten unter ihnen gilt allgemein Jom tob Lippmann Heller (1579—1654), auch ein Pole wie Marдохאי Jase, der in seiner Heimath eine autoritative Stellung innehatte und wie es heißt, den ersten Anstoß zu jener eigenartigen Organisation der sogenannten Vierländersynode (Waad Arbaah Arazoth) gegeben hat, die lange alle Rabbiner Polens zur gemeinsamen Berathung über religionsgesetzliche Fragen versammelte.

Lippman Heller ist eine wohlthuende Erscheinung im jüdischen Gelehrtenkreise jener Zeit. Sein Leben war ein bewegtes, mannigfachen Schicksalen ausgesetztes; er hat es selbst in seiner „Megilath Eba h“ (Trauerrolle) beschrieben. Zuerst in Wien, dann in Prag, schließlich in Krakau als Rabbiner lebend, sah er trübe Tage für seine Glaubensgenossen heraufdämmern. Er selbst wurde von den Jesuiten unter der Anklage, in einem seiner Werke das Christenthum angegriffen und den vom Papst verbotenen Talmud zu sehr gefeiert zu haben, eingekerkert, und obwohl es ihm gelang, diese falsche Anklage zu entkräften, seines Amtes und Vermögens für verlustig erklärt. Nichtsdestoweniger fand er doch trotz vieler Verfolgungen Muße zu bedeutenden wissenschaftlichen Schöpfungen. Als die wichtigste derselben erscheint sein umfassender Commentar zur Mischna, „Thossafoth Jom tob“ genannt und in so hohem Ansehen stehend, daß ihn ein neuerer Dichter sogar in seiner bekannten poetischen Discussion zwischen einem Rabbi und einem Mönch angeführt hat. Dieser Commentar ist zugleich bedeutender und selbstständiger als der von Bertinoro; er ist für das Studium der Mischna fast unentbehrlich geworden und deshalb auch fast allen späteren Ausgaben derselben beigegeben. Die Vorzüge, die denselben auszeichnen, sind Klarheit der Auffassung, kritischer Scharfsinn und Gründlichkeit des Wissens. Auch seine Glossen zu Maimuni weisen manchen Lichtblick und gedie-

gene mathematische Kenntnisse auf. Seiner Bußlieder über die Judenverfolgungen in der Ukraine ist bereits gedacht worden; er hat die Schrecken des dreißigjährigen Krieges in Deutschland wie die Kosakenverfolgungen in Polen miterlebt und beide Ereignisse in tiefempfundenen Bußliedern beklagt.

Auch einer seiner Nachfolger im Amte, Ahron Simon Spira (1600—1779) ist als Dichter von Selichot bekannt, die die Bedrängnisse der jüdischen Gemeinde zu Prag während der schwedischen Belagerung — 1649 — schildern. Das reiche geistige Leben, das sich in dieser großen und alten Gemeinde, die ihren Ursprung gern in vorexilische Zeiten hinaufrückt, seit einem Jahrhundert entfaltete, die hebräischen Druckpressen, deren erste der bereits genannte Gerson b. Salomo Kohen im Jahre 1513 schon eröffnete und die von seinem Nachkommen, den Gersoniden, noch lange in Bewegung gesetzt wurde, die Autonomie des socialen Lebens und die mannigfachen Gerechtsame, die die Gemeinde von jeher besaß, dies Alles führte ihr zahlreiche hervorragende Schriftsteller und Gelehrte, nicht minder aber Talmudjünger aus allen Ländern Europas zu. Einer der bedeutendsten Gelehrten Prags war der Historiker David Gans, dessen noch zu gedenken sein wird. Als einer der wichtigsten Lehrer der Kabbalah wurde von seinen Gesinnungsgenossen Ruben Höschke (1673) in Prag, der Verfasser des „Jalkut Rëubeni“, eines kabbalistischen Midrasch über den Pentateuch, gefeiert. Dieser Midrasch, eigentlich eine Nachahmung des „Jalkut Schimeoni“, ist ebenfalls ein fortlaufender haggadischer Commentar zur Bibel, aus den wichtigsten altkabbalistischen Werken gezogen, und für die Literaturgeschichte nur darum von Werth, weil er einen großen Theil des durch den Druck überhaupt nicht verbreiteten kabbalistischen Schriftthums anführt, oder vielleicht auch, weil er die Spitze dessen darstellt, was jene Periode an mystischen Verirrungen, an düsterer Ascese und übertriebener Rigorosität geboten.

Aber die allgemeine Richtung der Zeit war doch vorwiegend auf Fortentwicklung des religionsgesetzlichen Studiums gerichtet, so daß die Kabbalah in Deutschland nimmer solche Verheerungen anrichten konnte, wie im Orient und in Polen. Die Autoren

kabbalistischer Werke genossen keineswegs das Ansehen der hervorragenden Gesetzesforscher. Meist waren es herumziehende Wanderprediger, Lehrer und Vorbeter, denen ein ausreichendes talmudisches Wissen fehlte, um auch auf diesem Gebiet mit Erfolg auftreten zu können, während es ein Leichtes für sie sein mochte, aus zahlreichen Sittenbüchern der ältern ethischen Literatur, fromme Betrachtungen über Ascese, Moral und Lebensführung, vermengt mit kabbalistischen Berechnungen, Wundergeschichten und Recepten zusammenzustellen. Ein großer Theil dieser Literatur ist nicht gedruckt, sondern nur handschriftlich verbreitet worden, der andere gedruckte verdient keine besondere Betrachtung.

Von diesen Verirrungen wendet sich der Blick mit Vorliebe zu den großen und starkbesuchten Talmudschulen Deutschlands, Oesterreichs und Polens, in denen das Studium der Religionswissenschaft um seiner selbst willen mit einem seltenen Eifer und Scharfsinn betrieben wurde.

Auch an einzelnen freien und erleuchteten Geistern fehlte es in jener Epoche nicht. Als einen solchen darf man wohl den Rabbiner der uralten Gemeinde zu Worms ansehen, Ja'ir Chajim Bacharach (1678 — 1702), dessen Rechtsgutachten „Chawot Ja'ir“ in der Responsenliteratur einen angesehenen Rang einnehmen. Bacharach war freimüthig und gebildet. Er hatte mathematische Kenntnisse, betrieb das Studium des Talmuds methodisch und wagte — es galt dies damals wohl als ein Wagniß — auch das Studium der hebräischen Grammatik zu empfehlen. Ein solcher Mann stand damals vereinzelt da. Höchstens kann man in jedem Lande zwei oder drei solcher Männer in jener Zeit auffinden, die deshalb ohne maßgebenden Einfluß auf ihre Glaubensgenossen blieben. Sie waren „stille Denker“, die wohl den Verfall sahen, die aber nicht die Kraft, und zum Theil auch nicht den Muth besaßen, ihm entgegenzuarbeiten.

Unter den Vertretern des herkömmlichen Talmudstudiums nahmen die Rabbiner der gleichfalls sehr alten und angesehenen Gemeinden zu Frankfurt a. M., Mainz und Hamburg, Breslau, Fürth, Metz eine hervorragende Stellung ein. Sie waren meist Polen, selten nur Deutsche. Aber der Zufall der Geburt entschied

nicht über ihre Richtung, die eine ausschließlich pilpulistische, hie und da etwas kabbalistisch angehauchte war und bis gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts auch geblieben ist. Solche Männer waren Gerson Aſchenafi (Ulif) in Wien und Meß, dessen Rechtsgutachten, Predigten und Glossen erst nach seinem Tode erschienen sind, dessen Nachfolger in Meß Jona Theomim Fränkel und dann wiederum dessen Nachfolger Abraham Broda, ferner Jakob Kohen, Tewele Scheyer, Josef Steinhardt, Jakob Berlin, Meir Schiff, dessen scharfsinnige Discussionen zu den Tossafot den Werken bedeutender polnischer Autoren gleichgestellt wurden, Meir Eisenstadt, (1744), dessen halachische Novellen, Rechtsgutachten und Deraſchot gleich bekannt waren, Menahem Mendel Krochmal in Nikolsburg, von dem auch ein stimmungsvoller Sabbath-Hymnus erhalten ist, Zewi Hirsch Aſchenafi (1656—1718), wegen seiner Gelehrsamkeit und Klugheit Chacham Zewi genannt, dessen Rechtsgutachten und Glossen über viele Fragen des Ceremonialgesetzes Licht verbreiten und der später in Amsterdam gegen den sabbatäischen Propheten Nehemja Chajjon sehr energisch aufgetreten ist. Das interessanteste seiner Gutachten ist wohl dasjenige, welches er nach London erstattete. Dort hatte ein Theil der Gemeinde an der Predigt ihres berühmten Rabbiners David Nieto Anstoß genommen, weil dieser in derselben die Einheit von Gott und Natur (*natura naturans* und *natura naturata*), also eine spinozistische Grundlehre, verkündet hatte. Es ist ein ehrenvolles Zeugniß für den polnischen Rabbiner, daß er sein Botum zu Gunsten des verklagten Predigers abgegeben und die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Weltanschauung der Bibel und des Talmuds darzulegen versucht. Ein solches Botum ist um so höher anzuschlagen, als Aſchenafi wohl ohne philosophische Voraussetzungen an diese Frage herantreten ist. Auch sonst zeigt er sich in seinem Rechtsgutachten als ein Mann von klarem Verstand und streng sittlichen Grundsätzen. Er findet es z. B. sehr verwerflich, wenn man in Betreff der Nächstenpflichten zwischen den Anhängern der eigenen und denen einer andern Religion einen Unterschied machen will. Es ist ja sehr klar, sagt er, daß wir, abgesehen von dem-

jenigen, gegen den wir die Menschenpflicht zu üben haben, schon um unserer Würde und Seligkeit willen angewiesen sind, uns wahre Grundsätze und gute, edle Gefinnungen anzueignen und denselben gemäß zu handeln. Wird uns doch selbst gegen die vernunftlosen Geschöpfe, gegen Thiere und Pflanzen, Schonung auferlegt! Man muß im Uebrigen anerkennen, daß derselbe Geist der Milde und Toleranz auch fast die ganze Responsenliteratur jener Zeit durchwehte.

Wie Aschkenasi, der zuerst in Bosnai Sera, dann in Hamburg, Amsterdam, schließlich in Polen als Rabbiner lebte, so war im Orient Chiskija da Silva, der Verfasser des Commentars „Pri chadasch“ (die neue Frucht) eine selbstständige, originelle Erscheinung inmitten einer durch und durch kabbalistisch zerlegten Gemeinschaft. Er stellte den Grundsatz auf, die Rabbinen seien nicht befugt, neue Erschwerungen aufzusuchen, die nicht im Talmud begründet seien; ja unter Umständen könne selbst eine im Talmud begründet erscheinende Satzung aufgehoben werden. Der Autoritätsglaube der Zeit fand an ihm keinen Anhänger; er tritt auch gegen Karo und Isserles auf, wo seine bessere Einsicht ihm ein abweichendes Urtheil gebietet. Chiskija, der Rabbiner in Livorno und Jerusalem war, wurde wegen solcher Gefinnungen im Orient natürlich verfezert; nichtsdestoweniger blieb sein Commentar zum Ritualcodex in der talmudischen Welt noch lange in hohem Ansehen. Auch die beiden mit ihm verwandten Chages verdienen noch von orientalischen Gelehrten jener Zeit besondere Erwähnung. Jakob Chages war ein spanischer Exulant; er schrieb einen Commentar und eine methodologische Einleitung in die Mischna und den Talmud und verschiedene Moralwerke, die eine höhere ethische Auffassung und wissenschaftliche Anschauung erkennen lassen. Außerdem übersetzte er das Moralwerk von Isak Arama „Menorath Hamaor“ in die Sprache seiner Heimath. Mehr im Geiste der Zeit war das Schaffen seines Sohnes Mose Chages. Mose war ein literarischer Allermweltsmann: er betheiligte sich an allen Händeln der Zeit, trat mit geschäftiger Eile bald hier, bald dort auf und wurde wegen seines Fanatismus mit Recht ein Zionswächter der gesammten Judenheit genannt.

Von seinen zahlreichen Werken sind eine Sammlung methodologischer Regeln, Quellenachweise zu den Ritualcodices, viele Rechtsgutachten, die für die Zeitgeschichte von Interesse sind, verschiedene Streitschriften, namentlich gegen Chajjon, eregetische, kabbalistische und homiletische Arbeiten erhalten. Aber auch bei Mose Chages verleugnet sich der spanische Ursprung nicht ganz; in seinem Commentar „Mischnath Chakhamim“ (die Lehre der Weisen) giebt er eine methodische Unterrichtskunde und in seiner Schrift „Sefath Emeth“ (die Sprache der Wahrheit) eine unparteiische und charakteristische Schilderung der Zustände in Palästina. In Livorno lebte etwa zur selben Zeit auch als Rabbiner Maleachi Kohen, eine der letzten italienischen Autoritäten auf talmudischem Gebiet, der eine vermittelnde Richtung zwischen der alten und neuen Lehrmethode eingeschlagen zu haben scheint und dessen „Iad Maleachi“ eine sehr eingehende und instructive Methodologie zum Talmud und den Schriften der Decisoren bietet. Mit diesen Männern schließt die Reihe maßgebender Autoritäten im Orient und Italien ab; die Kabbalah verdrängt nun auch dort wie in Polen das Talmudstudium und auch der sabbatäische Schwindel taucht noch einmal auf und feiert in Deutschland ein trauriges Nachspiel.

Zwei der angesehensten Gelehrten Deutschlands fachen diesen alten Streit wieder an, der noch einmal fast das ganze europäische Judenthum in Mitleidenschaft zieht, Jonathan Eibenschütz (1690 — 1764), der in Krakau, Mez, Prag und Hamburg lebte, und Jakob Zewi Emden (1696 — 1776, Jaabez) ein Sohn des Amsterdamer Rabbiners Zewi Hirsch Aschenasi. Eibenschütz war ohne Frage der größte pilpulistische Talmudgelehrte des vorigen Jahrhunderts. Auch als Ereget weiß er die alte homiletische Weise wie sie ein Asarja Piccio, ein Salomo Lentschütz geübt, angenehm und geistvoll aufzufrischen. Selbst die allgemeinen Wissenschaften sind ihm nicht fremd. Er rühmt sich selbst seiner philosophischen, historischen, mathematischen und astronomischen Kenntnisse und weiß dieselben auch für seine Zwecke zu verwerthen. Sogar der Kabbalah weiß er ein philosophisches Mäntelchen umzuhängen. Er ist ein Mann von ungewöhnlicher Geisteskraft und außerordentlicher Gelehrsamkeit; das kann selbst die Legion seiner Feinde nicht

in Abrede stellen. Aber daneben ist er auch keineswegs ein makelloser, fester Charakter; das muß selbst die Majorität seiner nicht minder zahlreichen Verehrer zugestehen. Er huldigt heimlich dem Sabbatäismus und legt ihn, da er desselben verdächtigt wird, öffentlich und feierlich in den Bann; aber selbst nachher verfertigte er noch Amulette im Namen des „Messias Sabbatai Zewi“. Er sucht durch geheime Verbindungen mit den Franzosen und Jesuiten als Censor hebräischer Druckwerke angestellt zu werden; seine Söhne standen in Verbindung mit den extremsten Sabbatianern in Polen, den sog. Frankisten; und auch sonst lastete noch mancher Verdacht auf seinem Charakter. Gegen alle diese Verdachtsgründe ließ er sich von einem seiner Schüler, Karl Anton, schon nachdem dieser zum Christenthum übergetreten und Professor in Helmstädt geworden war, vertheidigen. Alles in Allem hat Jonathan Eibenschütz unzweifelhaft eine zweideutige Rolle in jenem Kampf gespielt, während sein erbittertester Gegner, Jakob Emden, allerdings nicht seine Gelehrsamkeit und Begabung besaß, dafür aber als ein wahrhaftiger, unbeugsamer und energischer Charakter allgemein anerkannt wurde. Aber auch Emden war ein scharfsinniger Kopf. Ja er steht selbst in seinen literarischen Leistungen über seinem Gegner, weil er in denselben sachlich Bedeutenderes geleistet hat. Er bekämpft energisch die Ausschreitungen der Kabbalah; er ist nach einem halben Jahrtausend fast wohl der Erste, der die Echtheit des Sohar anzuzweifeln wagt, er schreibt nüchterne kritische Commentare zur Mischna, zum „Seder Olam“, zum Gebetbuch. Sein ganzes Schaffen hat einen originellen Zug. Nicht minder seine kaustisch scharfe, witzige Schreibweise, die von der Jonathan's sich vorthellhaft unterscheidet. Als Talmudist ist dieser aber weitaus bedeutender; seine hervorragendsten Werke auf diesem Gebiet sind seine Commentare über den Ritualcodey: „Urim we-Tumim“, „Krethi u-Plethi“; seine beliebteste homiletische Schrift ist die Sammlung von Deraschoth, die er in Metz gehalten, „Ja'aroth De-basch“ (süßer Honig), von seinem Neffen mit einem Bildniß des Verfassers herausgegeben. Jakob Emden's Schaffen ist dagegen ein kritisches und polemisches. Die meisten seiner Schriften sind

gegen Eibenschütz gerichtet; die andern sind, wie bereits bemerkt, Commentare, Rechtsgutachten, Glossen und Deraschoth. Die Anzahl seiner polemischen Schriften gegen Jonathan und die Sabbatianer beläuft sich etwa auf zehn. Auch die Streitschrift über die Echtheit des Sohar „Mitpachath Soferim“ ist eigentlich im letzten Grunde gegen den persönlichen Gegner gerichtet. Aber ihre Wirkung war eine über den Streit weit hinausgehende.

Jonathan vertheidigte sich in der Schrift „Luchoth Haëduth“ (die Tafeln des Zeugnisses), in der er sämtliche Briefe, die die Rabbinen zu seinen Gunsten erlassen hatten, sammelte. Die europäischen Rabbinen waren wohl in der Majorität von Eibenschütz's Kryptoabbatäismus überzeugt; aber sie wollten einen so gelehrten und begabten Genossen nicht fallen lassen und suchten deshalb zu vermitteln. Namentlich der Rabbiner zu Frankfurt a. M., Jakob Josua Falk, war in diesem Sinne thätig. Ebenso der angesehene Prager Rabbiner Ezechiel Landau (1713—1793), ein scharfsinniger und sehr gelehrter Talmudforscher, dessen Rechtsgutachten „Noda bi-Jehuda“ (Bekannt in Juda) selbst in dieser Zeit allgemeiner Gelehrsamkeit auf diesem Gebiet sich noch hohe Geltung verschaffen konnten, und viele andere Rabbiner. Der Ausgang des Streites ließ den Sieg unentschieden. Es traten neue Factoren auf den Schauplatz, die die allgemeine Aufmerksamkeit von diesem Kampf ablenkten, der nicht immer mit den Waffen des Geistes ausgefochten wurde, oder auch ablenken mußten. Die zahlreichen Briefe und Schriften, die dieser Federkrieg für und wider veranlaßte, offenbarten ein Gemisch von „tiefer Frömmigkeit und niederer Leidenschaft, von strenger Wahrheitsliebe und gehässiger Verleumdungssucht, von hohen Begriffen und flachem Buchstabenglauben, von erhabenen sittlichen Anschauungen und niedriger Rohheit, von richtiger Würdigung der Verhältnisse und dummdreister Unwissenheit, ja sogar in Betreff der Form, von Wohlredenheit und barbarischem Ausdruck, von feinem Geschmack und gänzlicher Fahrlässigkeit, daß man fast annehmen muß, das ganze Schriftthum sei nur als Frucht längerer Verwahrlosung gereift, um diese endlich zum Bewußtsein zu bringen, gerade in der Zeit eines neuen Aufschwungs.“

Nur auf einem so tief unterwühlten Boden konnte eine religiöse Bewegung, wie die der Frankisten, in Polen entstehen, und Anhänger in jüdischen Kreisen finden. Ihr Urheber, Jakob Frank, trat als Nachfolger Sabbatai Zewi's auf und sammelte alle polnischen Sabbatianer um sich, die ihn als den „heiligen Herrn“ verehrten. Was selbst die verwegensten Kabbalisten kaum anzudeuten wagten, das sprach Frank offen und ohne Scheu aus. Er verfolgte den Talmud, pries den Sohar und setzte sich über das rabbinische Judenthum ohne alle Bedenken weg. Aber auch das allgemeine Sittengesetz war keine Schranke für den polnischen Messias. Da schritten endlich die Behörden und die Geistlichkeit ein. Und seinem erhabenen Vorbild getreu, nahm auch Jakob Frank keinen Anstand, in der Stunde der Gefahr seinen Glauben zu wechseln. Dann zwang er die Rabbiner zu einer öffentlichen Disputation über den Talmud. Aber auch nach der Taufe noch trieben die Frankisten ihr mystisches Unwesen in Polen wie in Deutschland bis zu Anfang dieses Jahrhunderts fort. Auch diese Bewegung hatte natürlich ihre mystischen Bekenntnißschriften und rabbinischen Widerlegungen, in denen sich die ganze Noth der Zeit und der geistige Verfall am klarsten spiegelte.

Eine dürftige Nachlese nur bleibt, ehe sich die Pforten einer Periode neuen Aufschwungs erschließen, noch zu halten übrig, die jene Männer aufzählt, welche sich in irgend einer Richtung des allgemeinen Wissens über ihre Zeit erhoben haben. Gering ist ihre Anzahl, wenig bedeutend ihre Leistungen. Allein ihr Auftreten in einer Epoche allgemeiner Verwilderung macht sie zu bemerkenswerthen Erscheinungen innerhalb des jüdischen Literaturkreises jener Zeit. Einer der ältesten und namhaftesten von ihnen ist David Gans (1641—1618) aus Lippstadt, der erste deutsche Jude, der sich mit Geschichtschreibung beschäftigte und für Geographie Interesse hatte. Er war ein Schüler von Mose Isserles in Krakau und hat vielleicht von ihm das Interesse an historischen und astronomischen Forschungen empfangen. Dann lebte er in Prag, wo er den Umgang Tycho de Brahe's genoß, für den er aus der alten hebräischen Uebersetzung der alphonsinischen Tafeln Ver-

schiedenes übertragen hat. Auch mit den freisinnigen Astronomen Johannes Müller (Regiomontanus) und Kepler stand er in wissenschaftlichem Verkehr. Sein Hauptwerk ist ein Geschichtscompendium „Zemach David“ (der Stolz David's), dessen erster Theil die jüdische, und dessen zweiter die allgemeine Weltgeschichte nach den ihm zugänglichen Quellen — unter denen die Chroniken von Spangenberg, Cassius u. A. obenanstehen — schildert. Gans ist kein historischer Künstler; er hat von der Technik der Geschichtsschreibung noch keine Ahnung und hält sich an die alte mönchische Form trockener Annalen. Aber er ist doch interessant und beachtenswerth, wo er auf seine Zeit zu sprechen kommt. Aus seiner westfälischen Heimath kennt er das Behmgericht und schildert dasselbe; in Prag erlernt er die Landessprache und benutzt die böhmische Chronik von Martin Borek; die Hussitenkriege nennt er Milchamoth Haawsim (hebr. Awsa, böhm. hus, deutsch Gans) und sein Werk über mathematische Geographie „Zurath Haarez“ (die Gestalt der Erde) ist in Constantinopel mit dem Namen „David Awsi“ gedruckt worden. Seine astronomischen Kenntnisse hat er in einer Anleitung zur mathematischen Geographie „Nechmad we- Naïm“ (Angenehm und lieblich) niedergelegt, welchem Werk er auch eine historische Einleitung über die Geschichte der Astronomie beigegeben hat. Sein Standpunkt ist der des ptolemäischen Systems, obwohl er das copernicanische kennt.

Gans war ein Freund des „hohen Rabbi Löw“ und weiß in seiner Chronik von dessen Audienz bei Kaiser Rudolf von Habsburg mancherlei zu erzählen. Diese Chronik schließt mit dem Preis zeitgenössischer Größen, von denen Mardochai Meisel, ein hochherziger Mäcen, und Mardochai Jase, der gebildete Rabbiner zu Prag, die bekanntesten sind.

In jedem Falle aber steht Gans ungleich höher als seine Nachfolger auf diesem Gebiete. Von diesen ist im Orient David Conforte (1670) zu nennen, dessen „Kore Hadoroth“ (Ereignisse der Vorzeit) ein Compendium der jüdischen Gelehrtengeschichte giebt, das, weil es ältere Quellen, Handschriften und mündliche Berichte benutzt, ferner weil es über die Zeitgenossen in der Türkei, Afrika, Italien u. a. Nachrichten giebt, eine wichtige Quelle

geworden ist, das aber seinem Geiste nach diese Auszeichnung niemals erlangt hätte. Conforte ist mit Leib und Seele Kabbalist und füllt sein Werk mit Wundergeschichten. Ja, er ist so fanatisch, daß er den Namen eines Forschers wie Asarja de Kossi zu erwähnen Anstand nimmt. In den Niederlanden vertritt der leichte Miguel di Barrios, dessen schon gedacht worden, die Rechte der Geschichtschreibung, und in Polen Jehiel Heilprin (1725) aus Minsk. Seine Chronik der jüdischen Geschichte und Literatur „Seder Hadoroth“ (die Folge der Geschlechter) zerfällt in drei Theile, deren erster eine allgemeine Geschichtschronik — und zwar die vollständigste, die die hebräische Literatur bis dahin aufzuweisen hatte — enthält, während der zweite Theil eine auf gründliche Studien basirende talmudische Gelehrtengegeschichte giebt und der dritte, allerdings weniger bedeutende, dieselbe bibliographisch bis auf seine Zeit fortsetzt. Heilprin's Werk ist gelehrt und sachlich bedeutend, aber ohne historische Kritik, für die auch ihm das Verständniß noch nicht aufgegangen ist.

So bleiben für die ganze Leidens- und Märtyrergeschichte der Juden im Mittelalter neben den nichtjüdischen Werken die sog. „Memorbücher“, welche die einzelnen großen Gemeinden anlegten und in denen sie eine zuverlässige Chronik aller Verfolgungen, historische Gedenktage und Märtyrernamen gaben, die wichtigsten jüdischen Geschichtsquellen. In richtiger Erkenntniß der Bedeutung dieser Gemeindecroniken sind neuerdings die Memorbücher von Nürnberg, Mainz, Worms und Wien, Deutz, Coblenz, Pfersee, herausgegeben worden und haben über viele Episoden der jüdischen Geschichte Licht verbreitet.

Das Interesse an Literatur, Geschichte und Bibliographie wurde in dieser Epoche aber vornehmlich durch einen Mann von bescheidenem Wissen geweckt, der jedoch großen Fleiß und einen gewissen kritischen Scharfblick hatte, nämlich durch Sabбатаï Baß (1641—1718). Baß, oder Bassista, war ein Vorbeter, zunächst in Prag, dann in mehreren anderen Orten. Schließlich errichtete er in einem kleinen schlesischen Städtchen bei Breslau, in Dyhernfurth, eine hebräische Druckerei. Schon auf seinen Reisen hatte er vielfach Gelegenheit, seine bibliographischen Kenntnisse zu vermehren.

In Amsterdam gab er, nachdem er verschiedene Kataloge und Bibliotheken benutzt, sein großes Verzeichniß hebräischer Bücher und diese Literatur betreffender historischer Werke aus, das schon gegen 2400 Bücher namentlich aufführt: „Sifte Jeschenim“ (die Lippen der Entschlafenen), das erste bibliographische Werk in der neuhebräischen Literatur, dem natürlich noch alle Mängel einer Erstlingsarbeit anhaften, das ohne genügende wissenschaftliche Vorbereitung unternommen, das aber doch auch wiederum ein sehr verdienstliches Werk ist. Die Dekonomie desselben ist eine überaus charakteristische. Das ganze Werk erscheint als ein Haus (Bajith), in das eine Eingangspforte (Scha'ar) und zwei Flügelthüren (Delathoth) einführen sollen. Die eine dieser Thüren repräsentirt das schriftliche Gesetz, und zehn Schlüssel, die diese Pforte erschließen, stellen die zehn Klassen dar, in denen die Schriften über die Bibel zu ordnen sind; die zweite Thüre stellt natürlich das mündliche Gesetz dar und hat ebenfalls zehn Schlüssel, d. h. zehn Klassen für die talmudische Literatur. In diese zwanzig Abtheilungen ordnet nun Bassista das ganze jüdische Schriftthum ein, so weit es eben zu seiner Kenntniß gekommen war. Nach der alphabetischen Aufzählung sämmtlicher hebräischer Büchertitel, die Bassista mit bibliographischer Genauigkeit registrirt, folgt noch als Nachtrag ein Index der Autoren, ein Verzeichniß der Lehrer der Mischna und des Talmuds, der Saboräer und Geonim. Das ganze Werk beschließt ein Register derjenigen Schriften, die in lateinischer Uebersetzung gedruckt oder in moderne Sprachen übertragen wurden, und von Hülfswerken der jüdischen Literatur aus christlicher Feder.

Daß das Werk großes Aufsehen erregte, dafür zeugen die verschiedenen Uebersetzungen desselben, die theils projectirt, theils ausgeführt wurden. Bassista's Werk fand namentlich in christlichen Gelehrtenkreisen günstige Aufnahme. Für seine Glaubensgenossen mußte er sich auf die Autorität des bekannten Jesaja Hurwitz berufen, der in seinem großen Moralwerk behauptete, jeder Israelit habe die Verpflichtung, sich ein Verzeichniß der wichtigeren religiösen Werke anzulegen und, falls er in denselben nicht studiren könne, wenigstens die Büchertitel so oft und so geläufig als möglich mit dem Vorsatz herzusagen, den Studirenden und Gelehrten beizustehen und das

Streben nach Wissen wachzuerhalten. Von einem solchen Standpunkt aus mochte selbst die Bibliographie geduldet werden. Und sicher hat jener reiche Prager Rabbiner David Oppenheimer aus Worms (1664—1736), der die erste hebräische Bibliothek sammelte, denselben Standpunkt zu dieser Wissenschaft eingenommen. Oppenheimer ist mehr durch diese Bibliothek, die über 7000 Druckwerke und mehr als 1000 höchst werthvolle Handschriften enthielt, als durch seine Schriften, die meist halachische Themata betreffen, berühmt. Der strengen Censur wegen konnte er dieselbe nicht in Prag behalten und ließ sie nach Hannover überführen. Nach mannigfachen Schicksalen ist diese Bibliothek, von der wiederholt größere Kataloge angefertigt wurden, nach Oxford verkauft worden, wo sie den Grundstock der dortigen bedeutenden Universitätsbibliothek bildet.

Das Beispiel der Bibliographen und der Bibliophilen fand alsbald an verschiedenen Orten Nachahmung. Man fing an, die verstreuten Schätze des jüdischen Schriftthums zu sammeln und zu verzeichnen. Welch' einflußreiche Thätigkeit in dieser Beziehung hervorragende christliche Gelehrte damals ausgeübt haben, wird im Besondern noch zu erwähnen sein. Zunächst gilt es die Bestrebungen jüdischer Schriftsteller nach dieser Richtung hin aufzusuchen. Ihre Spuren führen meist nach den Niederlanden und nach Italien. Zwar von einem jüdischen Bibliographen Sabbatai Ambrun in Rom, der auch eine Geschichte aller Himmelsysteme („Pankosmosophia“) und verschiedene polemische Werke geschrieben haben soll, ist nichts erhalten geblieben. Seine „Bibliotheca Rabbinica“, die er mit Benutzung der Bücherschätze des Vaticans schreiben wollte oder auch geschrieben hat, ist wie sein astronomisches Werk durch Einspruch der römischen Inquisition unterdrückt worden. Desto mehr ist von den Leistungen eines andern überaus fruchtbaren Schriftstellers bekannt, von Chajjim David Asulai (1726) aus Jerusalem, der in Livorno lebte und starb. Er besaß große talmudische Kenntnisse, war ein eifriger Anhänger der Kabbalah, hatte aber auch Verständniß und Interesse für Geschichte und Bibliographie. Seine Arbeiten auf diesem Gebiet schließen das jüdische Mittelalter in würdigster Weise ab. Auf seinen großen

Reisen hatte er viele Bibliotheken besucht und mannigfache literarische Beziehungen angeknüpft, die ihn in den Stand setzten, ein Werk zu schaffen, durch das er alle seine Vorgänger und Lehrmeister weit überholen sollte. Es ist dies das „Schem Hagedolim“ (der Name der Großen), eine Zusammenstellung der durch eingehende Studien gewonnenen Resultate literarischer Forschungen. Mehr als dreißig Jahre arbeitete Asulai noch an diesem Werk und dessen Nachträgen, das erst später wissenschaftlich geordnet wurde. In dieser neuen Ausgabe umfaßt die Arbeit mehr als 1300 Artikel über jüdische Schriftsteller seit der Periode der Geonim und mehr als 2200 Artikel über hebräische Werke aus allen Perioden der jüdischen Literatur. Seine Nachrichten über die älteren Schriftsteller sind durchaus zuverlässig; seine Mittheilungen über wichtige Druckwerke sind oft die einzige Quelle für die Kenntniß derselben. Es fehlte ihm nur der klar übersehende, wissenschaftliche Geist, um diese Massen in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Asulai war auch sonst ein fruchtbarer Schriftsteller. Das Verzeichniß seiner eigenen Werke — 71 an der Zahl — bildet eine kleine Bibliothek; sie erstrecken sich über alle Richtungen der jüdischen Wissenschaft seiner Zeit, aber keines derselben hat auch nur entfernt die Bedeutung seines großen bibliographischen Sammelwerks.

Auch sonst zeigen sich in der Epoche noch mannigfache Spuren allgemein wissenschaftlicher Richtung. Eine Anzahl von Polyhistoren in Deutschland, Italien und selbst in Polen umfaßt verschiedene Wissenskreise, aber der jüdischen Literatur selbst kommt hiervon wenig oder garnichts zu Gute. Insbesondere sind es Astronomie, Mathematik und Philosophie, die, wie früher, die meiste Anziehungskraft ausüben. Außer den schon genannten Isserles, Jase, Gans, Heller treten in Deutschland und Polen noch auf Man oach H e n d e l, der neben zahlreichen philosophischen Commentaren über die Schriften Bachja's, Maimuni's, und einem das einfache Sachverständniß erschließenden Pentateuch-Commentar auch verschiedene astronomische Werke und Noten zu älteren Werken, wie zu dem von Salomo b. Abigdor übersezten „Liber de sphaera“ von Sacrobosco und zu Peurbach's „Theorica“ verfaßte; Pinchas Elija b. Meir aus Wilna, der in seinem „Sefer Habe-

rith“ (Buch des Bundes) eine förmliche Encyclopädie der Wissenschaften gegeben, deren wichtigste Bestandtheile fast sämmtlich aus fremden Lehrbüchern aufgenommen sind, die aber ein interessantes Bild giebt von dem Umkreis des Wissens unter den Juden Polens in Naturlehre, Naturgeschichte, Chemie, Anatomie, Geographie und Philosophie; Naphthali Hirsch Goslar aus Halberstadt, der erst im fünfzigsten Lebensjahr aus Maimuni's „Moreh“ die Philosophie kennen lernte und sodann gegen unjüdische Philosopheme, vor Allem gegen die prima materia, ankämpfte, und manche Andere, die in gleicher Weise sich die philosophischen Ideen der Zeit anzueignen suchten, um sie dann von ihrem Standpunkt aus zu bekämpfen oder auch zu widerlegen, Nathan b. Josef in Hamburg, der die astronomischen Werke Maimuni's und Abraham b. Chijja's erläuterte; Raphael Levi in Hannover, ein Schüler von Leibnitz, der hauptsächlich der Astronomie huldigte und logarithmische wie chronologische Tabellen und ein Werk über Astronomie und Kalenderkunde ausarbeitete; Meier Neumark, der sogar aus dem Deutschen eine ausführliche Kosmographie und eine mathematische Geographie übersetzte, die er dem Bibliophilen David Oppenheimer zueignete.

An bedeutenden Ärzten fehlt es natürlich am Allerwenigsten. Einzelne von ihnen haben schon an deutschen Universitäten promovirt, Andere sind nach wie vor Leibärzte hoher Herren; Einige betreiben schon die medizinische Wissenschaft um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf die jüdische Literatur. Aus ihren Werken ist ihre Abstammung nicht mehr zu erkennen und um dieser Thatsache willen sind sie aus diesem Kreise auszuscheiden. Die Meisten aber bleiben den alten Vorbildern treu und verbinden mit ihrer Fachwissenschaft philosophische, astronomische und andere Studien, die in einer oder der andern Weise immer in das Gebiet der Literatur ihres Stammes einmünden.

Der bekannteste von ihnen ist Tobias b. Mose Cohen (1652—1729) aus Metz, der erste Jude, der an einer deutschen Universität studirte, und zwar — erst auf ausdrücklichen Befehl des großen Kurfürsten, der die aus Oesterreich vertriebenen Juden 1671 in sein Land aufnahm — in Frankfurt a. D. Er

vollendete seine Studien in Padua und ging dann nach Constantinopel, wo sich türkische Großveziere und tartarische Chans seiner Kunst bedienten. Sein Hauptwerk „Ma'ase Tobijah“ ist medizinisch-philosophischen Inhalts und trägt einen encyclopädischen Charakter. Er kämpft gegen die judenfeindlichen Professoren zu Frankfurt a. D. mit großer Sachkenntniß an, schont aber auch seiner der Rabbalah und dem blinden Wunderglauben ergebene Glaubensgenossen nicht. Seine medizinischen Kenntnisse und Erfahrungen scheinen nicht unbedeutend gewesen zu sein. Er beschreibt zuerst den Weichselzopf (*plica polonica*) aus eigener Anschauung und verschiedene andere lokale Krankheitserscheinungen oder auch kürzlich entdeckte Heilpflanzen, das Fieber, die Frauen- und Kinderkrankheiten, die verschiedenen Heilmittel — in drei Sprachen — und noch manches Andere, was in diesen Bereich gehört. Trotzdem sträubt auch er sich noch — ebenso wie David Gans, David Nieto und andere jüdische Schriftsteller — gegen das Copernicanische System, gegen welches er entschiedene Einwendungen zu machen sucht. Sein Werk steht heute noch bei den Juden des Orients in großem Ansehen. Ein gelehrter jüdischer Arzt war auch Dr. Ascher Anselm Worms in Frankfurt a. M., der ein großes Werk „Sejag le-Thora“ (Baum um die Lehre) über die Geschichte und das Wesen der Masora, die er übrigens für so alt wie die Bibel selbst hält, geschrieben, und außer mehreren kleinen Abhandlungen eine interessante Schrift über das bekannte Volkslied in der Osterhaggada „Ein Zicklein, ein Zicklein“, das übrigens in der Volkspoesie vieler Länder wiederkehrt, verfaßt hat, in der die Idee der Vergeltung richtig als der dem Lied zu Grunde liegende Gedanke erkannt wird.

Die geringste Beachtung finden während dieser ganzen Zeit Bibelstudium und hebräische Grammatik. Nur zwei jüdische Gelehrte werden überhaupt genannt, die sich mit letzterer Wissenschaft ernstlich beschäftigen: Juda Löb Neumark, der eine hebräische Grammatik mit einer einleitenden historischen Uebersicht, „Schoresch Jehuda“ (die Wurzel Juda's), verfaßte, und der ungleich bedeutendere Salomo Hanau (1687—1746). Hanau war ein kritischer Kopf, der das Studium der hebräischen Grammatik wissen-

schaftlich erfaßte und in seinem „Binjan Schelomoh“ (der Bau Salomo's) demgemäß darzustellen versuchte. Seine kühne und rücksichtslose Weise rief viele Gegenschriften hervor, die aber nicht auf gleicher Höhe standen. Auch seine Abhandlung über die Accente und sein grammatischer Commentar zum Gebetbuch fanden vielen Widerspruch, der ihn wieder zu scharfen Entgegnungen veranlaßte. In jedem Falle war Salomo Hanau seit Elia Levita der bedeutendste jüdische Grammatiker, obwohl auch von ihm eine wesentliche Erneuerung dieser Wissenschaft nicht ausgegangen ist. Die ganze Richtung der Zeit wirkte ja dem Studium der Grammatik entgegen, das man im günstigsten Falle als unnütze Spielerei, wo nicht als lästerliche und von der Gläubigkeit abführende Beschäftigung anzusehen geneigt war.

Ja, Bibelstudium und Grammatik wurden selbst vom Jugendunterricht ausgeschlossen, dem in dieser Epoche jede Form und Richtung fehlte. Der Talmudunterricht in der hergebrachten pilpulistischen Manier verdrängte alles andere Wissen. Zwar erhoben einsichtigen Rabbiner wiederholt ihre Stimme gegen die Vernachlässigung der Bibel und der Grammatik; aber ihre Stimme verhallte wie die des Predigers in der Wüste. Fehlte es ja doch an jeder Unterrichtsordnung und an einem auch nur halbwegs brauchbaren Lehrbuch der Glaubens- und Sittenlehre des Judenthums für den Jugendunterricht. Einen einzigen Versuch nach dieser Richtung hin hat Abraham Jagel aus Monselico bei Padua in seinem Buche „Lekach tob“ (die gute Lehre) gemacht, das einen Katechismus der jüdischen Pflichtenlehre darstellt. Aber auch dieses Buch blieb ohne jeden Einfluß und weckte keine Nachahmung.

Besser war natürlich für den Unterricht der Talmudjünger an den zahlreichen Jeschiboth gesorgt, die zahlreiche Compendien, Glossen, Indices und Wörterbücher in das Reich der religionswissenschaftlichen Studien einführten. Das ausführlichste dieser talmudischen Realwörterbücher hat Isak Lamporonti (1679—1756) aus Ferrara in seinem „Pachad Jizchak“ (die Furcht Isak's) angefertigt. In der Handschrift dieses seines Lebenswerks hatte jeder Buchstabe des Alphabets einen besondern Band; in der zweiten Recension hatte er das Werk auf zwölf Bände zusammengedrängt,

von denen in langen Pausen bis zum Jahre 1813 sechs Bände und in neuerer Zeit abermals einige Bände erschienen sind. Das Werk zeichnet sich aber mehr durch den außerordentlichen Sammelleiß und die merkwürdige Belesenheit des Verfassers, als durch systematische Anordnung und wissenschaftliche Behandlung der Materie aus. Vorher hatte schon Simon Peiser aus Lissa ein brauchbares Onomasticon zur Bibel und der Mishna unter dem Titel: „Nachlat Schimeoni“ (das Erbe Simon's) zusammengestellt.

Die erhöhte literarische Schaffenskraft wurde in dieser Epoche allgemein sich ausbreitenden Talmudstudiums natürlich durch zahlreiche Druckereien in allen Ländern gefördert, unter denen die zu Frankfurt a. M. obenanstanden. Daneben wurden auch in den Nachbarstädten Hanau, Offenbach, Rödelheim, sowie in anderen Städten Deutschlands, Oesterreichs und Polens ansehnliche Druckereien errichtet, aus denen die schönsten Talmudausgaben und zahlreiche Responzen-Sammlungen, Commentare, Glossen, Novellen zum Talmud, den Midraschim und zu den Ritualcodices hervorgingen. Solche Druckerwerkstätten befanden sich zu Dyhernfurth, zu Sulzbach, Wilmersdorf, Fürth, Dessau, Breslau, Krakau, Wilna, Grodno, Lemberg und vor Allem in Amsterdam. Die Zahlen, die über den Bücherverkauf — nur an die österreichischen Juden — um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts angegeben werden, sind das sprechendste Zeugniß für den erhöhten literarischen Bedarf sowohl, als auch für die nicht geringe Leistungsfähigkeit der Schriftsteller wie der Drucker. Nach authentischen Berichten wurden damals alljährlich allein von den Juden Oesterreichs Talmude für 40,000 Gulden, Werke, die in dies Studium einleiteten, für 56,000 Gulden, Religionsbücher für 60,000 Gulden, Andachts- und Gebetbücher für 70,000 Gulden, Bibeln für 40,000 Gulden, exegetische Werke für 18,000 Gulden gekauft. Und in einem Zeitraum von 250 Jahren steter Verfolgungen wurden von den drei bis vier Millionen Mitgliedern verarmter, zersplitterter und bedrängter Judengemeinden mehr als 6000 verschiedene Druckwerke hergestellt und verbreitet.

Solche Zahlen reden eine deutlichere Sprache, als die ausführlichsten literarhistorischen Nachweise. Sie sind charakteristisch

sowohl für das allgemein rege geistige Leben der Juden in jener Epoche, als auch für die Richtung, die dasselbe eingeschlagen, und die so lange die einzig maßgebende geblieben, bis der Lufthauch der neuen Zeit auch über die Mauern des Ghetto drang und dort neues Leben und neue geistige Bestrebungen weckte.

Die jüdisch-deutsche Literatur.

In dem Geistesleben eines jeden Volkes begegnen wir neben den großen und für die Bedeutung seines Schriftthums maßgebenden Richtungen und Bewegungen fast in jeder Periode einer literarischen Unterströmung, die hinter jenen einherzieht, von den zeitgenössischen Großen ungekannt und unbeachtet, die aber in ihrem Verlauf nicht minder charakteristisch ist für die genaue Kenntniß von dem Geistesleben des Volkes, aus dessen Bedürfniß sie hervorgegangen, dessen Wille sie trägt und in dessen Leben sie einmündet. Gerade aus einem solchen, von den kritischen Factoren nicht controllirten Schriftthum ist des Volkes ureigener Geist zu erkennen, auf den sich dasselbe stützt. Diese sogenannte Volksliteratur verdient deshalb wohl ihre Beachtung neben den großen Hauptrichtungen des Schaffens, die den Werthmesser für die Stellung eines Volkes innerhalb der Weltliteratur abgeben. Spiegelt sich denn die Sonne nicht auch in dem winzigen Thautropfen, der einsam auf einer Blume sitzt, und sendet sie nicht auch ihr Bild in die flüchtig verrinnende Welle des Stromes, der sie alle, die großen wie die kleinen Zuflüsse, brüderlich aufnimmt und vereint dem Weltmeer zuführt?

Auch in der Literatur des jüdischen Stammes kann man eine solche volksthümliche Unterströmung auffinden, die von Alters her als freundliche Haggada neben der strengen Halacha einherzog. Auch sie ist aus einem tiefen Bedürfniß hervorgegangen, aus dem Bedürfniß der Phantasie gegenüber den einseitig geltend gemachten Rechten des Verstandes. Auch sie wandte sich nicht an die Großen und Mächtigen, sondern an die Kleinen und Armen im Geiste, an

die Frauen und Kinder zuvörderst. Auch sie ging neben den großen Bewegungen unbeachtet einher. Aber auch sie hat den Geist des Volkes gelabt und genährt, in der Trübsal erheitert, in den Tagen der Noth getröstet und so ihren Zweck reichlich erfüllt. Es ist die jüdisch-deutsche Literatur.

Aber — um das Bild des Stromes festzuhalten — wie gar oft ein Fluß, der hier segensreich das Land bewässert und Wachsthum und Gedeihen auf Feld und Flur verbreitet, dort über seine Ufer hinaustritt, Gefahr und Verderben bringend, um dann an anderer Stelle ganz zu versanden, so hat auch diese in ihren Anfängen fruchtbare Strömung in ihrem spätern Verlauf trübe Fluthen gewälzt und ihre letzten Spuren tragen nur noch Sand und Gerölle in die entlegenen Länder des Ostens.

In frühe Tage des Mittelalters verliert sich der Ursprung dieser literarischen Strömung. Schon in den Glossen und Gutachten des elften, zwölften und dreizehnten Jahrhunderts begegnet man deutschen Worten und Sprüchwörtern. Zwar steht der „Spürhant“ in dem kabbalistischen Werk des berühmten Eleasar b. Jehuda aus Worms noch vereinzelt da; desto mehr deutsche Glossen finden sich aber schon früher bei Raschi, später bei Elieser b. Nathan und anderen Zeitgenossen, bei Süßkind Timberg, dessen Deutsch nicht schlechter war als das der anderen Minnesänger. Wohl aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts stammten auch die zahlreichen deutschen Glossen eines Schülers des berühmten französischen Lehrers Mose Hadarschan zu den biblischen Erklärungen eines nordfranzösischen Eregeten aus der Schule Raschi's, „die die reinsten mittelhochdeutschen Wortformen treu wiedergeben.“ Das vierzehnte Jahrhundert hat schon manche Spuren einer keimenden Bewegung auf dem Gebiet der Volksliteratur aufzuweisen. Die bereits erwähnte „Geschichte des Königs David,“ welche bekanntlich einer Frau Litte aus Regensburg zugeschrieben wird und die in der Nibelungenstrophe das Leben des Heldenfürsten besingt, hat sicher ein hohes Alter. Ja, nach einigen Bibliographen soll sogar eine Dichterin jüdischer Abkunft, Rahel Ackermann, in reinem Schriftdeutsch damals schon ein Gedicht „das Geheimniß des Hofes“ verfaßt haben, wegen dessen sie aus ihrer Heimat verbannt worden.

Aber alle diese Ansätze und Reime führen, wie gesagt, auf deutschen Ursprung zurück. Die ersten sicheren Spuren des sogenannten Judendeutsch und einer daran sich schließenden Literatur gehören dem Anfang des sechszehnten Jahrhunderts an.

Erst in neuerer Zeit hat man begonnen, diesem jüdisch-deutschen Jargon eine größere wissenschaftliche Beachtung zu schenken. Aber man ist dabei zu der Entdeckung gekommen, daß es deutsches Eigenthum, deutsches Sprachgut sei, das man hier so lange hat unbenutzt verwildern lassen. Eine nähere Untersuchung dieses eigenartigen Sprachgefüges hat in demselben ein Gemisch von deutschen und hebräischen Wörtern erkannt, dessen einziges Gesetz die Willkür gewesen zu sein scheint. Von Bedürfniß und Zwang getrieben, ist diese Zusammenschiebung entstanden; sie liefert trotz aller Verwilderung den untrüglichen Beweis, daß der Jude, wie auch der Haß ihn verfolgt, doch das Land, in dem seine Ahnen seit Jahrhunderten lebten, als sein Vaterland ansieht und mit dessen Leben, Sprache, Sitte und Eigenart verschmilzt. Es ist eine der merkwürdigsten Thatsachen für die Assimilationsfähigkeit dieses Stammes, daß selbst innerhalb der eng gesteckten Grenzen seiner bürgerlichen Existenz im Mittelalter deutsche Sprache, deutsche Sage und Sitte haben Eingang und Platz finden können! Die Eigenthümlichkeit des Judendeutsch besteht also darin, daß hebräische und aramäische Wörter oder Wortwurzeln mit deutschen Wörtern oder Flexionsformen dadurch verbunden werden, daß das hebräische Wort eine deutsche Endung erhält und in dieser Weise deutsch flectirt wird. Wenn man aber von Flexion spricht, so darf man doch nicht an bestimmte grammatische Formen denken, die in dieser Mischsprache vielmehr nachlässig durcheinandergeworfen sind. Die Construction, Verbindung, Betonung und Anwendung, wohl auch die Abkürzung und Aenderung deutscher Wörter hat dann dieses eigenthümliche Gefüge geschaffen, auf dessen Grunde aber werthvolles althochdeutsches und mittelhochdeutsches Sprachgut noch ruht, das aus dem deutschen Sprachgebrauch verschwunden und nur zum Theil noch in alten Schriftwerken zu finden ist. Besondere deutsche Dialekte sind nur schwer herauszuerkennen; indeß hat man doch als die Hauptbestandtheile des Judendeutsch die schwäbischen und fränki-

sehen Dialekte angenommen. Die in Lothringen besonders zahlreich lebenden Juden sind nach der Vertreibung der Juden aus Frankreich meist nach Süddeutschland gewandert und haben dort diese Sprachmischung theils hervorgerufen, theils gefördert. So ist das Judenteutsch ein werthvolles Hilfsmittel zur Erklärung der deutschen Sprache, ebenso wie zur Kenntniß der Cultur- und Sittengeschichte des Mittelalters geworden.

Mit den Zügen und Wanderungen der deutschen Juden ist natürlich auch das Judenteutsch nach dem slavischen Osten gelangt und hat dort vielfach besonders polnische Wortwurzeln mit aufgenommen, wie es andererseits im Elsaß und Frankreich französische, in den Niederlanden holländische, in Böhmen und Mähren böhmische Sprachbestandtheile seinem bunten Wortschatz einerleibt hat. Als dann auch die Juden aus Polen wanderten, zog das Judenteutsch mit ihnen in alle Weiten und drang selbst in die neue Welt, dort wieder englische Wortformen in sich aufnehmend. Man kann wohl sagen, daß diese Sprache fast in jedem Lande eine andere, eigenthümliche Färbung erhalten hat. Der Grundton bleibt aber immer deutsch und besteht aus vier Hauptelementen, nämlich zuvörderst aus dem Hebräischen, das für alle dem Kreis des religiösen Lebens entnommenen Begriffe und Ausdrücke angewendet wurde, sodann aus wunderlichen Verbindungen des Hebräischen mit dem Deutschen durch Zufügung des Hilfswortes „sein“ zu dem hebr. Participium, durch deutsche Flexion hebräischer Wörter, durch willkürliche Zusammensetzungen und durch Abbrüviaturen, die dann als Wörter gelten, ferner aus der Anwendung von ungebräuchlichem und fehlerhaftem Deutsch, und schließlich aus der Zufügung fremdsprachlicher Worte oder einer derartigen Aussprache.

So bildet der seltsame Sprachbau des Judenteutsch, besonders in seinem Vocalismus und Diphthongismus, welcher weniger eine jüdische Eigenthümlichkeit ist, als vielmehr das volle Gepräge des Althochdeutschen an sich trägt, den sichersten Beweis, „wie tief das Judenthum sogleich bei seinem ersten Erscheinen auf deutschem Boden in Wesen und Sprache des deutschen Volkes eingedrungen ist und wie die wunderbare, innere Fähigkeit und wiederum die ebenso wunderbare Fähigkeit des Judenthums das auf deutschem

Boden Erworbene beständig treu und zäh festgehalten hat, so daß man das in der Verkehrsprache des deutschen Volkes längst aufgegebene und vergessene Althochdeutsch und Niederhochdeutsch mit überraschender Kundgebung im Jüdischdeutschen aufbewahrt findet. Auf der andern Seite ist die jüdisch-deutsche Sprache wieder mit äußerster Gefügigkeit der deutschen historischen Sprachwandelung gefolgt, so daß man ebensoviel Mittelhochdeutsches wie Neuhochdeutsches im Judenteutsch deponirt findet und somit das Judenteutsch eine große Zuverlässigkeit in Bewahrung der deutschen Sprachwandelungen aller Phasen besitzt, welche sehr überrascht und für die deutsche Sprachforschung von Wichtigkeit ist.“

Es verdient bemerkt zu werden, daß nur noch in einem einzigen Lande eine ähnliche Erscheinung wiederkehrt, und zwar in Spanien. Auch von der pyrenäischen Halbinsel trugen die Exulanten ihren Jargon — aus Spanisch und Portugiesisch gemischt — nach den Niederlanden, nach England und Südfrankreich, hauptsächlich aber nach der Türkei. Dieser sog. spagniolische Dialekt — auch Ladino genannt — ist in der Türkei und den angrenzenden Ländern heimisch geblieben. Auch er hat eine reichhaltige Volksliteratur aufzuweisen und noch sind in Rechtsgutachten, Protokollen, Scheidebriefen und andere Gemeindefchriften, sowie in Erbauungswerken und selbst in Volksliedern und Sagen zahlreiche Dokumente dieser Volkssprache erhalten, die der wissenschaftlichen Forschung sicher wichtige Ausbeute versprechen. Leider hat dieselbe bis jetzt weder nach der sprachlichen, noch auch nach der literarischen Seite hin dieses Gebiet auch nur betreten.

Wenn also die Juden in Spanien und Deutschland die Landessprache für ihren besondern Verkehr umbildeten und auch noch in der Verbannung Jahrhundertlang beibehielten, so muß man annehmen, daß sie mit der Kultur dieser beiden Länder inniger vertraut waren und daß sie dort dem geistigen Leben nicht so fernstanden, als man gemeinhin glauben möchte. Von Spanien ist dies zur Genüge bekannt; aber auch in Deutschland weisen die Wege der jüdisch-deutschen Literatur auf eine nähere Beziehung und starke Beeinflussung durch die deutsche Literatur jener Periode hin.

Es ist nach all' dem Vergangenen begreiflich, daß diese Lite-

ratur keine durchaus originelle sein konnte. Sie mußte aus fremden Quellen schöpfen oder gar fremdes Gut adoptiren. Auch ihr religiös-ethischer Theil stützt sich vorwiegend auf neuhebräische Quellen, so daß höchstens der der polemischen Tendenz dieser Volksliteratur entsprechende Theil Anspruch auf Originalität machen kann. Wenn die Großen in Israel, die Rabbiner und Gelehrten, dieser Literatur im Ganzen fernstanden und sie höchstens durch ein empfehlendes Vorwort, Haskamah, dem Gebrauch der ungebildeten Männer, der Frauen und Kinder anheimstellten, so mußte natürlich die Löwenarbeit dieser Volksliteratur denen anheimfallen, die die Bedürfnisse dieser Classen am Besten kannten und am Ehesten befriedigen konnten: den Lehrern, Vorbetern, Talmudjüngern und Männern von bescheidenem Wissen. Natürlich trägt die jüdisch-deutsche Literatur vorwiegend einen elegischen Charakter; sie ist ein Kind der Leiden und Drangsale. Aber auch die Hoffnung auf Erlösung, die ja den Grundton der hebräischen Literatur bildet, kommt in ihr zu freudigem Ausdruck, und selbst der Humor ist ihr nicht ganz ferngeblieben. Einen ästhetischen Werthmesser darf man freilich an die wenigsten dieser Schöpfungen anlegen; es ist meist literarischer Wildwuchs, der nicht auf fruchtbarem Boden hervorgesproßt, den keine Sonne beschieden, den keine liebende Hand gepflegt hat. Die Geschmacklosigkeit ist in der zweiten Hälfte dieser Literaturepoche sogar vorherrschend. Und ihre ganze Bedeutung ist natürlich nur noch eine historische, indem sie uns dem Volksgeist jener Jahrhunderte näherbringt und das Verständniß der Cultur- und Sittengeschichte erleichtert.

Den Stoffen nach enthält die jüdisch-deutsche Literatur — soweit sich dieselbe jetzt schon literarhistorisch übersehen läßt — zunächst natürlich deutsche Versionen aus Bibel und Gebetbuch, Glossare und Grammatiken, haggadische Erbauungsbücher und Paraphrasen, religiös-ethische Werke und Compendien über das Ritualgesetz, dann aber auch jüdische und allgemeine Geschichten, polemische Schriften, Romane, Gedichte, Possen und Schwänke, Geschäftsbücher und Schriften für den Unterricht der Jugend im allgemeinen Wissen.

Entspräche einem so reichen Inhalt auch nur halbwegs der Werth dieses Schriftthums, so wäre eine solche Unterströmung wahr-

scheinlich mächtiger als die Hauptrichtung der jüdischen Literatur dieser Periode geworden, in der ja das Wehen des Volksgeistes nur selten zu verspüren und die vorwiegend eine Literatur der Gelehrten ist. Aber auch in ihrer Armseligkeit ist diese literarische Bewegung immer noch ungemein charakteristisch für die Zeit, in der sie entstanden, für die Quellen, aus denen sie geschöpft, und nicht zuletzt für die Kreise, welchen sie geistigen Nahrungsstoff zugeführt hat. Weisen die ersten sicheren Spuren einer jüdisch-deutschen Literatur, wie bereits erwähnt, in das erste Viertel des sechszehnten Jahrhunderts und bilden ihre Anfänge naturgemäß zuuächst deutsche Versionen des altheiligen Bibelbuchs, so wird man wohl schon hierbei an eine Einwirkung des deutschen Geisteslebens denken müssen, das damals in Martin Luther den Mann „mit dem heilig bewegten, liebflammenden, muskelstarken Herzen“ erstehen sah, der die deutsche Schriftsprache schuf und durch seine Bibelübersetzung einen so unermesslichen Einfluß auf die deutsche Literatur ausgeübt hat.

Luther's Verdeutschung der Bibel war bekanntlich nicht die erste. Vielfache Uebersetzungsversuche gingen ihr voran; aber keiner hatte sich noch an das ganze Werk gewagt. Erst seine Arbeit umfaßte das gesammte Bibelbuch; erst sie lehrte, was für Kunst und Kenntniß zum guten Uebersetzen gehört. „Das Dolmetschen ist nicht eines jeglichen Kunst“, sagte Luther; „es gehört dazu ein recht fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehret, erfahren, geübt Herz.“ Und mit all' diesen Eigenschaften müsse der Uebersetzer vor Allem die Liebe verbinden, die Liebe zu seinem Werk, zu seinem Volk, daß sein Wort „also dringe und klinge in das Herz durch alle Sinne.“ Darum dürfe er nicht allein die Buchstaben des Originals um Rath befragen, sondern die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt und diesen Allen müsse er auf das Maul sehen, wie sie reden, um danach zu übersetzen.

Ein so classisches Beispiel mußte natürlich überall begeisterte Aufnahme, eifrige Nachahmung finden. Luthers Pentateuchübersetzung erschien 1523; die gesammte Bibel 1534. In demselben Jahr erschien auch in Krafau ein jüdisch-deutsches Wörterbuch zur

Bibel „Sefer schel Rabbi Ansel“, über dessen Autor wenig Näheres bekannt ist, das eben nach dessen eigenem Geständniß sich an die Bibelconcordanz von Isak Nathan anlehnt und wie diese vorwiegend polemischen Zwecken dient. Die zur Erklärung gebrauchten Vocabeln sind dem reinsten Mittelhochdeutsch entlehnt. Die erste jüdisch-deutsche Pentateuchübersezung, die uns näher bekannt ist, stammt aus dem Jahre 1540; sie wurde zu Cremona gedruckt. Nach ihr hat vier Jahre später der bekannte Paulus Nemilius eine Uebersetzung des Pentateuchs und der fünf Megilloth zu Augsburg herausgegeben, um dadurch den Beweis zu liefern, „daß die Juden keineswegs, wie viele Christen meinen, auch jetzt noch hebräisch sprechen.“ Er erklärt es ausdrücklich, daß er eine Uebersetzung, die ihm vorgelegen „und die vor mehreren Jahren aus dem Hebräischen ins Deutsche gemacht worden, Wort für Wort abgedruckt“ habe. Ein Jahr vorher hatte gleichfalls zu Augsburg der Drucker Chajim Schwarz das ältere in der Nibelungenstrophe „im 8. Gesek“ (Ottava rima) gereimte „Samuelbuch“ und das „Buch der Könige“ in jüdisch-deutscher Uebersetzung herausgegeben. Mit diesem Buchdrucker stand Paulus Nemilius, wie nachgewiesen worden, in persönlicher Beziehung. Es liegt nahe, daß der Letztere in seiner Ausgabe — Ingolstadt 1562 — der „zway ersten Bücher der König . . . aus den hebräischen Buchstaben mit Fleiß in unser Hochdeutsch gebracht“, jene Uebersetzung der Bücher Samuelis, die schon nach ihren haggadischen Deutungen auf jüdischen Ursprung hinweist und die in neuerer Zeit Veranlassung zu einer erregten literarischen Controverse gegeben hat, aus der ursprünglichen Vorlage mit deutschen Lettern übertragen und nur in Ausdruck und Rhythmus corrigirt hat.

Zugleich mit der Augsburger erschien aber auch in Konstanz eine neue jüdisch-deutsche Uebersetzung des Pentateuchs, die ein getaufter Jude Michael Adam — Leo Juda — ein Freund und Schüler Zwinglis, bei Paul Fagius herausgab. Später hat man diese Uebersetzung fälschlich dem Grammatiker Elia Levita zugeschrieben, der im darauffolgenden Jahr seine berühmte Uebersetzung der Psalmen „in teutscher Sprach“ herausgab. Dieselbe wurde „in der großen stat Venedig“ von dem bekannten jüdischen

Buchdrucker Cornelius Adelfind edirt. An diese ersten Uebersetzungen reiheten sich nun in ununterbrochener Reihenfolge viele andere in Deutschland und der Schweiz, in Italien und Polen.

Vollständige Bibelübersetzungen hat aber erst das siebzehnte Jahrhundert hervorgebracht. Und zwar wiederum zwei zu gleicher Zeit, ein Beweis dafür, daß die Nachfrage und das Interesse ein gesteigertes waren und die buchhändlerische Concurrnz dasselbe eifrig zu befriedigen suchte. Die eine dieser Uebersetzungen ist von Jekuthiel Bliß (1676), die andere von Josel Wigenhausen (1677), beide zu Amsterdam erschienen. Der Drucker der erstern, Uri Phoebus, ließ sich von der Rabbinersynode in Polen einen Schutzbrief ertheilen, daß diese oder eine ähnliche Ausgabe in den nächsten zehn Jahren nicht nachgedruckt werden dürfte. Ein kundiger Rabbiner, Meïr Stern aus Frankfurt a. M., der Lehrer Knorr v. Rosenroths in der Kabbalah, war sein Corrector. Uri Phoebus hatte sein ganzes Vermögen in diese Edition gesteckt, deren Verdienst er selbst wohl am Höchsten ansah. Sogar von dem polnischen König Johann Sobieski wußte er ein Privilegium zu erlangen, das seine Uebersetzung auf zwanzig Jahre hinaus vor jeder Concurrnz schützte. Aber ehe noch der Druck vollendet war, erschien schon die Arbeit eines Rivalen, die Uebersetzung Josel Wigenhausens, die derselbe dem großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Preußen zum Dank für die den Juden bewiesene Huld gewidmet, bei der der Bibliograph Sabbataï Bassista Pathe gestanden und die Josef Athias in Amsterdam mit reichen Mitteln herausgegeben hatte. Auch dieser Buchdrucker wußte einen Schutzbrief der polnischen Rabbinersynode zu erlangen. Es entspann sich nun ein häßlicher Streit, dessen Einzelheiten nicht von Belang für die Literatur sind und eher in das Gebiet der Sittengeschichte gehören. Das kritische Urtheil wird beide Uebersetzungen gleichwerthig finden; beide stammen aus der zweiten Hälfte der jüdisch-deutschen Literaturperiode, in der der Geschmack verwildert, die Sprache verderbt, der Geist verknöchert war. Beide tragen den Stempel ihres Ursprungs auf der Stirn geschrieben; der letztern ist trotzdem die unverdiente Ehre zu Theil geworden, in der berühmten „Biblia pentapla“ neben der katholischen,

lutherischen, reformirten und holländischen als „jüdische Uebersetzung“ zu figuriren. Auch diesen folgten noch mehrere andere Uebersetzungen, so die von Menahem b. Salomo (1725) und Gieseler Sößmann, dessen Schwager, ferner eine anonyme aus dem Jahre 1755; aber fast jede derselben bezeichnet eine tiefere Stufe sprachlichen und geistigen Rückschritts.

Der Unterschied der letzterwähnten von den älteren Versionen besteht natürlich vor Allem darin, daß eine geringere grammatische Correctheit und eine größere Sprachmischung vorwaltet. Zur Vergleichung hat man treffend einen biblischen Satz herangezogen, der das Verhältniß der drei ersten Bibelübersetzungen genau charakterisirt. Es ist der Satz in Gen. 25. 34. „Und Esau verachtete die Erstgeburt“ (hebr.: „Wajiwaz Esob eth Habekorah“). Die älteste bekannte, also die Cremoneser Uebersetzung giebt diesen Satz (in dem die lateinisch geschriebenen Wörter natürlich die dort hebräisch geschriebenen ersetzen müssen) also wieder: „Es verschmehet Esau seine erstigkeit“; Bliß übersetzt: „Also verachtet Esau sein erstgeburt“; der Sezer Witzgenhausen aber verdolmetscht den Satz: „An Esau verschmehet die Bechorah.“ Als sich dann später der Spott jener Uebersetzungsweise, die nichtsdestoweniger etwas Gemüthliches an sich hat, bemächtigte, wurde gerade dieser Satz aufgegriffen, um die polnische Lehrmethode dadurch zu charakterisiren, die ihn gemäß der üblichen Aussprache etwa folgendermaßen übersetzte: „An' es hat mebasse gewesen Esau die Bechoire“.

Einen höhern Werth als diese abgeschmackten Uebersetzungen, in denen die deutsche Sprache nur noch ein Lallen ist, haben vielleicht die Versionen, Umschreibungen und poetischen Bearbeitungen der Bibel, deren Muster das erwähnte „Samuelbuch“ für die Folgezeit bleibt. Es ist merkwürdig, daß auch die wichtigsten jener Schriften aus fremden Ländern stammen, wie denn überhaupt die meisten dieser Werke in der ersten Hälfte der jüdisch-deutschen Literaturperiode merkwürdiger Weise außerhalb Deutschlands oder höchstens an den deutschen Grenzen geschrieben und herausgegeben wurden. Es waren eben deutsche Juden, Exulanten, die die Sprache der Heimat pflegten und durch sie mit dem verlorenen Vaterland in Contact zu bleiben suchten.

Diese Werke waren in erster Reihe haggadische Ausdeutungen des Schriftworts. Zwar hatte schon in den ältesten Bibelcommentaren die erklärende Haggada ihren Platz gefunden, allein in diesen vorzugsweise für das weibliche Geschlecht berechneten Werken hatte sie die Oberhand und drängte sogar die Uebersetzung in den Hintergrund. Ihr Leitstern war Raschi, dem sie unbedingte Heerfolge leisteten und dessen Commentar sie öft wörtlich excerptirten; der Schatzkammer der Midraschim, der talmudischen Haggada und der spätern Sagenliteratur entnahmen sie den so zu sagen belletristischen Theil für ihr Werk, durch den sie dasselbe anziehend und interessant zu machen sich bestrebten. Von diesem Geiste war die Schöpfung eines jüdisch-deutschen Schriftstellers Jehuda b. Mose Naphthali — auch Löb Brzesc genannt — der die Pentateuch-übersetzung Michael Adam's revidirte und mit kurzen Sacherklärungen — meist Raschi entlehnt — verbräunte. Auch dies Werk erschien zu Cremona im Jahre 1560. Die haggadischen Zuthaten aus dem Midrasch lieferte etwa dreißig Jahre später zu diesem Werk Isak b. Simson Hakohen aus Prag. Und in dieser Gestalt wurde es die Grundlage des sogenannten „Teutsch Chummesch“, das heißt, des deutschen Pentateuchs von wahrhaft volksthümlicher Bedeutung, in zahlreichen Ausgaben nachgedruckt und überall da verbreitet, wo das Judentum eine Heimstätte gefunden hatte. Aber auch dieses Werk rief alsbald ein ähnliches concurrirendes Unternehmen hervor. „Ze'ena u-Re'ena“ (Kommt und schaut!) lautete der Titel, oder eigentlich das Motto dieses zweiten Werks, das vielleicht das populairste Buch der neuern jüdischen Literatur geworden und in hundert Jahren 26 Auflagen erlebt hat. Sein Verfasser Jakob b. Isak aus Janow in Polen, gab eine gemüthlich ansprechende Paraphrase der biblischen Erzählungen in volksthümlichem Ton mit kurzen und populairten Erklärungen aus haggadischen und rabbinischen Werken. So wurde sein Buch — „Zenne Renne“ genannt — ein echtes und rechtes Volksbuch, das noch bis in die ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts in keinem altjüdischen Hause fehlte und das die beliebteste Frauenlectüre für den Sabbat und die Festtage bildete. Aus den vergilbten Blättern dieses alten Buches

erzählte die greise Großmutter den laufenden Enkeln von den Schicksalen und Leiden ihres Volkes, jene wundersamen und merkwürdigen Geschichten der Bibel, die in den Herzen der Jugend einen mächtigen Widerhall fanden und auch den Männern noch Trost und Muth auf ihre rauhe Lebensbahn mitgaben. Nicht ohne Sinn nannte man das Jüdisch-deutsch „Weiberdeutsch“, da es in erster Reihe sich an die Frauenwelt richtete („zu Ehren Weiber und Maiden“) und dieser Zucht und Sitte, Bescheidenheit und Frömmigkeit predigte.

Die Volksbibel Jakob b. Isak's erschien wahrscheinlich bald nach dem „Teutsch Chummesch“, die erste Ausgabe, wie es heißt, schon im Jahre 1590 zu Basel. Doch ist nur noch die zweite oder dritte vorhanden, die gleichfalls zu Basel 1622 gedruckt wurde. Eine ähnliche Arbeit desselben Autors über die Propheten und Haggio-graphen „Hamaggid“ (der Verkünder) und eine Sammlung jüdisch-deutscher Derascha's erlangten jedoch nicht mehr die Popularität seines Hauptwerks, das natürlich später noch mit mannigfachen Zuthaten versehen und bunt ausgeschmückt wurde. Beide Werke konnte man mit Fug und Recht einen jüdisch-deutschen Midrasch nennen, in dem alle Deutungen und Aussprüche, Sentenzen und Legenden, Sagen und Erzählungen der Haggada gesammelt und für den besondern Zweck bearbeitet wurden. Der Erfolg, den sie beide in den Kreisen, für die sie in erster Reihe bestimmt waren, erreichten, ermuthigte natürlich zu zahllosen mehr oder minder geschickten Nachahmungen, bei denen außer der Haggada und Raschi auch noch das Targum und selbst die späteren rabbinischen Commentare — so z. B. die moralischen Nutzenwendungen von Levi b. Gerson, die kabbalistischen Zahlenspielereien von Bachja b. Ascher u. A. — herangezogen wurden.

Eine neue Art der Uebersetzung war dann die einfach glossatorische, die schon jener R. Ansel oder Ascher angebahnt und die Mose Sertels (oder auch Schertels, 1609) in zwei Werken: „Beer Moscheh“ (der Mosesbrunnen) und „Lekach tob“ zum Pentateuch und den Propheten weiter ausführte. Sie bestand einfach darin, daß die hebräischen Wörter nicht alphabetarisch, sondern nach der Reihenfolge der Bibelstellen übersetzt wurden.

Daneben finden sich aber auch Erklärungen schwieriger Wörter und Phrasen und selbst Auszüge aus Raschi und Kimchi. Ein ähnliches Werk hatte schon ein Jahrzehnt vorher oder noch früher Naptchali Altschul aus Prag versucht; doch scheint es nicht so durchgedrungen zu sein, wie das Glossar von Sertels, dem später noch wiederholt die Ehre zu Theil wurde, nachgedruckt und als Plagiat verbreitet zu werden. Selbst die Apokryphen und das Neue Testament wurden im siebzehnten Jahrhundert übersetzt und glossirt; die ersteren von Juden, die letzteren von Missionären, die den Kindern Israels — nach theologischer — Bezeichnung das Wort Gottes „im Lumpenrock des Kauderwälsch ihrer Schacherer“ darboten. Ja, die Uebersetzung der Apokryphen von Chajjim b. Nathan, der auch einen Auszug der historischen Bücher gab, benutzt die Luther'sche Bibelübersetzung im ersten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts.

Den Glossatorien folgten die poetischen Bearbeitungen. Es ist interessant, zu beobachten, wie auch in der jüdisch-deutschen Literatur die Arbeit der Bibelübersetzung genau denselben Weg einschlägt, wie in der deutschen vor Luther. Den Historienbibeln folgten auch hier zunächst die Glossenbibeln und schließlich die Reimbibeln. Und wenn man gerecht sein will, so muß man sagen, daß die poetische Umschreibung des „Samuelbuchs“ — sieht man von der gebildeten Form und Sprache ab — an dichterischem Werth wenig hinter der berühmten „Weltchronik“ des Rudolph von Ems zurücksteht, der sein Werk auch nur bis zu Salomo geführt hat. Elia Levita's Psalmenübersetzung ist zwar nicht gereimt; sie verwirft aber keineswegs die Schönheiten des Urbilds. Eine Strophe aus dem berühmten Psalm 104 mögen dies beweisen:

1. Lob mein leib got; got mein got du host geachpert ser, lob un' schonheit du host an geklaidet.
2. Er unwiklet das licht as ein klaid, er hot ausgestreckt die himel as ein kaurtein (Umhang).
3. Der da hot gebelkt in wasser seine bünen (Decken), das meint die himel, der da hot geton die diken wolken sein reitung, der da get auf vetichen des wind.
4. Er beschafft seine engel eitel wind, seine diner feuer das da flakert.
5. Er hot gegrunt vestigt die erd auf ir beratung das sie nit gleitet imer un' ewig.

Die erste gereimte Psalmenübersetzung scheint aber erst vierzig Jahre später entstanden zu sein. Und zwar war es wiederum eine Frau, die sie herausgegeben hat, Rosel Fischels in Krakau (1586). Sie hat den Psalter „wol verteitscht in teutscher sprach gar schön un' bescheidlich un' gar kurzweilig drin zu leien vor weiber un' vor maidlich.“ Wie es scheint, diente ihr eine profaische Psalmenübersetzung von Mose Stendal zur Vorlage, die sie in Hannover gefunden zu haben vorgiebt. Auch sie erklärt vormeg, daß sie Reim und Melodie (Nigun) des „Samuelbuchs“ festzuhalten getrachtet habe. Die Uebersetzung der ersten Psalmverse beginnt folgendermaßen:

1. Wol dem man der nit in der Reschoim (Frevler) rat get, un' in weg der sündler nit er stet, in geseß der speter nit er sitzt, neiert auf recht der Thora gibt er sein sin un' wiz.
2. Die recht der Thora heßt er in großer acht, da inen lernt er tag un' nacht, der selbig wert sein as ein baum der vun wasser nit stet weit, welcher sein opß gibt in seiner zeit.
3. Sein blat werd nit vor valben oder werden truken, Alles was er tut wert im got beglifen, aber die Reschoim man sie so nit fint, sie wern sein wie ein spreuer den da vor wet der wint.

Zu höherem poetischen Schwung erhebt sich die Uebersetzerin in anderen Psalmen, wie z. B. im Psalm 96, dessen erster und letzter Vers hier noch folgen mögen:

1. Singt zu got ein neu gesang, singt zu got al das land, singt zu got lobt seinen namen tut beten brot (thut kund) von tag zu tag seine hilf zu hant.
5. Das wald un' was drauf is sol haben grose v Reid, sie wern singen mit ihren bletern ale helzer des walds un' auch die heid, vor got den hern den er is komen zu richten die erd weit un' breit, er richt die welt mit recht un' die völker mit warheit.

Selbstverständlich fand auch dieses Beispiel Nachahmung. Eine freiere Umschreibung der geschichtlichen Partien des Pentateuchs in jüdisch-deutschen Versen scheint der „Dankpsalm“ („Mizmor le-Thodah“) von David b. Menahem (1644) in Amsterdam gewesen sein, während die „Jakobs-gemeinde“ („Kehillath Jakob“) von Jakob b. Isak Halevi (1692) in Röhelsee schon eine vollständige Reimparaphrase des Pentateuchs, der Bücher Josua und Richter darstellt, in der Talmud, Midrasch und auch das

„Sefer Hajaschar“ fleißig benutzt worden. Auch dieser Verfasser hält die Melodie des Samuelbuchs fest, obwohl er keine allzugroße Meinung von dem Werk selbst hat. Er war Cantor zu Röhlfsee in Franken und fügt seinem Namen die Bemerkung an: „Der das Buch hat than reimen un' singen.“

Nächst der Bibel war natürlich das Gebetbuch auch schon in früher Zeit Gegenstand jüdisch-deutscher Uebersetzung und Bearbeitung. Die älteste bekannte derselben scheint aus dem vierzehnten Jahrhundert zu stammen; es ist eine jüdisch-deutsche Uebersetzung des Machsor, der Festgebetordnung, die, im Ganzen noch ziemlich ungelent, kein hervorragendes Interesse in Anspruch nehmen kann. Eher darf dies die erste, meist gereimte Uebersetzung des „Siddur“ (Gebetbuchs) von Josef b. Zakar, die ein Jahr vor Levita's Psalmenübersezung — also 1544 — erschienen und mit derselben in Schreib- und Ausdrucksweise — oft sogar wörtlich — übereinstimmt. Es könnte dies ein Beweis für die Annahme sein, daß Levita schon längere Zeit vorher irgend eine Uebersetzung verfaßt habe, eine Annahme, die übrigens auch durch die Uebereinstimmung seiner Psalmenübersezung mit der Cremoneser Bibelübersezung bekräftigt zu werden scheint. ✕

Wie nach allen Richtungen, so ist auch bei dieser der erste Versuch der beste und alle folgenden sind nur blasse Copieen desselben. Auch alle anderen jüdisch-deutschen Gebetübersezungen, die nun folgen, schlagen denselben vertrauten, gemüthlichen, hie und da sogar humoristischen Ton an; aber es fehlt ihnen die „Reinheit der Sprache“, die das Werk Josef b. Zakar's auszeichnet. Dafür suchten sie durch verschiedene Zuthaten das Interesse zu erregen. Der einzige wirklich originelle Versuch auf diesem Gebiet stammt aber erst aus den Anfängen des achtzehnten Jahrhunderts. Es war eine für jene Zeit wahrhaft keckerische Idee, die ihn ins Leben rief. Ein einfacher Landmann, Aron b. Samuel (1709) aus Hergershausen in Hessen hat diese „liebliche Tefilla oder greftige arzntnei vor Guf (Körper) un' Neschamah (Seele)“ geschrieben oder vielleicht auch nach älteren Mustern bearbeitet. Aber sein Werk ist trotzdem eine Neuerung; denn abgesehen davon, daß die darin enthaltenen Gebete durchgehends „von tief religiösem Gefühl, echt

menschlicher Ausdrucksweise und wahrhaft frommer Einfachheit“ sind, und also weit höher stehen als die anderen früheren und späteren jüdisch-deutschen Gebete, ist das Buch allein schon durch die Vorrede interessant, in der der schlichte aber verständige Mann so richtige Begriffe über wahre Andacht und zweckmäßigen Jugendunterricht entwickelt, so freimüthige Aeußerungen über das Beten in deutscher Sprache u. dgl. m. hören läßt, daß man es wohl begreift, wenn ein rabbinisches Interdict dieses damals keiserliche Büchlein unterdrückte, sodaß noch vor etwa fünfzig Jahren auf den Böden der Synagogen jenes Kreises tausende von Exemplaren dieser „lieblichen Tefilla“ anzutreffen waren, die erst später, da der Bann noch immer auf ihnen ruhte, nach einer diesbezüglichen Vorschrift vergraben wurden.

Jüdisch-deutsche Gebete für die Frauen kamen, wie es scheint, gleichfalls erst seit Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in Gebrauch. Der gemeinsame Titel dieser Gebetsammlungen blieb bis auf die neue Zeit das Wort „Techinnah“. Die Techinna war der ständige und treueste Begleiter des jüdischen Weibes durch alle Lebenslagen bis zum Grabe. In ihr las das sittige junge Mägdelein am Sabbat; zu ihr griff die holde Jungfrau, wenn ihr des Lebens ernsteste Stunde schlug; aus ihr holte sich die junge Mutter in ihren Nöthen Muth und beseligende Hoffnung; aus ihr las die liebe alte Großmutter mit den greisen bebenden Lippen den Nichten und Enkelinnen Worte der Ermahnung, der Belehrung und der Erbauung vor. Zahllos sind die Sammlungen solcher Gebete, Techinnoth, in jüdisch-deutscher, wie in reindeutscher und wohl auch in den Sprachen aller Länder, wo die Juden in größerer Verbreitung lebten.

Mit den Gebetbüchern stand natürlich meist die Anweisung der religiösen Gebräuche in naher Verbindung. Schon eines der ältesten, das von Jehiel Epstein (1697) in Lemberg, enthält die religiösen Gebräuche — Minhagim — insbesondere für den Gottesdienst in ziemlicher Vollständigkeit. Seinem Vorgang folgten die Andern um so bereitwilliger, als der Ritus in seinen verschiedenen Vorschriften und Gebräuchen eine ausgedehnte Sachkenntniß erforderte, die zu erlangen nicht Sache derjenigen sein

konnte, an die sich diese ganze Literatur bescheiden und anspruchslos wandte.

Ihre höchste Blüthe feierte sie natürlich auf dem Gebiet der Ethik und Morallehre. Hier konnte sie sich frei und ungehindert entfalten; hier konnte sie aus einem reichen Vorrath schöpfen; hier durfte sie auf besonders empfängliche Gemüther rechnen. Die Zahl der ethischen Schriften und Uebersetzungen im Jüdisch-Deutsch ist Legion; es genügt, die wichtigsten und selbstständigen hervorzuheben. Eines der ältesten Sittenbücher im Anschluß an die Bibel war das „Buch der Zucht“ (1580) wahrscheinlich nach einer ältern Vorlage aus der hebräisch-ethischen Literatur. Auch das „Sefer Hajirah“ von Jona Gerundi wurde schon drei Jahre später als „Buch des ewigen Lebens“ in Reimen deutsch bearbeitet und fand günstige Aufnahme. Ein selbstständiges und werthvolles Werk dieser Richtung war der sog. „Brantspiegel“ („Sefer Ham'areh“) von Mose Henoch (1602) aus Jerusalem, in 74 Abschnitte getheilt, die alle Wege der Sitte und Buße beschreiben. Der Verfasser hat sein Buch „Brantspiegel“ genannt, „das sich die selbigen leut kaufen zu spigeln stetiglich drinnen, un' das ich's heiß brant spigel, drum daß die schlechten spigel weisen ein sach gar klein, da wil man sich nicht bemien abzuwaschen, aber in diesem brant spigel weist es sich grob, da werd man's woln abwaschen.“ Dem „Brantspiegel“ folgte 1609 ein anonymes, in Prag erschienener „Rosengarten“ und schon ein Jahr darauf ein „Sitten-Spiegel“, ein „Zier-Spiegel“ und „Zucht-Spiegel.“ Aber schon mehr als fünfzig Jahre vorher hatte ein anonymes Autor ein besonders „Weiberbuch“ über die religiösen Pflichten der Frauen geschrieben, das später von Benjamin b. Ahron Salnik aus Grodno (1577) neu bearbeitet und vermehrt wurde. Es war dies ein „schön frauen büchlein“, dessen Autor seine frommen Leserinnen also ansprach:

„Mein liebe tochter sieh un' merk' eben auf was ich dich da tu lernen; werstu mir folgen, da werstu leben in zichten un' in eren, un' got der almeh-tig wert dir glück un' heil bescheren, un' vleid werstu sehn an dein kindern un' dein tag wern sich tun meren, un' dein güte un' dein festliche kinder wern sein a so vil as stern in himel.“

Eine solche tröstliche Anweisung und eine so bestimmt aus-

gesprochene Verheißung mußte natürlich in den Frauenherzen mächtig zünden. „Neu verteutscht“ hat dann Schmelle b. Chajjim (1629) in Prag dieses „Weiberbuch,“ das die Quintessenz aller Lebensweisheit in dem Salomonischen Satz zusammenstellt: „Ein from frau is ein gab von got; es is ein narheit un' torheit al die schonheit, man soll loben ein frau, die gots forcht hat.“

Von vielen Nachahmern und Nachfolgern dieser Sittenbücher verdienen nur wenige noch hervorgehoben zu werden. Auch hier verschlechtert sich der Geschmack, verdüstert sich der Blick für die Erscheinungen des Lebens und an Stelle ethischer Wahrheiten und gesunder Moral tritt die bleiche Ascese. Nur das Sittenbuch „Kab Hajaschar“ (Maß des Rechts), das Zebi Hirsch Raidenower (1705) hebräisch und deutsch schrieb, „der gute Sinn“ von Jsak b. Eljakim in Prag (1620) und vor Allem das Werk „Simchath Hanefesch“ (die Seelenfreude) von Hendel Kirchhahn (1706) in Frankfurt a. M. ragen aus dieser Fluth gleichwertiger Schriften hervor. Die „Seelenfreude“ hat allen ethischen Werken den Rang abgelassen; ihr Urheber hat es wunderbar verstanden, alle Saiten des menschlichen Empfindens erklingen zu lassen. Sein Buch war ein wahrer Hausfreund der jüdischen Familie und ist wiederholt als eine solche Postille in modernen Erzählungen vorgeführt worden.

Von den Uebersetzungen sind namentlich Bachja's „Herzensepflichten“ in der Uebersetzung einer gelehrten Frau Rebecka Tiktiner (1609), die außerdem ein populaires Moralbuch über die Frauensepflichten unter dem seltsamen Titel „Menekeh Ribka“ (die Pflegerin Rebecka's) verfaßte, und über die sogar ein Rostocker Professor eine eigene Dissertation geschrieben hat, ferner die Uebersetzungen der Werke von Jsak Aboab, Jedaja Penini, Elia Bidas, des „Buches der Frommen“ u. dgl. m. zu erwähnen. X

Den Uebergang von dem religiös-ethischen zum allgemeinen Schriftthum vermitteln die Bücher geschichtlichen Inhalts. Auch diese wieder in so reicher Auswahl, daß man wohl glauben muß, der historische Sinn sei durch die Zeitereignisse geweckt oder gefördert worden. Das beliebteste dieser Werke war vor Alters her der bekannte Josippon; natürlich ging man sofort daran, ihn in's

Jüdendeutsch zu übertragen. So ist er ein wahres Volksbuch geworden, das vielen Kreisen Jahrhunderte hindurch allein die wichtigsten historischen Kenntnisse vermittelte. Die erste jüdisch-deutsche Bearbeitung scheint die von Michael Adam gewesen zu sein, die 1546 zu Zürich erschienen. Eine andere soll Mose b. Bezalel in Prag 1607, eine dritte Abraham b. Mardochei Kohen in Amsterdam 1661, eine vierte Seligmann Reif in Frankfurt a. M. 1692 — sogar mit den Bildnissen der Kaiser und sonstiger berühmter Männer geschmückt — und ein kurzes Compendium des Werks Edel Mendels in Krakau 1670 herausgegeben haben. Allein schon diese verschiedenen Ausgaben sind ein berechtes Zeugniß für die Beliebtheit, deren sich dieses Volksbuch zu erfreuen hatte. Andere Historienbücher folgten. Sie behandelten natürlich zuerst die jüdische, dann aber auch in einem zweiten Theil oder Anhang die allgemeine Weltgeschichte. Sie waren meist Uebersetzungen älterer hebräischer Werke, wie des „Schebet Jehuda“ und anderer historischer Chroniken, seltener Originalwerke, wie das den Josippon ergänzende vielbeliebte „Scheerith Jisrael“ (der Ueberrest Israels) von Menahem b. Salomo Halevi aus Amsterdam (1743), das in bunter Folge Geschichte, Sage, Polemik, Reiseschilderungen enthält, Alles natürlich mit Bezug auf die Leiden und Schicksale der Juden von alten Tagen bis in seine Zeit. Es verdient erwähnt zu werden, daß die Diction dieses Buches vielfach schon mit holländischen Sprachbestandtheilen durchsetzt ist. Geringere Verbreitung erlangte dagegen ein gleichfalls zu Amsterdam von Alexander Ethausen (1724) erschienenenes Historienbuch „Beth Jisrael“ (das Haus Israels), das die Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems erzählt. Auch sonst wurden denkwürdige Ereignisse, Verfolgungen, Martyrologien, historische Gedenktage, Gemeindegeschichten und Statuten — Tekanoth — sowie historische Lieder in jüdisch-deutscher Sprache verfaßt, von wельch' letzteren noch die Rede sein wird. Da aber diese Geschichts-Literatur kein besonderes historisches Gepräge trug, so ging sie unmittelbar in die Erzählungsliteratur über. Diese wurde mit besonderer Vorliebe angebaut. Gern mochten die Töchter Juda's an stillen Sabbatnachmittagen den Erzählungen von den

Gelbenthaten ihrer Ahnen, von David's Weisheit, von Salomo's Reichthum und Abenteuer, von den Wanderungen des Propheten Elia, von den Siegen der Makkabäer, von Josua b. Levi's Weltfahrten, von Hillel's Sanftmuth und Geduld, von den Greueln der Zerstörung Jerusalems, von den Wundern und Zeichen, die Gottes Vorsehung an ihnen während des Mittelalters verübt, von Kaisern und Fürsten, die mit Rabbinen verkehrt, von dem jüdischen Papst Elchanan, von der treulosen Wittwe — der „Matrone von Ephesus“ — von Jehuda Hachassid und seinen mystischen Wunderthaten und von zahllosen Legenden, Sagen, Fabeln und Schwänken begierig lauschen. Dies alles fanden sie vereint in dem sog. „Ma'ase Buch“, dem in neuester Zeit erst eine kritische Untersuchung zugewendet wurde. Sein Verfasser — wenn von einem solchen die Rede sein kann — hat wahrscheinlich im letzten Drittel des sechzehnten Jahrhunderts in Westdeutschland gelebt. Er kannte nicht bloß die gesammte Literatur der Haggada und die wichtigsten kabbalistischen Schriften, sondern auch die deutsche Literatur; sein Buch enthält über dreihundert Geschichten die aus dem Talmud und Midrasch, aus dem Buch der Frommen, aus dem Sohar und dem alten „Buch der Geschichten“, dessen Grundstock bekanntlich schon von Nissim b. Jakob im elften Jahrhundert gelegt worden sein soll, gesammelt sind.

Die Untersuchungen über den Herausgeber oder Sammler des Werks haben noch nicht zu bestimmten Resultaten geführt. Eine der ersten Ausgaben, zu Basel 1662, ist von Ascher Nischel b. Lesefer veranlaßt; spätere vermehrte Editionen sind aber anonym erschienen. Eine Analyse derselben hat die Thatsache von Neuem bekräftigt, daß der Erzählungsstoff bei allen Völkern und in der gesammten Weltliteratur ein gemeinsamer ist. Den Wanderungen und Wandelungen desselben nachzugehen, ist gegenwärtig eine der interessantesten Aufgaben der vergleichenden Literaturforschung. Und diese wird dabei das hebräische und jüdisch-deutsche Schriftthum kaum umgehen können. Das erstere wird sie oft zu den Grundquellen führen, da ja die Juden, wie schon erwähnt, den unverhältnißmäßig größten Theil der in Europa verbreiteten orientalischen Fabeln, Märchen und Erzählungen hereingeführt haben. Das letztere

wird ihnen dagegen zeigen, welche Gestalt dieser Erzählungsstoff auf seinen langen vielverschlungenen Pfaden angenommen, nachdem er wieder zum Ausgangspunkt zurückgekehrt. Daneben aber wird auch daraus zu erkennen sein, welchen Einfluß die deutsche Volksliteratur auf die jüdisch-deutsche ausgeübt und wie die letztere selbst die deutschen Sagenkreise sich angeeignet und eigenthümlich umgebildet hat. So enthält das „Ma'ase-Buch“ nicht nur Anklänge an indische und arabische Fabeln, sondern auch an deutsche Märchen, denen hier ein haggadistisches Gewand umgehängt wurde. In seinen einzelnen Bestandtheilen ist es ein buntes Sammelwerk; daß es aber dennoch einen einheitlichen Charakter trägt, ist das Verdienst des unbekanntem Autors, der alle diese Erzählungen in einem so ungekünstelten, warmen, gemüthlichen und vor Allem gleichmäßigen Ton vorgetragen.

Aber der Einfluß der deutschen auf die Volks-Literatur der Juden erstreckt sich noch weiter; er umfaßt selbst die Entwicklung und die Formen ihrer Gestaltung. Genau ein Jahrhundert später als die deutsche Volks-Literatur entsteht die jüdisch-deutsche; aber auch ihre „Volksbücher“ erfreuen sich schon im sechszehnten Jahrhundert einer Popularität, die sie bis auf unsere Zeit beibehalten. Genau dieselben Stoffe tauchen hier wie dort zum Theil nach denselben Vorlagen und Uebersetzungen auf. Genau dasselbe sucht das Publikum und gewähren ihm die Schriftsteller hier wie dort, nämlich: Unterhaltung, Aufregung, Rührung und Spannung. Stil und Entwicklung und jedes höhere Kunstgesetz stehen hier, so gut und noch mehr wie dort, zurück. Unter den Bearbeitern gehen auch die Damen voran, freilich keine adeligen, wie Elisabeth von Lothringen oder Eleonore von Schottland, sondern die Frauen und Wittwen von Rabbinern, Lehren oder Cantoren. Und auch hier kann man nicht ohne Scham den winzig geringen Beitrag betrachten, den die jüdisch-deutsche Literatur neben diesen werthvollen Entlehnungen aus der Fremde zu den Prosaerzählungen der Epoche lieferte. Die deutsche Volksliteratur hatte wenigstens ihren „Eulenspiegel“, die jüdisch-deutsche nicht einmal diesen oder auch nur einen ähnlichen Schwank aufzuweisen. Sie war ausschließlich reproductiv und konnte wohl auch nicht anders sein. Denkt man an

die Bedingungen ihrer Entstehung und ihrer Existenz, so muß man selbst diese reproducirende Thätigkeit, dieses Eindringen in die deutsche Volksfage mit Erstaunen betrachten. Um 1500 wurde der deutsche „Eulenspiegel“ gedruckt, um 1600 der jüdisch-deutsche. Vorher und nachher erschienen die „sieben weisen Meister von Rom“, eine neue Bearbeitung von „König Artus Hof“, die „beständige Liebschaft von Florus und Blanchefleur“, die Historie von „Ritter Siegmund und Magelone“, „die getreue Pariserin“, die Geschichte des „Fortunatus mit seinem Seckel und Wunschhütlein“, des „Kaiser Octavianus“, vom Bauer Gril, der einen gestohlenen Diamanten entdeckt, von spanischen Zigeunern, die ein Kind gestohlen, und Preciosa, von den Schildbürgern oder Valleburgern u. dgl. m. — also fast der gesammte Stoffkreis der deutschen Volksbücher in jüdisch-deutscher Bearbeitung.

Daneben wurde auch die romantische Literatur des eigenen Stammes und fremder Nationen nicht vergessen. Man übertrug die von Charisi aus dem Arabischen übersetzten „Sittensprüche der Philosophen“, das Gedicht Immanuel's von Paradies und Hölle, die Fuchsfabeln Berachja's, die Fabeln Isaf Sahola's — beide vereint unter dem Titel „Kuh-Buch“ von Abraham b. Matatja (1555) — den „Prüfstein“ von Kalonymos aus dem Hebräischen; die Novellen Boccacio's — von Josef van Maarsen — und die Historie von Ritter Bovo aus dem Italienischen sowie andere Erzählungen aus romanischen Literaturkreisen. Der Bearbeiter des „Baba-Buchs“ ist Elia Levita (1507). Seine Vorlage war die in Ottave rime gebichtete Romanze von Buovo d'Antona; dies „Welschbuch“ wollte er „zu teutsch bringen“.

Von den fremden Volksbüchern hatten sich die von Eulenspiegel und vom Ritter Widuwilt in „König Artus Hof“ besonderer Theilnahme zu erfreuen. Das erstere hat Benjamin b. Mose aus Tannhausen 1600 zum Druck gebracht. Der Titel lautet: „Wunderparlich un' seltsame Historie Til Eulenspiegel's, eines Bauern son, pürtig aus dem land zu Braunschweig, neilich aus sachsicher sprach auf gut hochteutsch vertolmetscht ser kurzweilig zu lesen. Ighund wieder frisch gesoten un' neigebacken.“ Auch später wurde der Stoff noch wiederholt bearbeitet. Aus

einer zu Breslau erschienenen Ausgabe: „Eine wunderbare Geschichte von Eilen Spiegel, gedruckt in diesem Jahr, wo das hier teier war“ möge hier der Schluß folgen, der Eulenspiegel's Testament und Tod schildert:

„Wie Eile spigl krank wurd un' merkt das er sterben wird befehlt er seine Familie das man im nach sein taud ver brand wein heiser ver bei tragen sol vileicht mecht er vun brand wein geruch wider lebendig wern. Auch sol man im nicht waschen unterm arm den er is sehr kizlig. Un' soln im begraben neben musikanten das er imer vergnigt sol bleiben. Ober neben kleine kinder das er sie ales abgaulen (abbetteln) kan auch gehern kinder un' narn zusamen: Un' auf sein leichen stein soln si mahlen eine eil un' ein spigl. Nach diesen sagt er zu seine Familie adie welt un' lebt wol meine Freunde.“

Die Sage von König Artus Hof, die bekanntlich schon gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts in hebräischer Uebersetzung ihren Weg in die neuhebräische Literatur gefunden, scheint auch in den späteren Nachdichtungen nach diesem Muster — jedenfalls aber nach nichtdeutscher Vorlage — bearbeitet worden zu sein. Eine solche jüngere Bearbeitung hat der Bibelübersetzer Josef Wizenhausen (1683) angefertigt. Sie führt uns zugleich in das Gebiet der jüdisch-deutschen Poesie ein, das die Reimbibeln schon in den Anfängen dieser Literaturrichtung eröffnet haben. Der Schluß dieser poetischen Version, in der ein etwas allzustrenger Beurtheiler „alle Frechheit eines jüdischen Bänkelsängers“ hat finden wollen, lautet wie folgt:

1.

Als zog König Sigale wider zurück
Mit sein Weib und Tochter und Maiden
Sie wünscht ihn noch groß Glück
Ließen ihn nit gern von sich scheiden,
Sie bitten ihr Schmur, die schöne Kel (Lorel)
Daß sie nit sollt' vermeiden
Allzeit zu lassen wissen ihr Gesund
Also zogen sie hin zu derselbig' Stund.

2.

Da nun der alt' König zu Grab war kommen
Gar in großen Ehren
Er hat ein ehrlichen Tod genommen
Wie er's hot thun begehren,
Ich bin drum da am Letzten kommen

Und hab von Tod lassen hören
 Daß Ittlicher soll sich bedenken
 Und sein Herz zum Tod thun lenken.

3.

Da hat das Buch ein End
 Das thu ich euch zu wissen,
 Deß freuen sich meine Händ
 Die sich darauf haben geflissen
 Daß uns Gott Maschiach send
 Und soll uns Sechus Owos (Verdienst der Väter) genießen.

4.

Bald in unseren Tagen
 Drauf wöll'n wir Amen sagen
 Amen es wer wahr
 Feuer oder über ein Jahr!

Aber diese poetische Umschreibung des altfranzösischen Volksromans rührt freilich schon aus der Zeit des Verfalls her. Auch die Volkspoesie war in der ersten Hälfte der jüdisch-deutschen Literaturperiode kein Fremdling in den Zelten Israels. Ja selbst viele verschiedene Lieder sind aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert erhalten, in denen der wehmüthig melancholische Grundton dem Charakter des Stammes entspricht, dem diese Volkslieder entsprossen. Nicht nur der Bauer hinter dem Pflug, nicht bloß Mönch und Landsknecht, Handwerker und Pilger, Bursh und Mädchen „offenbarten einander in Liedern von oft wunderbarer Innigkeit das Geheimniß ihrer Herzen“, auch der Jude im engen Ghetto sang sein Volkslied, und wenn dasselbe keinen milden Klang hatte, so ist dies mehr die Schuld derer, die diese Klageklänge erpreßt, als derer, die in ihnen, was sie litten und thaten, ausklingen ließen. Eines der älteren dieser Volkslieder — zugleich eines der wenigen heiteren — ist das folgende auf die Belagerung Magdeburgs im Jahre 1535:

1. Meideburg halt dich feste, du wol gebauwetes hus, dir kume vil fraumbe geste, die wein dich treibe aus.
2. Die gest, die do kunn, die sein eitel Maunchen un Pfafenknecht, hiluf du reicher got von himel, mach ale sachen gerecht.
3. Zu Meideburg uf der briken, da ligen drei hindlein, sie bilen sich obent und morgen, sie lossen keinim Spanier nit ein.
4. Zu Meideburg unter dem marke, dar stet ein eiser man, wil Kaisur Karul in beschauen, ale seine Spanier muz er setzen daran.

5. Zu Meideburg uf dem rothaus, da stet sich ein goldner tisch, wil Kaisur Karul daruf essen muz er selbert tragen die fisch.
6. Zu Meideburg uf dem rothaus, da liegt ein kartenspiel, die vun Niren burg habn es gemauscht, al die Hansstet sein mit im spil.
6. Zu Meideburg uf dem rothaus ligt ein fesslein mit wein, wil Kaisur Karul darauz trinkin, er muz selbst der schenke sein.
7. Zu Meideburg uf den maueren da stet ein junkfraulein, es wint sich ale obent und morgin vun violin (violett) drei krenzelein.
8. Das eine hert herzog Moriz, das ander seiner elichen gemal, das drit hert herzog Turgen fun Nellen borg, er hat ale zeit des best getan.

Die patriotische Grundstimmung dieses Volkslieds darf selbst für jene Zeit nicht Verwunderung erregen. Dieser Patriotismus ist der hebräischen Literatur in Deutschland so wenig fremd wie der deutschen. Die Loyalität nimmt auch hier Veranlassung, Feste und feierliche Anlässe in Gelegenheitsgedichten zu besingen, die meist hebräisch und deutsch zugleich abgefaßt sind, deren poetischer Werth aber im wesentlichen geringer ist, als man nach dem bekannten Dichterwort von solcher Gelegenheitspoesie erwarten sollte.

Die meisten jüdisch-deutschen Lieder sind natürlich Klagelieder. Aber neben diesen findet sich eine reiche Fülle „schöner“, „kurzweiliger“ und „artiglicher“ Balladen und Lieder vor, deren Verfasser nicht gekannt sind, die der Hauch des Windes durch die Jahrhunderte geweht hat, echte Volkslieder nach bestimmten, populären Melodieen gesungen, die weltlichen meist nach der Melodie des „Bababuchs“, die religiösen nach der des „Samuelbuchs“, diese wie jene der tiefste Ausdruck frommen Empfindens und eines alle Stürme der Zeiten überdauernden, unüberwindlichen Gottvertrauens. Die Dichter waren sicher wohl auch die Sänger, die Spieler und Musikanten, — Lezonim — die durch alle Lande zogen und ihr „à la modisch Lied“ überall da hören ließen, wo ein offenes Ohr und eine offene Hand ihrer harzte.

Solchen Liedern fehlte natürlich nie die Veranlassung. Große Calamitäten wie Feuersbrünste, Judenverfolgungen und Vertreibungen boten reichlichen Stoff, willkommenern die Festtage von Chanukah und Purim, Hochzeiten und andere Familienfeste. Von den historischen Klage Liedern ist das Frankfurter Vinzlied in 103 achtzeiligen Strophen das bedeutendste; außerdem waren be-

rühmt ein „schwedisch Lied“ anlässlich der Belagerung Prags durch die Schweden, ein „Freudeloblied“ auf Joseph I., ein Thoralied, ein Lied über das Spiel, dann ein Adam- und Eva-Lied und zahlreiche Sabbatlieder, die Eingang und Ausgang des Tags des Herrn feierten. Auch die wenigen hebräischen Gedichte, die jene Zeit aufzuweisen hat, erschienen meist zugleich in deutscher Uebersetzung und wurden nach dieser mehr bekannt, als im Original. So unter anderen der bekannte „Streit zwischen Wein und Wasser“, in dem beide ihre Vorzüge durch Stellen aus der Bibel beweisen, von Elia Loanz in Frankfurt a. M., der nach der Melodie des „Dietrich von Bern“ gesungen wurde. Auch der „Streit zwischen Chanuka und den Festen“, „das Lob des Tabaks“ „das schöne Räthsel über das Schachspiel“ existirten hebräisch und deutsch. Eine besonders beliebte Art von Liedern waren die Hochzeitslieder, meist nach der Melodie „von Steiermark“ von einem sogenannten „Marschalek“ gesungen, der die Stelle der „lustigen Person“ oder des „Narren“ bei den Juden spielte, und der in seiner poetischen Rede Scherz und Ernst, Lust und Thränen zu einem buntpfarbigen Kaleidoskop mischte, in dem er den jungen Ehepaaren das Leben und den Wechsel irdischer Geschicke zeigte.

Aber auch im Spiel der Scene blieb ihnen diese „lustige Person“ nicht fremd. Die jüdisch-deutsche Literatur hat auch eine Anzahl von Komödien aufzuweisen, die fast ausschließlich Carnivalspoffen für das Purimfest darstellen. Die älteste derselben „Mekirath Josef“ (die Verkaufung Josefs, 1710 in Frankfurt a. M.) behandelt die bekannte biblische Erzählung ganz in der Form und dem Stil der deutschen Hanswurstkömödie. Auch hier ist Pöckelhäring eine Hauptfigur; er ist der Diener und Rathgeber Potiphar's. Das Ganze hat gar keinen dramatischen oder poetischen Werth und ist auch ebenso lasciv wie die deutsche Hanswurstkömödie jener Periode; es ist nur charakteristisch für die Zeit, in der es entstanden und für das Publikum, dem es wahrscheinlich großes Vergnügen bereitete. Die entscheidende Scene, nämlich die zwischen Josef und Selicha, der Gattin Potiphar's, ist aber im Gegensatz zu dem ganzen übrigen Theil von unerwarteter Discretion. Dieselbe wird von Selicha mit einem großen Monolog eröffnet, in dem sie ihrer Liebes-

noth beweglichen Ausdruck giebt. Dann tritt Josef auf, und sie begrüßt ihn mit folgenden Worten:

Er soll willkommen sein,
 Der liebster Diener Josef mein.
 Ich bitt, du sollst mir mein Bitt gewähren,
 Welche ich schon oftmal hab thun von dir begehren,
 Indem ich dich lieb in allen Stücken.
 Werf auf mir deine Liebes Blicken
 Und sei nit so tyrannisch und unerbärmlich gegen mir.
 Seh, was vor Schwachheit ich hab über dir.
 Denn ich trag zu dir solche Inklinazion,
 Drum bitt, du wollst mein Willen thon.

(Sagt Josef:)

In allem bin ich der Frau Dienst verobligirt.
 Allein in diesem lassen sie mich ohngemolestirt
 So sie solches führt in ihrem Sinn
 Gibt ja mehr dergleichen als ich bin.
 Wie soll ich mich unterstehn,
 Über ganz meinem Herrns Gebot zu gehn.
 Denn mein Herr hat mir sein ganzes Haus unter Commando gestellt.
 Aber die gnädige Frau ausgenommen gemeldt.
 Zu dem wärs ihr ein großer Affront.
 Hiermit Adieu! Sie bleiben gesund!

(Sagt Selicha:)

Ach, ihr Himmel, was soll ich nun anfangen?
 Ich kann unmöglich bei ihm was erlangen.
 Mein guter Pickelhering, hör mich an,
 Und gib mir ein Raht, wie ich's vollführen kann.
 Denn es is kein ander Mittel, ich muß sterben,
 Wenn ich seine Lieb nit kann genießen und erwerben.
 Ich will dir Geld und Gut genug schenken
 Und dir's mein Lebetag gedenken.

Das Stück wurde, wie es heißt, von „jüdischen Studenten“ — Bachurim — aus Hamburg und Prag, fahrenden Scholasten, mit außerordentlichem Aufwand von Decorationen, Maschinerieen und sonstigen scenischen Effecten aufgeführt. Die mündliche Tradition bezeichnet als den muthmaßlichen Autor einen gewissen Beer mann aus Limburg. Ein zweites Stück dieser Gattung ist das „Ahasverus spiel“, wahrscheinlich noch schmutziger wie die „Verkaufung

Josefs“, da der Vorstand der Frankfurter Gemeinde die Aufführung verboten und die gedruckten Exemplare verbrennen ließ. Höher stand wohl ein drittes, die „Acta Ester mit Achaschwerosch“, welche zu Prag 1710 erschienen und dort öfter von den Schülern des berühmten David Oppenheimer „auf einem ordentlichen Theatrum mit Trompeten und andern Instrumenten“ aufgeführt wurde. Auch eine „Action von König David und Goliath“ und eine Geschichte von „Haman's Testament und Tod“ werden als solche Purimscherze genannt.

Von diesen Farcen bis zu den zahlreichen Kräuter-, Kur-, Traum- und Losbüchern in jüdisch-deutscher Sprache ist nur ein kurzer Pfad. Aber er führt bereits aus dem Bereich der wirklichen Literatur hinaus, in dem noch verschiedene Richtungen zu höheren Zielen geleiten, die bis jetzt keine Erwähnung gefunden haben. Eine derselben ist sogar von Wichtigkeit für die ganze Literatur, da ihre Tendenz fast allen Schöpfungen derselben aufgeprägt ist. Es ist die polemische. Derselben dienen verschiedene Schriften, unter denen ein jüdisch-deutsches „Nizzachon“, nämlich der „Jüdische Theriak“ von Salomo Zewi Offenhausen (1615) gegen die Schrift „Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg“ eines Convertiten Samuel Fr. Brenz die erste Stelle einnimmt. Der Verfasser ist auch in der deutschen Literatur nicht unbekannt und behauptet, eine Widerlegung jenes judenfeindlichen Werks auch in hochdeutscher Sprache geschrieben zu haben. Seine Vertheidigung des angestammten Glaubens ist nicht ohne Kenntniß und Geist, wohl aber ohne sonderliches Geschick und sicher ohne jeden Geschmack. Sie wurde von Johannes Wülfer ins Lateinische übersetzt, mit Anmerkungen begleitet und mit der Schrift von Brenz in einem Bande (1680) herausgegeben. Von den gleichfalls polemischen Zwecken dienenden Glossen des R. Anschel ist bereits die Rede gewesen.

Friedlicheren und rein wissenschaftlichen Zwecken dienen verschiedene andere mehrsprachige Glossare, die für die Kenntniß des Jüdendeutsch in seiner ersten Periode von großer Bedeutung sind; so ein „Kleiner Uruß“ aus dem fünfzehnten Jahrhundert, in dem verschiedene deutsche Erklärungen die arabischen, neugriechischen,

spanischen der alten Ausgabe ergänzen oder ersetzen, ferner Elia Levita's Nomenclator „Schemoth Debarim“, in dem die einzelnen deutschen Vocabeln in jüdisch-deutschen und in reindeutschen Lettern — letztere Umschreibung von Paul Fagius — nebeneinandergestellt sind und dessen „Tischbi“, in dem sich gleichfalls viele deutsche oder italienische Uebersetzungen halbdäischer oder talmudischer Schlagwörter befinden. Neben diesen Wörterbüchern existirten noch drei- und viersprachige Glossare, von denen eines der berühmtesten das „Makre Dardeke“ (Kinderlehrer) ist, in dem neben vier anderen auch die jüdisch-deutsche Uebersetzung der einzelnen Wörter sich befindet. Spätere Glossare folgten meist den Wegen der Vorgänger, wie denn überhaupt das Plagiat auch in der jüdisch-deutschen Literatur eine ansehnliche Rolle spielt. Im achtzehnten Jahrhundert wurde auch die Grammatik selbst in jüdisch-deutscher Sprache, zunächst von Alexander Süßkind (1718) in Köthen, dann aber auch von Anderen, aber mit geringer Sachkenntniß, behandelt.

Um dieselbe Zeit beginnt man auch die allgemeinen Wissenschaften in dieser Sprache und für den Lesekreis, der sich derselben bedient, zu popularisiren. Da sind es denn zunächst wieder Astronomie, Mathematik und Geographie, die in den Vordergrund treten. Gerson b. Elieser aus Warschau gab eine Reisebeschreibung heraus, die zwar von den Jesuiten in Warschau öffentlich verbrannt wurde, nichtsdestoweniger aber später doch auch in Polen noch mehrere Male gedruckt worden ist, Mardocheï b. Jesaja Littes und Mose b. Jisrael Porges schrieben Führer in das heilige Land, Sabbatai Baß verfaßte ein jüdisch-deutsches Handbuch für Geschäftsleute mit den bekannten Posttrouten. Verschiedene andere Autoren versuchten sich an mathematischen und astronomischen Problemen, Andere wiederum suchten die Resultate der Medizin und Naturkunde weiteren Kreisen nutzbar zu machen. Einen selbstständigen wissenschaftlichen Werth hat natürlich keines dieser Werke; ihr Werth besteht nur in der Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in den Schichten des Volkes, in welche diese sonst kaum zu jener Zeit gedrungen wären.

Aber es kann als eine charakteristische Thatsache nicht über-

gangen werden, daß an dieser ganzen, wie wiederholt bemerkt, sich zunächst an das weibliche Geschlecht wendenden Literatur auch die Frauen selbst einen so lebhaften Antheil nahmen. Von jener Frau Litte an bis in das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert treten Frauen als Schriftstellerinnen, Uebersetzerinnen und Dichterinnen auf. Einzelne dieser Frauen sind bereits genannt worden. Ihnen reihen sich an: Taube Pan in Prag, die sich als Dichterin, Hanna Katz, die sich sogar als Verfasserin einer Deraschah versucht, Bella Hurwitz, die die „Geschichte des Hauses David“ und im Verein mit Rachel Kausnik die Geschichte von der Ansiedlung der Juden in Prag geschrieben, und schließlich noch Glückel Hamel aus Hamburg, die alle Vorgängerinnen überragt und von der ein umfangreiches Geschichtswerk über ihre Zeit noch handschriftlich vorhanden ist.

Aber die jüdisch-deutsche Literatur schließt mit dieser Periode noch nicht ab. Ihre Ausläufer erstrecken sich — zum Mindesten in den slavischen Ländern — noch bis in die nächste Periode, ohne jedoch neue Formen und Gestaltungen anzunehmen. So ist der Kreis, den dieses dürftige und armselige Schriftthum beschreibt, nur ein kleiner und enger; aber er umfaßt doch wesentliche Richtungen der allgemeinen Literatur, und auch selbst aus seinen Werken kann man das Wehen des nach der Erkenntniß des Höchsten ringenden Menschengestes verspüren.

Die hebräischen Studien der Christen.

Wer den Geistesrichtungen der Renaissance, des Humanismus und der Reformation aufmerksam gefolgt ist, der hat auch die hohe Bedeutung kennen gelernt, welche dieselben den „hebräischen Studien“ beilegten. Die verschütteten Quellen des hellenischen und biblischen Alterthums wurden durch sie wieder aufgedeckt, und die Kenntniß der Bibel wurde so hoch oder noch höher geschätzt, als die des Homer und Platon. Natürlich stand diese Richtung jener Geistesbewegungen zunächst im Dienst der Theologie; erst als das Studium der hebräischen Sprache in den Kreis der Universitätswissenschaften ein-

trat, wurde es von den Banden der Theologie allmählig befreit und von den hervorragendsten Gelehrten um seiner selbst willen gepflegt. Während anfangs die hebräischen Studien in Italien der Kabbalah, in Deutschland hauptsächlich der Bibel wegen betrieben wurden, trat im siebzehnten Jahrhundert eine Wendung ein, die diesem Studium eine wesentlich literarische Richtung gab.

Solange aber die „hebraica veritas“ ausschließlich theologischen Zwecken dienen mußte und nur um dieser willen erlernt wurde, hatte die jüdische Literatur von diesen Studien keinen oder doch nur sehr geringen Nutzen. Die Rabbinen und Kabbalisten, die Neuchlin, Pico della Mirandola, Egidio Viterbo, Widmanstedt, Sebastian Münster, Paulus Jagius in die Grammatik der hebräischen Sprache und in die Geheimnisse der Kabbalah einführten, lernten zwar auch von jenen Gelehrten; aber diese Anregungen waren doch so dürftig, daß sie keinen erheblichen Einfluß auf die Gestaltung der jüdischen Literatur ausübten. Und auch jene Studien selbst kamen trotz heißem Bemühen selten über einen gewissen Dilettantismus hinaus, dem es hauptsächlich um das Epitheton eines „trilinguis“ zu thun war, und der gern mit hebräischen Gedichten und Briefen prunkte.

Einen wesentlich veränderten und streng wissenschaftlichen Charakter nahmen diese Studien mit dem Auftreten von Johann Buxtorf (1564—1629) in Basel an. Er erkannte, daß zur Erforschung des Sinnes das Sprachliche allein nicht ausreiche und wandte sich daher den literarischen Hilfsmitteln zu einem besseren Verständnis, also der Masora, dem Talmud und den Targumim zu, die er mit Hilfe gelehrter Juden studierte. Zu diesem Studium bedurfte er jedoch einer genauern Kenntniß der hebräischen Literatur. Er correspondirte deshalb mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Italien und der Türkei und legte sich mit deren Hilfe eine ansehnliche Bibliothek an. Sein Sohn Johann Buxtorf II. (1599—1664) trat in die Fußstapfen des Vaters und übertraf diesen noch an hebräischer Gelehrsamkeit. Und auch dessen Sohn, Johann Buxtorf III. (1645—1714) widmete der hebräischen Literatur besondere Aufmerksamkeit. So ist die Familie der Buxtorfe bahnbrechend und maßgebend geworden für das Studium der

jüdischen Literatur in christlichen Gelehrtenkreisen. Die Anregungen die von Basel ausgingen, haben dieses Studium gedeihlich befruchtet und auch ihre Rückwirkung auf jüdische Kreise ausgeübt. Nicht alle diese Gelehrten in Deutschland, der Schweiz, Holland, Frankreich und Italien, die sich jener Wissenschaft zuwandten, gingen von theologischen Voraussetzungen aus; eine gehässige, judenfeindliche Tendenz ist gleichfalls nicht bei Allen wahrzunehmen, sondern Viele suchten vielmehr gerade die Vorurtheile, die allenthalben noch gegen Juden und gegen Judenthum wie gegen die rabbinische Literatur herrschten, durch Wort und Schrift zu entkräften. Die Meisten allerdings konnten sich von den herrschenden Vorurtheilen nicht ganz befreien und gaben denselben auch in ihren, dieser Literatur gewidmeten Schriften Ausdruck.

Von den Buxtorf's war der Älteste der Herausgeber einer berühmten rabbinischen Bibel, einer „Synagoga Judaica“, in der er die synagogalen Bräuche der Juden beschrieb, eines Wörterbuchs, einer Grammatik und einer „Bibliotheca Rabbinica“. Er, wie sein Sohn, der dieses letztere Werk, ebenso wie die Concordanz edirte und verschiedene hebräische Werke übersetzte, standen mit einem jüdischen Gelehrten in Konstantinopel, Jakob Roman, in lebhafter Correspondenz, die vermuthlich von beiden Seiten in hebräischer Sprache geführt wurde. Jakob Roman, der selbst verschiedener Sprachen kundig war und Uebersetzungen religionsphilosophischer Werke der älteren Literatur projectirte, lieferte zu dieser „Bibliothek“, einer alphabetischen Ordnung hebräischer Büchertitel, reichliches Material.

In grammatischer und lexikalischer Beziehung stehen natürlich beide Buxtorfe ganz auf den Schultern Nathan b. Jehiel's und Levita's. Der „kleine Aruch“, den sie wahrscheinlich auch, wie schon Sebastian Münster, für den „großen“ hielten, war ihr Leitfaden; wenn er sie nicht selten irre führte, so ist dies bei der Beschränktheit ihrer Lehrer und den geringen Hilfsmitteln, über die sie verfügen konnten, mehr als begreiflich. Es schmälert dies aber durchaus nicht ihr unsterbliches Verdienst. Sie haben zuerst das ganze hebräische Schriftthum, soweit es damals einem Nichtjuden überhaupt zugänglich sein konnte, kennen gelernt; sie haben auch

den hebräischen Studien jene Doppelrichtung angewiesen, die diese fortan einzuschlagen hatten: nämlich die grammatische und literarische.

Eine erstaunliche Thätigkeit wurde nun auf beiden Gebieten der jüdischen Literatur ein Jahrhundert lang (1630—1740) entwickelt, während dessen diese Literatur von den Juden selbst am meisten vernachlässigt wurde. Die Kenntniß des Hebräischen, die Beschäftigung mit dem rabbinischen Schriftthum galt, seit Joseph Scaliger, der große holländische Philolog, dieselbe empfohlen hatte, für nothwendig in gelehrten Kreisen. Protestantische Theologen verfaßten hebräische Gedichte, gelehrte Universitäts-Professoren ließen sich von herumwandernden polnischen Juden in die neuhebräische Literatur einführen und wurden — nach dem Vorbild Sebastian Münsters — schon Lehrer, da sie noch Schüler waren; ja sogar Frauen beschäftigten sich mit der hebräischen Sprache und sowohl die Königin Christine v. Schweden wie das Wundermädchen Anna Maria Schurman schrieben hebräisch. Letztere citirte sogar in ihrem gelehrten Briefwechsel mit einer englischen Dame, Dorothea Moore, die rabbinischen Commentare von Raschi Ibn Esra. Da konnte es kein Aufsehen mehr erregen, wenn Jakob Ebert (1615) die Evangelien in hebräische Epigramme übertrug und dessen Sohn Theodor Ebert (1678) eine hebräische Metrik und Gedichte in der Sprache der Bibel schrieb, oder G. Leuschner die trefflichsten Kernlieder der protestantischen Kirche in das Gewand der heiligen Sprache kleidete.

Aber während alle diese Versuche nicht über den schöngeistigen Dilettantismus der Humanistenperiode hinauskommen, umfassen die exegetischen, historischen und literarhistorischen Studien der in den Wegen der Buxtorfe wandelnden Gelehrten das gesammte jüdische Schriftthum mit philologischer Genauigkeit und eingehender Sachkenntniß. Vor Allem war es die Grammatik des Biblischen und Rabbinischen, dann die Lexikographie beider Idiome, die Uebersetzung wichtiger Tractate der Mischna, des Talmuds und älterer neuhebräischer Werke, die Kenntniß der Masora und das Verständniß des Targum, die Einleitung in das Recht, die Geschichte und die Alterthümer der Juden, die Geographie Palästina's, die jüdische Theologie, die

Bibliographie der hebräischen Literatur und die Lehren und Werke der Samaritaner und Karäer, die von christlichen Gelehrten studiert und bearbeitet wurden.

Die Lexikographie des Neuhebräischen und Aramäischen hatte Johann Buxtorf II. schon mit großer Akribie behandelt. Er übersetzte auch die philosophischen Werke von Maimuni und Jehuda Halevi in's Lateinische. Nach ihm arbeiteten in gleicher Richtung Andreas Sennert (1666), der die grammatischen und lexikographischen Arbeiten Buxtorf's ergänzte und fortführte, Christoph Cellarius, der die Grammatik des Aramäischen ausbaute, J. A. Danz (1699), Adrian Reland (1702) u. v. A. Am Meisten suchte man in das „Meer des Talmuds“ einzudringen und dessen Inhalt in Uebersetzungen, Auszügen, Compendien allgemein zugänglich zu machen. Viele namhafte Gelehrte mühten sich an diesem Werk ab; eines besondern Erfolges hatte sich keiner zu rühmen. Erst Wilhelm Surenhuys (1698) in Amsterdam, der die Arbeit von Jakob Abendana benutzte, konnte eine vollständige und in ihrer Art vortreffliche Uebersetzung der ganzen Mischna nebst den Commentaren von Maimuni und Obadja Bertinoro in lateinischer Sprache liefern. Surenhuys war ein Kenner der rabbinischen Literatur und ein begeisterter Verehrer derselben. In der Widmung seines Werks an Cosimo de Medici spricht er seine Ueberzeugung dahin aus, daß die mündliche, in der Mischna überlieferte Tradition der schriftlichen an Ansehen und Bedeutung gleichkomme, und daß die christlichen Theologen deshalb auch das Studium der Mischna und des Talmuds mit demselben Eifer wie das der Bibel betreiben müßten. „Wer ein echter und würdiger Jünger Christi sein will“, sagt er, „muß vorher Jude werden oder er muß vorher die Sprache und Cultur der Juden genau kennen lernen und vorerst ein Jünger Mose's werden, ehe er sich den Aposteln zuwendet, damit er durch Bibel und Propheten zu überzeugen vermöge, daß Jesus der Messias sei!“ Trotz dieser Tendenz war Surenhuys ein warmer Fürsprecher der unterdrückten Juden und ein eifriger Vertheidiger ihrer Rechte. Er hatte den Plan, den er jedoch nicht zur Ausführung bringen konnte, das ganze rabbinische Schriftthum in Compendien und Uebersetzungen dem allgemeinen Verständniß zu erschließen.

Als Uebersetzer waren außerdem thätig Johann Coccejus (1669), Constantin l'Empereur (1648), der auch das *Itinerarium* des Benjamin v. Tudela übersezte, A. Gentius (1667), der die historische Chronik von Ibn Berga, und Wilhelm Heinrich Boorst (1644), der das Werk „Zemach David“ von Gans übersezte, Eduard Pococke (1604—1691), der außer exegetischen Commentaren zu den Propheten in seiner „*Porta Mosis*“ die Einleitung und einzelne Theile des arabischen *Mischna*-commentars von Maimuni zuerst und mit lateinischer Uebersetzung veröffentlichte, der außerdem auf seinen Reisen im Orient die kostbarsten hebräischen Handschriften für die Bibliothek zu Oxford sammelte, ferner Johann Lightfoot (1675), dessen „*Horae hebraicae et talmudicae*“ werthvolles Material zur Kenntniß der rabbinischen Literatur lieferten, Johann Leusden (1699), der einzelne Commentare David Kimchi's übertrug und die hebräische Lexikographie bearbeitete, Anton Hulsius (1685), der eine Disputation mit Jakob Abendana über einen Vers in *Saggai* führte und außer einem werthvollen hebräisch-lateinischen „*Nomenclator*“ auch Einzelnes aus den Commentaren Abravanel's, die bei christlichen Gelehrten überall großen Anklang fanden, übersezte. Auch Buxtorf, Buddeus, l'Empereur, Palmerot, Carzow, Mayer u. A. haben einzelne Theile jenes Bibelcommentars ins Lateinische übersezte.

Mehr zu polemischen Zwecken und nur selten in judenfreundlicher Gesinnung wurde die Theologie studirt und behandelt. Eine genauere Kenntniß war gerade auf diesem weitverzweigten Gebiet um so schwerer zu erlangen, als das Vorurtheil in den alten Werken stets Anderes und Gefährlicheres suchte, als dort zu finden war. Und ohne Vorurtheil trat in jener Zeit kaum ein Gelehrter an dieselben heran. Es kommt dazu, daß alle Vorarbeiten fehlten, um nach ihnen ein halbwegs vollständiges System der jüdischen Theologie aufstellen zu können. Die Leistungen christlicher Forscher sind auch nach dieser Richtung hin bemerkenswerth; ein wissenschaftliches Resultat haben sie selten gehabt. Dagegen haben sie allerdings im negativen Sinne ihre Wirkung geübt, indem sie neue Vorurtheile den alten hinzugefügt und dem Judenhaß frische Nahrung geboten haben. Die Unkenntniß schöpfte noch lange aus

diesen trüben Quellen, wenn es galt, den Glauben und die Lehrmeinungen der Juden in ein schlechtes Licht zu setzen. Der charakteristischste Vertreter dieser Richtung ist Johann Christoph Wagenfeil (1633—1708) in Altorf. Er wollte keineswegs als ein Feind der Juden gelten; im Gegentheil, er gab vor, sie so innig zu lieben, daß er sie um jeden Preis für die ewige Seligkeit und das alleinige Heil gewinnen wollte. Verschieden sind die Wege und Mittel der Liebe: die Wagenfeils und seiner Gesinnungsgenossen äußerte sich seltsamer Weise darin, den Juden einen Haß gegen das Christenthum anzudichten, der denselben an sich völlig fremd war. Zu diesem Zweck wurde die ganze polemische Literatur der Juden aufgestöbert und jedes harte Wort, das irgend einem Rabbi in der Hitze des Wortgefächts entfahren, als religiöses Gebot, als rabbinische Vorschrift ausgegeben. So entstand das Hauptwerk Wagenfeil's, die „feurigen Pfeile des Satans“ „Telaignea Satanae“ in dem er die Berichte über die verschiedenen Disputationen von Tschiel aus Paris, Nachmani u. A., ferner das alte und Lippmann's „Nizzachon“, endlich das bekannte Pamphlet „Toldot Jeschu“ gesammelt und übersetzt herausgab, um so den Beweis für den Christenhaß der Juden zu führen. Er wollte sie durch solche Strafen nur bessern und befehren. Derselben Richtung wie Wagenfeil huldigte auch Johann Wülfer (1681) in Nürnberg. Auch er war den Juden nicht so abgeneigt, um nicht deren Unschuld den Blutanlagen gegenüber zu erkennen und zu vertheidigen. Dafür war aber auch er von ihrem Christenhaß fest überzeugt. Sein wissenschaftlicher Kampf galt insbesondere einem Gebet des jüdischen Gottesdienstes, dem sog. Alenu, in dem er eine Verspottung des Christenthums zu sehen glaubte. Dieses Gebet veranlaßte ihn zu weiteren Forschungen, als deren Ergebnis er sein berühmtes Werk „Theriaca Judaica“ veröffentlichte, das den bereits erwähnten „Schlangengalg“ des Convertiten Samuel Friedrich Brenz, sowie die jüdisch-deutsche Widerlegung von Salomo Zewi Offenhausen und eingehende Bemerkungen von ihm selbst enthält, in denen er sich zum Advokaten des jüdischen Glaubens aufwirft, was ihn jedoch nicht hindert, denselben dann um so heftiger anzugreifen.

Ganz andern Charakters als diese beiden Männer war jedoch ein dritter Orientalist jener Zeit, der bereits erwähnte Johann Andreas Eisenmenger (1704) in Frankfurt a. M., dessen „Entdecktes Judenthum“ die Quelle aller Anklagen und Verleumdungen gegen die Juden geblieben ist. Ein keineswegs reiner Charakter, ging Eisenmenger darauf aus, die Verderbtheit der Juden, die Gefahren, die ihr Glaube enthalte, dem urtheilsunfähigen Volke durch „entsetzliche Unwahrheiten“ — wie Wagenseil es nannte — klar zu machen. Doch erbot er sich, für 30000 Thaler sein eigenes Werk zu vernichten. Dasselbe wurde auf Verwenden der geängstigten Juden von Kaiser Leopold I. verboten, von König Friedrich I. aber wieder freigegeben und in Königsberg (1764) in einer zweiten Auflage gedruckt, nachdem die erste confiscirt worden war. Sein Bericht von „den Lästerungen, Irrthümern und Fabeln der Juden“ ist selbst nichts mehr als ein Gewebe von „Irrthümern und Fabeln“ aus den Schriften judenfeindlicher Autoren, denen Eisenmenger nur noch die „Lästerungen“ aus Selbsteigenem hinzufügte.

Solchen Verirrungen des menschlichen Geistes stehen die Arbeiten redlicher und besonnener Forscher gegenüber, die mit allem Eifer die überaus schwierige hebräische Sprache bei ihren selbst nur wenig gebildeten jüdischen Lehrern studirten, und die so erworbenen Kenntnisse dazu benutzten, die Geschichte und Literatur, die Wissenschaft und Alterthumskunde der Juden zu bearbeiten. Natürlich war auch ihnen die Kabbalah das willkommenste Arbeitsfeld, da sie mit den auf demselben gepflückten Früchten den Garten ihrer mystischen Theosophie schmücken konnten. Das maßgebendste Werk dieser sogenannten christlichen Kabbalah blieb noch lange Zeit die „Kabbalah denudata“ von Christian Knorr v. Rosenroth (1689), ein vollständiger Kanon der Geheimlehre, aus dem Sohar, dem schon 1642 von Johann Stephan Rittangel übersetzten „Sefer Jezirah“, und zahlreichen anderen kabbalistischen Schriften zusammengetragen und ins Lateinische übersetzt. Seine Absicht war, aus der Kabbalah das Christenthum abzuleiten. Auf kühnen methaphysischen Grundanschauungen beruhend, hatte schon früher die deutsche Mystik ungefähr dasselbe Ziel sich gesteckt wie die Kabbalah. Aus der Vereinigung beider wollte Knorr v. Rosen-

roth eine christliche Philosophie construiren. Von seinen mystischen Ideen wurden auch klare Denker angesteckt. Ja selbst der Begründer der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, Leibniz, huldigte, von Rosenroths Studien begeistert, der Emanationslehre der Kabbalah. Deshalb hat man auch zwischen den Monaden von Leibniz und den Sefirot der Kabbalah eine gewisse Verwandtschaft zu finden gemeint! Wie er durch die Annahme zahlloser Seelen im Weltraum sich alles Sein erklärt, ja, wie seine ganze Vorstellung von der Seele als eines Spiegels der Welt und eines Ebenbildes Gottes auf verwandte Lehren der Mystik deutlich hinweist, so hat Leibniz auch in seinem fernern philosophischen Entwicklungsgang, als er sich von jenen Einflüssen mehr und mehr befreite, abermals aus dem Kreise der jüdischen Philosophie neue Anregungen empfangen. Er hat den „Moreh“ Maimuni's aufmerksam studirt und sich genaue Excerpte gemacht, und ist außerdem von den Ideen dieses Denkers auf dem Umweg über die scholastische Philosophie des Thomas v. Aquino beeinflusst worden. So hat man nicht ohne Berechtigung die in seiner „Theodicee“ entwickelte Lehre von dem Uebel in der Welt, das durch deren Existenz nothwendig selbst bedingt sei, zunächst auf Thomas und dann auf Maimuni zurückgeführt. Leibniz war bekanntlich der Philosophie Spinoza's abhold, so viele Berührungspunkte er auch mit diesem Denker hatte. Dennoch sah er sich veranlaßt, Spinoza gegen die Angriffe von Johann Georg Wachter zu vertheidigen, der in zwei Schriften nachzuweisen suchte, daß Spinozas Ethik ganz auf kabbalistischem Untergrunde beruhe. Wachter's Schrift: „Der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Kabbalah vergötterte Welt“, ein Sendschreiben an den zum Judenthum übergetretenen Mose Germanus, führt bittere Klagen darüber, daß die gelehrten Christen seiner Zeit sich so viel mit hebräischen Studien beschäftigten. „Denn es ist eine neue ebionitische Art heut zu Tage aufgestanden, welche Alles von Juden herleiten will.“ In seinen „Animadversiones“ zu dieser und hauptsächlich zu der zweiten Schrift Wachters: „Elucidarius Cabbalisticus“, in der er die Kabbalah „recondita Hebraeorum philosophia“ nennt, ging Leibniz aber über die

Vertheidigung zu einer eingehenden Kritik des Spinozistischen Systems vom Standpunkt seiner Monadologie vor. Auch sonst hatte er manche Berührungspunkte mit den Juden und lebhaftes Interesse für deren Literatur. Für die Anschauungen jener Zeit, in der die „rabbinischen“ Studien einen solchen Aufschwung genommen, daß es fast als eine Schande galt, nichts davon zu verstehen, und neidische Gegner dieser Richtung ihre Vertreter schon „Halbrabbinen“ nannten, ist ein Schreiben des berühmten französischen Kanzelredners Bossuet an Leibniz charakteristisch, aus dem das lebhaftes Interesse Beider an einer Uebersetzung des Talmuds hervorgeht. Bossuet spricht von dem „von Herrn Mischna übersehten Talmud“ und von Leibniz widerlegt, behauptet er, „die Mischna bestehe aus drei Tractaten, Bara, Thür, geheissen, der eine sei Bara Bathia, der andere Bara Khama, der letzte Bara Metzia!“ Nicht viel größer waren Leibnizens kabbalistische Kenntnisse; da er von den vier Welten der Geheimlehre spricht, zählt er „le monde Azilutique, du Messie, le Beratique des âmes, le Jeziratique des anges non consommés et l’Aziatique des hommes revêtus des corps visibles“ auf.

Wie Leibniz, so war auch der englische Philosoph Henry More (1614—1687) durch Knorr v. Rosenroth ein begeisterter Anhänger der Kabbalah geworden, die er mit dem Platonismus verschmelzen wollte. Nach ihm sind alle Körper von Geistern durchdrungen, welche auf den untersten Stufen keimkräftige Formen, auf den höheren aber Seelen heißen. In seinem Briefwechsel mit Descartes sucht er selbst dessen mechanistische Naturlehre von seinem kabbalistischen Standpunkt einer immateriellen Ausdehnung, die sowohl Gott als den Seelen zukomme, zu widerlegen. Wie bei More, so kann man auch bei den meisten mystischen Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts eine Verwandtschaft mit der Kabbalah wahrnehmen. Sie alle hielten die Mystik für die alleinige Philosophie der Juden. Erst J. Fr. Buddeus (1702) legte in seinem Werk: „Introductio ad historiam Philosophiae Hebraeorum“ den Entwicklungsgang des hebräischen Denkens mit etwas größerer Sachkenntniß auseinander, soweit dies nach den damals vorhandenen und ihm zugänglichen Quellen überhaupt möglich war.

Es ist eben eine charakteristische Eigenthümlichkeit dieser die hebräischen Studien pflegenden Richtung, daß sie nach allen Seiten hin sich eifrig bemüht zeigt, das Verständniß der Quellen zu erschließen. Die Unkenntniß Bossuets, was den Talmud betrifft, fällt um so schwerer ins Gewicht, als damals bereits eine große Anzahl talmudischer Tractate in lateinischen Uebersetzungen vorhanden war. Außerdem wurden bearbeitet: das jüdische Recht von Johann Selden, die Geographie Palästinas von Samuel Bocharot und besonders von Anton Reland, die Alterthümer der Juden von Johann Heinrich Göttinger, Thomas Hyde, Johann Friedrich Breithaupt, Johann Jakob Schudt, dessen „Jüdische Merkwürdigkeiten“ ein interessantes Bild von der Lage der Juden im Mittelalter und eine vollständige „Frankfurter Judenchronik“ geben, und von zahlreichen anderen meist deutschen Schriftstellern.

Ueber das Quellenstudium, wie es die Deutschen mit hergebrachter Gründlichkeit betrieben, hinaus, gingen französische Gelehrte zu selbstständigen größeren Schöpfungen über. Von diesen seien nur die beiden bedeutendsten, Richard Simon (1678) und Jakob Basnage (1653—1723), genannt. Der erstere hat die Bibelkritik, der zweite die Geschichte der Juden zum ersten Mal wissenschaftlich und doch allgemein verständlich dargestellt. Die Bedeutung Richard Simons ist bereits anläßlich der Geschichte der Pentateuchkritik näher gewürdigt worden. Seine von Spinozas Forschungen beeinflusste „*Histoire critique du vieux testament*“ eröffnete weiteren Kreisen das bis dahin sorgsam gehütete Geheimniß der Bibelkritik und zog auch die jüdische Literatur in den Kreis ihrer Betrachtungen. Simon war bekanntlich auch der Uebersetzer der „*riti*“ Leon de Modena's und ein eifriger Vertheidiger der Juden. Die Kühnheit und Unbefangeneit, mit der er von ihnen und für sie spricht, mag dem Vater von der Congregation des Oratoire zu jener Zeit nicht geringe Unannehmlichkeiten bereitet haben.

Nicht minder wichtig war das Werk von Jakob Basnage: „*Histoire de la religion des Juifs*“. Es war die erste vollständige Geschichte der Juden von der Entstehung des Christen-

thums bis auf seine Zeit. Ein vorurtheilsfreier Gelehrter, der die historischen Quellen kannte und geschickt zu verwerthen mußte, ein geschmackvoller Schriftsteller, der den schwierigen Stoff geschickt zu formen verstand, so war Basnage wohl geeignet, dieses schwierige Werk zu unternehmen, das trotz zahlloser Fehler und großer Mängel auch noch jetzt eine interessante Lektüre bildet. Der tiefere Einblick in die merkwürdige Geschichte des jüdischen Stammes erweckt in Basnage die Begeisterung für die Juden. „Völker und Könige“ so sagt er in der Einleitung zu seinem Werke „Heiden, Christen und Mohammedaner, in so vielen Punkten entgegengesetzt, haben sich in der Absicht vereinigt, dieses Volk zu vertilgen, und doch ist es ihnen nicht gelungen. Mose's Dornbusch, von Flammen umgeben, hat stets fort gebrannt, ohne sich zu verzehren. Man hat die Juden aus allen Städten dieser Erde verjagt, und dies diente nur dazu, sie über alle Städte zu verbreiten. Sie leben noch, trotz Schmach und Haß, der ihnen überall hin folgt, während die größten Reiche so gefallen sind, daß sie uns nur noch dem Namen nach bekannt sind.“

Ein solches Buch in einer gebildeten, allgemein verständlichen Sprache geschrieben, mußte von tiefeinschneidender Wirkung sein. In der That hat Basnages Werk nicht nur das Schwinden der Vorurtheile bei vielen Gebildeten bewirkt; es hat auch auf die Gelehrten, die selbst bei genauerer Kenntniß der Quellen sich der erbten Antipathie gegen Juden und Judenthum nicht ent schlagen konnten, großen Einfluß ausgeübt und zum Studium der Geschichte und Literatur angeregt. Bei fast allen Hebraisten jenes Jahrhunderts, von Buxtorf bis auf Eisenmenger, war der Haß der Juden gegen das Christenthum gleichsam ein feststehender Glaubensartikel, der Judenhaf dagegen eine unschuldige und gewissermassen selbstverständliche Sache. Je mehr aber die Kunde von hebräischen Büchern und von jüdischer Literatur überhaupt verbreitet und gefördert wurde, desto mehr mußten Haß und Abneigung, Fabeln und Vorurtheile vor dem Licht der Wissenschaft weichen. So kann man wohl behaupten, daß die allgemein historischen und literarhistorischen Studien christlicher Gelehrten der jüdischen Literatur und dem jüdischen Stamm selbst am Meisten genützt haben.

Solche literarhistorische Studien hatten schon die Buxtorfe betrieben. Verzeichnisse kabbalistischer, geschichtlicher, lexikographischer und chronologischer Quellen hatten schon vor ihnen Sebastian Münster, Gilbert Genebrard (1597), der auch das „Seder Olam“ übersetzte, Johann Heinrich Alstedt, Casarelli und Andern geliefert. Auch Basnage und Richard Simon gaben ihren Werken ein historisches Quellenverzeichniß bei. Vielfache Versuche einer allgemeinen jüdischen Bibliographie folgten diesen einzelnen Beiträgen. Aber erst die „Bibliotheca magna rabbinica“ von Giulio Bartolucci (1613—1687) in Rom, dessen Lehrer ein getaufter Jude Zona Baptista war, vermochte höheren Ansprüchen zu genügen. Idee und Plan, zum Theil auch die Ausführung des Werkes werden diesem Lehrer zugeschrieben. Es ist aber nicht nach dem ursprünglichen Plan in chronologischer, sondern in alphabetischer Reihenfolge der Autoren angelegt und mit zahlreichen Excursen durchflochten, die schon damals eine heftige Polemik hervorriefen. Trotz seiner großen Mängel hatte aber das Werk Bartolucci's doch auch große Vorzüge. Es wurde von einem seiner Schüler, Carlo Giuseppe Imbonato (1693), fortgesetzt und durch einen Index aller mit Juden und Judenthum sich beschäftigenden lateinischen Schriftsteller erweitert. In den Spuren Bartolucci's gingen aber alle Nachfolgenden einher, und selbst der bedeutendste Bibliograph dieser Epoche, der Hamburger Rector Johann Christian Wolf (1689—1739), tritt nur als Nachfolger der Arbeiten von Bartolucci und Sabbatai Baß auf.

Aber Wolf hat in Wahrheit für die hebräische Bibliographie mehr als alle Vorgänger geleistet. Er hat in seiner „Bibliotheca Hebraea“ ein Werk von unvergänglicher Bedeutung geschaffen. Er hat alle Quellen gekannt und benutzt, er hat die große Bibliothek von David Oppenheimer, zahlreiche öffentliche und Privatbibliotheken durchforscht, und dann mit umfassender Kenntniß der theologischen, classischen und jüdischen Literatur sein vierbändiges Werk geschrieben, das die jüdischen Schriftsteller aller Zeiten bis zum Jahre 1700, die griechischen, lateinischen und arabischen Autoren, die in irgend einer Beziehung zur jüdischen Literatur stehen, die christlichen Schriftsteller, die über Juden und

Judenthum geschrieben, alle Convertiten und pseudepigraphischen Werke aufzählt, dann die Geschichte der Bibelfunde, Masora, Grammatik, Mischna und Talmud, die Kabbalah, Typographie, die Münzen und Abbraviaturen, die Feste und Grabchriften, das jüdisch-deutsche Idiom, die Karäer u. s. w. behandelt. Das Werk von Wolf ist die Grundlage der jüdischen Bibliographie geworden und geliebt. Es bildet fast den Abschluß der christlich-theologischen Gelehrsamkeit auf jüdisch-literarischem Gebiet. „In den drei Jahrhunderten, welche mit dem Tode Wolf's veronnen waren, war bei den christlichen Gelehrten die Kenntniß der jüdischen Literatur, das Verständniß des hebräischen Alterthums, die Liebe zum Sammeln hebräischen Handschriften wach und lebendig gewesen; aber mit 1740 kam eine Erschlaffung und ein Rückschlag.“

Nur noch einzelne Zeitgenossen Wolf's, meist Theologen, haben die hebräischen Studien mit Eifer und Erfolg betrieben. Von diesen verdienen besonders genannt zu werden: Christian Theophil Unger, ein schlesischer Pastor, der viel mit Juden über literarische Angelegenheiten correspondirte und mannigfache Beiträge zu dem großen Werk von Wolf geliefert hat, C. Vitringa, dessen vortreffliches Buch: „De Synagoga vetera“ die hebräische Theologie wissenschaftlich behandelte, Gabriel Groddek, der die anonymen und pseudonymen Werke der jüdischen Literatur beschrieb, J. G. Meuschen, dessen „Novum Testamentum ex Talmude illustratum“, ein bisher unbeachtetes Thema gründlich, wenn auch nicht erschöpfend behandelte, Heinrich Jakob v. Bashuyzen, der ein Werk über die hebräischen Alterthümer und eine „clavis talmudica“ verfaßte, Andreas Waehner, dessen „Antiquitates Ebraeorum“ trotz fortgeschrittener, besserer Erkenntniß die Hauptquelle für die Kenntniß der altisraelitischen Verhältnisse geblieben sind, und Blasio Ugolino, der in seinem Sammelwerk „Thesaurus antiquitatum sacrarum hebraicarum“ eine Anzahl rabbinischer Werke im Original mit lateinischen Uebersetzungen veröffentlichte.

Ein besonderes Interesse wurde von den christlichen Gelehrten den Karäern entgegengebracht. Schon Richard Simon pflegt die Pro-

testanten „meine lieben Karäer“ zu nennen; die nähere Anknüpfung mit den Ueberresten dieser Sekte in Polen ist jedoch schwedischen Gelehrten zu danken. Wie es heißt, auf Veranlassung von Karl XII., reiste Gustav Peringer v. Lilienblat, ein Professor aus Upsala, um 1690 nach Polen, um die Karäer aufzusuchen und ihre Lehre zu studieren. Später knüpfte namentlich Jakob Trigland, Professor zu Leyden, mit karäischen Gelehrten an, und einer derselben, Mardochäi b. Nissan, verfaßte für ihn eine hebräische Abhandlung, die lange die unverdiente Ehre genossen hat, als einzige Quelle für die Geschichte der Karäer zu gelten. Das Werk Trigland's selbst „Diatribes de secta Karaeorum“ ist eine gelehrte kritische Arbeit, in der über die Literatur des Karäismus wichtige und zuverlässige Mittheilungen enthalten sind.

Der Karäismus selbst erlebte, wie bereits bemerkt, gleichfalls noch eine schwache Nachblüthe in Polen, die sich zunächst an den Namen eines hervorragenden Apologeten, Jak Troki (c. 1533—1594) knüpft, der mit hervorragenden christlichen Gelehrten disputirte und dessen „Chizuk Emunah“ (Kräftigung des Glaubens) in der apologetischen Literatur durch seine Beherrschung des einschlägigen Materials, durch die anziehende und correcte Darstellung, durch die breite Behaglichkeit seiner Auseinandersetzungen einen ansehnlichen Rang behauptet. Durch Jak Troki, dessen Werk noch von Voltaire gerühmt und von einem Herzog v. Orleans übersetzt wurde, hat man sehr wichtige Mittheilungen zur Geschichte der polnischen Reformation, sowie über die Werke der Reformatoren Simon Budny, Martin Czehowiz u. A. erfahren. Er selbst sagt von sich aus: „Wenn ich mit den Christen stritt, so hörten sie mich ohne Unmuth an, weil ich sanft und in versöhnlichen Worten, nicht zänkisch und hadernd mit ihnen verkehrte.“

Auch noch ein anderer Karäer, Jakob aus Belczz, schrieb gegen die Lehre der Unitarier und deren Angriffe auf die jüdische Messiasidee. Sonst regte sich auch in diesem Kreise kein philosophischer Windhauch, kein Luftzug des freien Gedankens. Erst die schwedischen Gelehrten brachten gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts der Welt die Kunde, daß noch in Polen und in der Krim versprengte Ueberreste dieser Sekte ihren religiösen Traditionen und

literarischen Erinnerungen lebten. Die Mittheilungen über diese Sekte von Trigland u. A. wurden daher in jenem Zeitalter der Curiositätenliebhaberei mit besonderem Interesse aufgenommen.

Mit dieser Nebenströmung schließt die denkwürdige und in ihren Folgen auch für die innere Entwicklung der jüdischen Literatur wichtige Epoche des christlichen Hebraismus ab. „Denn mittlerweile hatte Spinoza die biblische Kritik zugleich mit der Philosophie eingeführt, die Kritiker in Frankreich und England, die Schriften des freien Holland machten die Monumente des Mittelalters wanken, die Theologie und das Latein traten zurück und ein neues Leben, eine frische Poesie zog in die deutsche Sprache und in die deutschen Seelen ein. Da zogen auch die jüdischen Studien, mit Theologie, Haß und Latein verknüpft, in den Hintergrund ab. Die gelehrten Theologen fingen das Arabische anzubauen an und wollten unabhängig von dem Hergebrachten auf eigenen Füßen stehen; man betrachtete den Ertrag aus den jüdischen Schriften als in die Scheunen gebracht und die Werke von beiden Buxtorfen, von Lightfoot, Eisenmenger, Wolf, Meuschen, Keland u. A. als die erschöpfenden Subsidien, durch welche das Quellenstudium entbehrlich werde.“

Sechste Periode.

Die jüdische Literatur der Neuzeit.

1750 bis 1870 n. Chr.

Einleitung.

„Und die Hand des Herrn kam über mich. Und im Geiste führte mich der Herr hinaus und setzte mich nieder in einem weiten Thal, das voll war von Gebeinen. Er führte mich dann hin über sie, weit, weit umher; und siehe, es waren ihrer sehr viele auf der Fläche des Thales und sie waren sehr dürre. Und er sprach zu mir: Menschensohn, werden diese Gebeine wohl wieder aufleben? Und ich antwortete: Du, Herr, weißt es allein! Und er sprach zu mir: Weissage diesen Gebeinen und sprich zu ihnen: Ihr verdorrten Gebeine, höret das Wort des Herrn; so spricht der Herr, euer Gott, zu diesen Gebeinen: Siehe, mein Hauch zieht über euch hin und ihr lebet wieder auf und erkennet, daß ich es bin, der Herr! . . . Und ich weissagte, wie mir befohlen worden. Und es ward laut, als ich weissagte, und siehe, ein Leben wars, und die Gebeine näherten sich, Gebein zu Gebein. Und ich schaute, und siehe: Sehnen und Fleisch zog sich über sie und Haut umschloß sie, aber Geist war noch nicht in ihnen. Und er sprach zu mir: Weissage dem Geiste, Menschensohn, und sprich zu ihm: Von allen vier Winden komme her, o Geist, und hauche sie an, die Gemordeten, daß sie leben! Und ich weissagte, wie mir geboten worden; da kam der Geist in sie und sie lebten und standen auf ihren Füßen, eine große, mächtige Schaar . . . Und der Herr sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel!“

Ist es uns nicht, als stände die ganze Geschichte der Juden, ihres religiösen und geistigen Lebens, vor unsern Augen, wenn wir diese kühne Vision Ezechiel's noch einmal lesen und in ihrer tiefem symbolischen Bedeutung als eine Weissagung über die Zukunft

seines Stammes auffassen? Und nicht nur diese allein, auch alle anderen Reden und Visionen der alten hebräischen Propheten gewinnen Farbe und Leben und eine nicht geahnte Bedeutung, wenn wir sie in Verbindung bringen mit der wunderbaren, wechselvollen Geschichte des jüdischen Stammes, in der mehr als siebenzehn Jahrhunderte hindurch die Klage des Propheten gehört wurde: „Verdorrt sind unsere Gebeine und unsere Hoffnung geschwunden; wir sind vernichtet!“ Siehe, da bricht durch Wolken und Nebel die Sonne einer neuen Zeit, und das Morgenrauen eines Tages dämmert herauf, der ihre Gräber öffnet und sie aus diesen Gräbern steigen läßt, die verachteten, verspotteten, verhaßten Söhne des alten israelitischen Stammes!

Wohl mochte das alte Zion fragen: „Wer hat mir all' diese geboren?“ Wohl mochte der fromme, gläubige Sinn mit demselben Propheten an die uralte Verheißung gemahnen: „Ich gedenke dir die Treue deiner Jugend, die Liebe deines Brautstandes, wie du mir nachgingst in die Wüste, in ungesäetes Land!“ Hatte sich doch das wunderbare Walten höherer Mächte in den Geschicken dieses Stammes in einer Weise bewährt, die selbst seinen Feinden Bewunderung abgerungen, die Dichtern und Staatsmännern als eines der größten weltgeschichtlichen Räthsel erscheinen mußte. „So etwas läßt sich nicht dichten“ — sagt Herder, indem er die Geschichte der Juden überschaut — „solche Geschichte, mit Allem, was daran hängt und davon abhängt, kurz, solch ein Volk läßt sich nicht erlügen. Seine noch unvollendete Führung ist das größte Poem der Zeiten und geht wahrscheinlich bis zur letzten Entwicklung des großen, noch unberührten Knotens aller Erdnationen hinaus.“

Als Herder diese Worte schrieb, war bereits der Morgen einer neuen Zeit für Israel angebrochen und es schien, als sollte sich jene alte Vision Ezechiel's fast buchstäblich erfüllen. Die verdorrtten Gebeine nahmen Leben an und ein neuer Geist durchwehte das Haus Israel. Man muß sich immer und immer wieder die Lage der Juden etwa um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vergegenwärtigen, um diese merkwürdige Verjüngung genügend würdigen zu können. In seine engen und dumpfen Ghettis eingesperrt, von Handel und Wandel, von Gesellschaft und geistigem Leben aus-

geschlossen, führte der Jude ein trauriges und menschenunwürdiges Dasein. Auch schon sein Aeußeres trug die Knechtsgestalt, die die Jahrhunderte ihm aufgeprägt hatten. In Gang und Kleidung, in Sprache und Sitten verdorben und verwildert, wer hätte in diesen furchtsamen, gebeugten und bleichen Gestalten die Nachkommen der muthigen Makkabäer, die Glaubensgenossen der stolzen spanischen Granden, der Sängler und Philosophen Andalusiens wiedererkannt? Die Gemeinden waren verarmt; die Rabbiner waren meist eingewanderte Polen, die Lehrer ertheilten den Jugendunterricht in geistloser, mechanischer Weise; Gebet und Gottesdienst waren leeres Lippenwerk geworden; dazu kam noch die Zerklüftung der Parteien, das Treiben der Kabbalisten, Sabbatianer und Chassidäer, um das Bild des Verfalls abzuschließen.

Und auf diesen Verfall folgte nun eine Erhebung, wie sie die Völkergeschichte in gleicher Weise nicht oft aufzuweisen haben dürfte; eine Erhebung von innen heraus, durch den Geist der Zeit gefördert, durch die sich überall Geltung verschaffenden Ideen der Humanität, der Gleichheit und Freiheit mächtig beeinflusst. Die Keime zu dieser Erhebung waren schon ein Jahrhundert vorher ausgestreut; unsichtbar wirkten und reiften sie in Reden und Werken, in philosophischen Richtungen und politischen Handlungen, in erleuchteten Staatsmännern, freisinnigen Schriftstellern und hervorragenden Denkern. Die Sonne des achtzehnten Jahrhunderts brachte sie endlich zur Reife; als sich das Auge dieses Jahrhunderts schloß, war die Verjüngung des jüdischen Stammes in allen europäischen Ländern bereits angebahnt und dessen Gleichberechtigung in einzelnen schon vollzogen.

Wie fast das ganze moderne Culturleben, so gingen auch die Ideen der Emancipation der Juden zunächst von England aus. Die englischen Freidenker waren jedenfalls die Ersten, die dieser Idee Ausdruck zu geben wagten. John Toland, der Wortführer des englischen Deismus, sprach zuerst die Forderung der Gleichstellung der Juden im Staate aus. Ihm folgten die anderen Freidenker in England und in Frankreich, als sich die neue geistige Bewegung auch dorthin verpflanzt hatte. Rousseau, Diderot, Voltaire, d'Alembert waren dort die Pioniere des freien

Gedankens, während in Deutschland Philosophen wie Wolff, Thomajus, Baumgarten u. A. als Vertreter der Vernunft im Kampf wider den alten Wunderglauben auftraten. Sie Alle haben mittelbar oder unmittelbar das Wachsthum der neuen Ideen gefördert und auch den Boden für die Anerkennung der Menschenrechte urbar gemacht. Neuere Ereignisse kamen hinzu, diesen Ideen Gestalt und Leben zu verleihen. Im Jahre 1781 erließ Kaiser Josef II. sein berühmtes „Toleranzedikt“, das den Juden die Erlernung und das Betreiben von Handwerken, Künsten und Wissenschaften gestattete; im Jahre 1783 sprach Nordamerika die Religionsfreiheit für alle Menschen aus; im Jahre 1791 wurde in Frankreich die vollständige Gleichstellung der Juden proclamirt.

Die harten Kämpfe, die diesen Ereignissen vorausgingen, gehören der allgemeinen Geschichte an. Und nur die Entwicklung, die diesen Ereignissen folgte, ist für die Literaturgeschichte von Interesse und Bedeutung. Für diese Entwicklung können aber nur Deutschland und Frankreich von allen europäischen Ländern maßgebend sein. In England wohnten nur wenige Juden; von der pyrenäischen Halbinsel waren sie vertrieben, in Rußland und Polen war an eine Emancipation noch nicht zu denken; so blieben eigentlich nur Deutschland und Oesterreich, sowie Frankreich und die von demselben abhängigen Länder. Mit dem Sieg der französischen Revolution und mit der Verbreitung ihrer Ideen hielt auch die Idee der Judenemancipation gleichen Schritt. Aber schon vor der Revolution hatten freisinnige Schriftsteller, wie Montesquieu, Malesherbes, Mirabeau, Gregoire, Thiery für die Juden plaidirt. Ihnen schloß sich auf jüdischer Seite Herz Medelheim, gewöhnlich Cers Beer genannt, an, der für seine Glaubensgenossen in Wort und That einstand. Zwar erhob sich im Elsaß noch der Pöbel gegen dieselben; auch während der Revolution hatten sie unter der sog. Schreckensherrschaft des Convents vielfach zu leiden. Erst im dritten Jahr der Revolution nahm die Nationalversammlung den Antrag des Jakobiners Duport an, den Juden Frankreichs die Rechte der Vollbürger (citoyens actifs) zu verleihen. Mit den siegreichen französischen Truppen zog auch die Emancipation der Juden 1796 in Holland ein. Und auch die einzelnen

Länder Italiens folgten bald nach. Unter der Herrschaft Napoleon Bonapartes wurde eine Notablenversammlung einberufen, die über das Verhältniß zwischen Juden und Christen entscheidende Bestimmungen treffen sollte. Mehr als hundert Notablen aus Frankreich und den von Napoleon beherrschten Ländern, sowie aus Italien traten am 26. Juli des Jahres 1816 in Paris zu einer Berathung zusammen. Unter ihnen waren Männer von Geist und Bildung, von Frömmigkeit und patriotischer Gesinnung. Als die hervorragendsten Notablen werden genannt: Abraham Furtado, ein begeisterter Verehrer der jüdischen Literatur aus der portugiesischen Gemeinde zu Bordeaux, Berr Jsaak Berr und dessen Sohn Michael Berr, die schon in den Emancipationskämpfen sich vortheilhaft ausgezeichnet hatten, David Sinzheim, ein gelehrter Talmudist aus Straßburg, Abraham Vita de Cologna, Rabbiner von Mantua, Josua Benzion Segre aus Bercelli u. v. A. Die Antworten, welche sie dem Kaiser auf dessen Fragen ertheilten, befriedigten denselben. Er ließ den Notablen verkünden, daß er den Juden „die freie Ausübung ihrer Religion, den Vollgenuß ihrer bürgerlichen Rechte“ zusichere, daß er aber „zum Tausch für diesen hohen Schatz eine religiöse Bürgschaft für die volle Verwirklichung der in ihren Antworten ausgesprochenen Principien“ fordere und zu diesem Zweck ein großes Synhedrion einzuberufen gedenke.

Dieses Sanhedrin, zu zwei Dritteln aus rabbinischen und zu einem Drittel aus Laienmitgliedern bestehend, trat am 9. Februar 1807 in Paris unter dem Vorsitz des bereits genannten David Sinzheim zusammen. Die zwölf Fragen, die die Notablenversammlung schon beantwortet hatte, und von denen die drei ersten die Ehegesetze des Judenthums, die drei folgenden die Beziehungen der Juden zum Vaterland und den christlichen Mitbürgern, drei andere die Wahl und die Befugnisse der Rabbiner und die drei letzten die religiösen Bestimmungen über den Wucher und die Wahl des Lebensberufes betrafen, wurde von dem Sanhedrin in gleich freisinniger Weise entschieden. Nichtsdestoweniger hatte dieses Ereigniß nicht diejenige Einwirkung auf die jüdischen Verhältnisse ausgeübt, die man von demselben erhofft hatte. Es zeigte sich abermals,

daß das Judenthum keinen äußern Zwang ertragen und nur in freier Entfaltung seine religiösen Ziele erreichen könne. Eine Befreiung von der Verbindlichkeit religiöser Vorschriften durch das Machtgebot einer Regierung, einer Behörde oder auch eines Synhedrion's war dem Geist des Judenthums zuwider. Dies verkannten die von der Macht Bonapartes geblendeten Mitglieder des Synhedrion's, und darum blieben ihre Beschlüsse, die das freie Selbstbestimmungsrecht gefährdeten, ohne Einfluß auf die europäischen Juden. Nicht einmal in Frankreich übten sie eine tiefere Einwirkung aus. Die Emancipation blieb auch dort noch Stückwerk und erst nach der Julirevolution des Jahres 1830 wurde sie für immer als Gesetz proclamirt. Die einzige thatsächliche Schöpfung des Synhedrion's war eine Consistorialverfassung für die französischen Juden, die in ihren Grundzügen sich bis auf die Gegenwart erhalten hat.

Ganz anders gestaltete sich die Entwicklung der deutschen Juden. Ihre Selbstbefreiung ging unter ungünstigen äußeren Verhältnissen der politischen Emancipation voraus. Sie haben sich ihre Gleichstellung langsam und schwer erkämpft und sind schon in das Leben der Gesellschaft eingetreten, als sie staatlicherseits noch vielfachen Bedrückungen ausgesetzt waren. Friedrich der Große, dessen Erscheinung eine neue Zeit verkündete, dessen Leben und Thaten umgestaltend und belebend auf alle Verhältnisse einwirkten, hat schon durch sein „Generalprivilegium“ die Lage der Juden in Preußen wesentlich gebessert, wenn er denselben auch keineswegs besonders geneigt war. Aber schon die Thatsache allein, daß die neue Judenordnung der Absicht Ausdruck gab, „die Wohlfahrt der Juden“ befördern zu wollen, war ein bedeutender Fortschritt gegen alle früheren, meist Haß und Verfolgungssucht athmenden Gesetze für die Juden. Das Hardenberg'sche Edict vom Jahre 1812, welches allen Juden Preußens das Staatsbürgerrecht verlieh, ist bekanntlich nie zur Ausführung gelangt. Nach langen Verhandlungen und Schwankungen wurde im Jahre 1850 durch die Verfassung die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte von dem Glaubensbekenntniß in Preußen ausgesprochen. Die anderen deutschen Staaten waren mit diesem Princip theilweise schon vorausgegangen oder folgten demselben bald nach. Aber erst die Verfassung des

Deutschen Reiches (1871) hat die volle Gleichberechtigung der Juden im ganzen deutschen Vaterlande ausgesprochen.

In Oesterreich war es, wie bereits erwähnt, der edle Kaiser Joseph II., der in seinen Reformplan auch die zahlreichen Juden seines Landes mit einbezog. Am 2. November des Jahres 1781 erließ er eine Verordnung, die Juden als „Nebenmenschen“ zu achten; später schaffte er auch den ihnen auferlegten „Leibzoll“ ab. Freilich überfah der humane Monarch, daß Achtung sich nicht erzwingen und befehlen lasse. Und so blieben seine Decrete und Maßnahmen wirkungslos. Es bedurfte langer und aufreibender Kämpfe, ehe die Emancipation der Juden in Oesterreich (1859) zur Wahrheit wurde.

Gegenwärtig ist diese Emancipation in fast allen europäischen Ländern als Staatsprincip ausgesprochen und meist durch die Verfassung bekräftigt. Ein Jahrhundert und darüber ist an Kämpfen und Leiden vorübergegangen, ehe dieses Princip allseitig zur Anerkennung gelangte. Auch in diesem Jahrhundert war die Emancipation wieder mannigfachen Schwankungen und Wandelungen ausgesetzt; es bedurfte eifriger Sachwalter, energischer Vorkämpfer auf nichtjüdischer Seite wie unter den Juden selbst, um dieselbe siegreich zum Durchbruch zu bringen.

Lange vorher war aber schon die Emancipation im Reiche des Geistes zur Wahrheit geworden. Moses Mendelssohn war es, der dieses Riesenwerk zu Stande brachte und den Juden als gleichberechtigte Bürger-Ansehen und Bedeutung in Gesellschaft und Literatur verschaffte. Mit ihm treten die deutschen Juden in den Vordergrund der neuern Geschichte und Literatur des Judenthums. Und auch der große nationale Aufschwung der deutschen Literatur blieb nicht ohne sichtbare Einwirkung auf die Verhältnisse und Anschauungen der Juden. Von Neuem zeigte sich hier die Assimilationsfähigkeit des jüdischen Stammes, der kurz vorher noch ein Paria der Völker, rasch zu einer achtungsgebietenden Stellung gelangte. Die Schüler Mendelssohns und begabte Nachfolger haben diese innere Vorbereitung für die völlige Gleichstellung angebahnt, welche zweifellos bald erfolgt wäre, hätten nicht die Ideen der Revolution in der Restaurationszeit einen bedenklichen Rückschlag erlitten. Auch an

der aus dem Unmuth über die Zerrissenheit des allgemeinen Lebens entstehenden Romantik nahmen die Juden Theil; ja, die von geistvollen jüdischen Frauen in Berlin und Wien eröffneten Salons sind eine Zeitlang von maßgebender Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Literatur gewesen.

Es konnte nicht fehlen, daß solche Verhältnisse, Beziehungen und Anschauungen auch umgestaltend auf das Leben der Synagoge einwirken mußten, die noch ganz in dem Zustand der Stagnation verharrete, in den sie in den letzten zwei Jahrhunderten zum größern Theil ohne ihr Verschulden gerathen war. Hätten Mendelssohn und seine Schüler den Sinn für historische Entwicklung und Fortbildung gehabt, so wäre eine Reform — wenn diese möglich und nothwendig war — leicht angebahnt und durchgeführt worden. Statt dessen lehnte dieser sich jedoch gegen jede Reform — ausgenommen einzelne Mißbräuche, die mit der Religion selbst nichts zu thun hatten — auf, während jene das ganze Judenthum aufheben und zu einem blaffen Deismus verflüchtigen wollten. Im Ueberchwang ihrer Gefühle übersahen sie, daß für eine solche Reform des Hauses einen vollständig neuer Grund gelegt werden mußte, und fingen an, das Dach nothdürftig zu repariren. Ihre erste Reform war, nachdem sie sowie ihre Anhänger sich im Leben längst über das Ceremonialgesetz hinweggesetzt hatten, eine Aenderung des Gottesdienstes. Und auch diese Reform war, im Grunde genommen, mehr für die Christen als für die Juden berechnet. Zu einer wirksamen Reform fehlte der Untergrund einer Wissenschaft des Judenthums, die noch nicht existirte, ja von welcher jenen sogenannten jüdischen Humanisten kaum noch einen Ahnen aufgestiegen war. Die zahlreichen Gebildeten aber, denen das Schaugepränge eines Gottesdienstes mit deutscher Predigt, Choralgesang und Orgelbegleitung nicht genügte, fühlten sich abgestoßen und warfen entweder die Religion ganz über Bord, oder sie gingen zur herrschenden Kirche über, in der sie zu Macht und Ansehen gelangen konnten. Wichtiger war die Reform des Jugendunterrichts, die, wie es scheint, von Kassel aus ihren Anfang nahm, wo ein sogenanntes Conistorium die Regelung der jüdischen Verhältnisse betrieb. Andere Gemeinden folgten diesem Beispiel nach: Seesen, Wolfenbüttel,

Deffau, Berlin, Breslau, Wien, Frankfurt a. M. Die religiöse Erziehung der Jugend wurde durch eine Confirmations- oder Einsegnungsfeier abgeschlossen, eine Institution, die, weil sie eine Nachahmung fremder Gebräuche war, bei den Anhängern des Herkommens starken Widerstand gefunden hat. Von allen Institutionen der Reform fand jedoch keine so allgemeinen Anklang als die Predigt in der Landessprache, die im Laufe eines Vierteljahrhunderts in allen europäischen Länder Eingang in die Synagoge fand. Schwerere Kämpfe rief die Einführung der Orgel und die Aenderung der Gebete wie der Gebetsprache hervor. Aus den Gebeten sollte das nationale Element ganz schwinden; jede Andeutung auf Jerusalem und den Messias sollte verbannt werden; die Sprache der Gebete sollte fortan die Landessprache sein. Der erste derartige Gottesdienst wurde von einem übereifrigen Vorkämpfer dieser Reform, von Israel Jakobson, im Tempel zu Seesen am 17. Juli 1810 eingeführt. Natürlich erregte dieser Vorgang allgemeines Aufsehen und begeisterte Nachahmung. Bald erstanden neue Tempel mit reformirtem Gottesdienst in Berlin, wo derselbe jedoch durch ein Verbot der Regierung nach siebenjährigem Bestand aufgehoben wurde, in Hamburg, Leipzig, Wien, Frankfurt a. M., Breslau u. a. D. Natürlich führte diese Cultusreform zu heftigen Spaltungen innerhalb des Judenthums, die immer größer wurden, je weiter diese Reform vorschritt.

Die reactionaire Strömung in Deutschland verhinderte jedoch ein allzuschnelles Vorschreiten. Erst die beginnende freiere Bewegung der Geister rief auch innerhalb des Judenthums die Kämpfe wieder wach. Die Selbstbefreiung hatte aber inzwischen solche Fortschritte gemacht, daß sie keine, auch die kühnste Reform nicht hätte einholen können. Den Anschauungen der also Fortgeschrittenen die Religion des Judenthums selbst anzupassen, war aber wohl unmöglich. Daraus entstand denn nun der tiefe Zwiespalt, an dem fast alle Institutionen der Zeit krankten. Das mächtige Verlangen, ganz und voll in den Strom der modernen Cultur aufzugehen, ließ die Gebildeten des Judenthums ganz vergessen. Die Reform aber hinkte nur mühsam dem rastlos Dahineilenden nach. Auf dieser Seite hatte man damals kein Verständniß für das Wesen des Judenthums noch auch für den Geist der neuen Zeit.

Ein besseres Verständniß lag den Bestrebungen zu Grunde, die den Untergrund des Judenthums durch Anbau seiner Wissenschaft festigen wollten. Diese Bestrebungen lagen der Schule Mendelsohns eigentlich noch fern; ihr Absehen war mehr auf die schöne Form als auf den Gehalt gerichtet; sie waren Schöngelister im vollen Sinne des Wortes. Erst die folgende Generation erfaßte den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums in seiner ganzen Bedeutung. Es entstand in Berlin ein „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“, von begeisterten, hochstrebenden Jünglingen, wie Eduard Gans, Leopold Zunz, Moses Moser, Heinrich Heine, Immanuel Wohlwill, J. Kubo u. A. begründet, der zwar nach kurzem Bestand sich wieder auflöste, nicht ohne jedoch ein werthvolles Gut, die Wissenschaft des Judenthums, hervorgerufen zu haben, die nun rüstig angebaut und eifrig gefördert wurde.

Daneben ging die Cultusreform weiter ihren Gang. Sie erhielt starken Succurs durch die ersten gebildeten Theologen, die ihr vom Standpunkt der vorschreitenden jüdischen Wissenschaft zu Hülfe kamen. Die Neugestaltung des Rabbinerthums wurde in den zwanziger und dreißiger Jahren des Jahrhunderts ihr mächtigster Hebel. Es traten Männer auf, die sich nicht mehr mit einer Reform des Cultus begnügten, sondern eine freie Entfaltung verlangten, die den Kern des Judenthums von Aberglauben und Formdienst befreien sollte. Ihr begeistertes Wort fand bei Genossen und in Gemeinden vielfachen Wiederhall, aber auch energische Opposition.

Die Anhänger des Herkommens, die sich bis jetzt damit begnügt hatten, alle Reformversuche zu ignoriren, oder, wo sie die Macht hatten, zu verbieten, erkannten aber allmählig die Gefahr, die die vorschreitende Reform dem Judenthum selbst bringen mußte. Andererseits war aber das Wehen des Geistes der neuen Zeit so mächtig, daß auch sie von ihm fortgerissen wurden. Sie erkannten die Nothwendigkeit der Bildung an; auch sie wollten in die moderne Cultur aufgehen, darum aber keineswegs ihren alten Glauben aufgeben oder verändern. Sie hatten ja an ihren Dichtern und Denkern in der spanischen Periode classische Vorbilder, daß sich

das Judenthum mit der Wissenschaft und Zeitcultur sehr wohl vereinigen lasse, und sie haben den Geist des Judenthums im Ganzen wohl richtiger erfaßt als jene Stürmer und Dränger. Der Eintritt der deutschen Gemeinden in die Bewegung der Geister führte natürlich zu den ersten praktischen Resultaten. Es entstanden in Hamburg, Breslau, Frankfurt a. M., Berlin, Reformgemeinden, daneben auch entweder Haupt- oder Nebengemeinden des religiösen Herkommens, orthodoxe im Gegensatz zu den reformirten Gemeinden benannt. Die zum ersten Mal in der Literatur des Judenthums auftauchende Presse förderte die Bewegung nach beiden Richtungen hin. Im Herbst des Jahres 1842 bildete sich in Frankfurt a. M. ein „Verein der Reform-Freunde“, der folgende Grundsätze als religiöses Bekenntniß proclamirte: 1. Wir erkennen in der mosaischen Religion die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung. 2. Die gewöhnlich mit dem Namen „Talmud“ bezeichnete Sammlung von Controversen, Abhandlungen und Vorschriften hat für uns weder in dogmatischer, noch in praktischer Hinsicht irgend eine Autorität. 3. Ein Messias, der die Israeliten nach dem Lande Palästina zurückführe, wird von uns weder erwartet, noch gewünscht. Wir kennen kein Vaterland als dasjenige, dem wir durch Geburt oder bürgerliches Verhältniß angehören.“

Eine solche radicale Reform, die die Art an die Wurzel der Religion selbst legte, mußte natürlich heiße Kämpfe hervorrufen, als deren Resultat wohl jene Rabbinerversammlungen zu Braunschweig (1844), Frankfurt a. M. (1845) und Breslau (1846) anzusehen sind, die sich mit religiösen Reformen beschäftigten, ohne jedoch im Wesentlichen über die Cultusreform hinauszukommen und die Ideale des Frankfurter Reformvereins zu erreichen. Diese wurden jedoch, nachdem der Verein selbst sich nicht als lebensfähig erwiesen, von der „Berliner Reformgemeinde“ aufgenommen und auch durchgeführt.

Aus den Rabbinerversammlungen, und zum Theil durch dieselben, erstand aber auch noch eine dritte Richtung innerhalb des Judenthums, die sogenannte historisch-conservative, eine vermittelnde, auf der historischen Basis der jüdischen Wissenschaft

stehende Richtung, die eben sowohl bei den Theologen wie in den Gemeinden großen Anklang fand und bald die stärkste aller dieser Strömungen wurde. Ihr hat die Wissenschaft des Judenthums durch hervorragende Werke, Zeitschriften, Schulen, Vereine, Rabbinerseminare — zu Padua, Breslau, Berlin, Paris, Pest, Amsterdam, — die meiste Förderung und Verbreitung zu danken.

Von diesen Geisteskämpfen der deutschen Juden blieben die der anderen europäischen Länder im Ganzen unberührt. Schwache Reformversuche führten zwar auch in London zu einer Spaltung; sonst aber wurde die Cultusreform in England wie in Frankreich und selbst in Oesterreich ziemlich mühelos durchgeführt. Dagegen ist die Reform unter den zahlreichen Juden Amerikas bis auf den Standpunkt der Frankfurter und Berliner Reformfreunde gelangt, ja oft sogar noch über denselben hinausgegangen.

III diesen Bewegungen und Strömungen gegenüber verharrte das Judenthum in den Ländern des slavischen Ostens in demselben Zustand, wie seit Jahrhunderten. Um so rascher fand deshalb der Chassidismus bei den von der einseitigen Verstandesrichtung abgestoßenen Gemüthern Eingang und Aufnahme. Im Laufe eines halben Jahrhunderts hatte derselbe die meisten und größten Gemeinden Rußlands und Polens erobert, und auch in Galizien, Ungarn, der Bukowina und anderen Ländern begeisterte Anhänger gefunden. Und auch der Karäismus regte sich in diesem Jahrhundert von Neuem aus der Krim, wo er seine letzte Zufluchtsstätte gefunden, um sich auf dem Boden der Wissenschaft neuzugestalten.

Es ist natürlich, daß alle diese Richtungen in der Literatur Vertretung fanden und ein reiches Schriftthum schufen, das die sechste Periode der jüdischen Literaturgeschichte bildet, aber noch nicht abschließt. Der Gang der Literaturentwicklung ist etwa folgender: Nachdem Mendelssohn den Juden die deutsche Bibel gegeben, suchen seine Jünger den Germanisierungs- und Bildungsprozeß ihrer Glaubensgenossen in Wort und Schrift zu fördern. Dieses Bestreben wird von den Kämpfen um die bürgerliche Gleichstellung abgelöst, die wiederum im Zusammenhang mit den religiösen Streitigkeiten zwischen Reform und Herkommen stehen. Erst in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts beginnt man die

Wissenschaft des Judenthums als solche und um ihrer selbst willen anzubauen. Diese Arbeit füllt das nächste halbe Jahrhundert aus. Von ihr werden auch Werke der Poesie angeregt, die das allmählig verfallende altjüdische Leben nach seinen historischen und gemüthlichen Beziehungen zu schildern unternehmen. Und auch der „alten Wunde unennbar schmerzliches Gefühl“ gelangt in Dichtungen zum Ausdruck, die den „Judenschmerz“ nach dem Vorbild eines großen Dichters in die Literatur einführen. Daneben geht aber auch noch eine talmudische Geistesströmung, und auch die hebräische Sprache findet eifrige Pflege. Der Chassidismus wie das Karäerthum schaffen sich eine Literatur und auch das jüdisch-deutsche Schriftthum nimmt in Rußland und Polen einen neuen Aufschwung.

Eine bestimmte Abgrenzung nach Richtungen und Epochen ist bei dieser noch nicht zum Abschluß gelangten Periode, die eher ein geschichtlicher Durchgangspunkt, eine Uebergangsperiode, in der bestimmte Richtungen sich kaum noch sondern lassen, selbstverständlich ausgeschlossen. Nur als eine ungefähre Grenze, die aber natürlich auch nicht durchweg festgehalten werden kann, ist das Jahr 1870 anzusehen, das durch die große Neugestaltung des deutschen Reiches auch ein Wendepunkt alles geistigen Lebens und Schaffens geworden ist, zunächst natürlich für die in dieser Periode tonangebenden deutschen Juden, dann aber auch für die anderen europäischen Länder, von denen für die Wissenschaft des Judenthums nur noch Frankreich in neuerer Zeit bedeutungsvoll geworden ist, während die talmudische Richtung nach wie vor in den slavischen Ländern ihre hauptfächliche Vertretung hat.

Demnach ist die Sprache der Literatur auch vorwiegend die deutsche. Aber auch in französischer, italienischer, englischer und den slavischen Sprachen erscheinen wichtige Geisteserzeugnisse. Eine Neublüthe erlebt die hebräische Sprache und Poesie in Deutschland und in neuerer Zeit in Rußland und Polen, wo das Hebräische ein wichtiges Lebens- und Culturelement für die zahlreiche jüdische Bevölkerung geworden ist.

Dem veränderten Bildungsstreben der Juden in allen europäischen Culturländern entspricht natürlich auch ihre eifrige Betheligung an der schönen Literatur und dem allgemeinen Aufschwung

der Wissenschaften. Namentlich in Deutschland und Frankreich sind Juden als Dichter und Schriftsteller mit Erfolg aufgetreten und haben sich auf allen wissenschaftlichen Gebieten hervorgethan; aber diese ihre Schöpfungen stehen fortan in keiner Beziehung zum Judenthum und gehören deshalb nicht mehr in das Gebiet der jüdischen Literaturgeschichte.

Das Bild, das die Literatur dieser Periode gewährt, ist das einer aufsteigenden geistigen Entwicklung, die ihren Urhebern und Förderern um so mehr zur Ehre gereicht, je weniger diese wissenschaftliche Arbeit bisher von der europäischen Mitwelt anerkannt und von den Glaubensgenossen selbst nach ihrer vollen Bedeutung erfaßt und gestützt worden ist.

Die Schule Mendelssohns.

Durch das Rosenthaler Thor in Berlin — das einzige, welches Juden damals passiren durften — zog an einem Morgen des Jahres 1743 ein kleiner, schwächlich aussehender, verwachsener jüdischer Knabe in die preußische Residenzstadt ein, der auf die Frage des Thorschreibers, was er in Berlin wolle, schüchtern und verlegen die Antwort gab: „Lernen!“ Dieser Knabe wurde später der Retter seines Volkes. Es war Moses Mendelssohn aus Dessau, (1729—1786).

Der Entwicklungsgang des Mannes ist zur Genüge bekannt. Es war der, den später hunderte und tausende strebsamer jüdischer Jünglinge zurücklegten. Der früheste Jugendunterricht in der Cheder genannten, meist von unwissenden Polen geleiteten Schule; die späteren Lebensjahre im Beth Hamidrasch bei einem scharf pilpulistischen Talmudstudium, — so wurde Mendelssohn schon im dreizehnten Lebensjahr, wo der jüdische Knabe gemeinhin vor die Wahl eines Lebensberufes gestellt wurde, ein gelehrter Bachur. Aber der heiße Wissensdurst, der ihn von früh auf besetzte, trieb ihn zu den Quellen höherer Erkenntniß. Mit seltenem Eifer lag er dem Studium ob, mit einer Kühnheit, die in seiner Umgebung Staunen erregen mochte, entschloß er sich, seinem gefeierten Lehrer, David

Fränkel, der von Dessau als Rabbiner nach Berlin berufen wurde, nach der Hauptstadt zu folgen.

So zog er an jenem Morgen des Jahres 1743 in Berlin ein. Zwanzig Jahre später, an einem Morgen des Jahres 1763 erkennt die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin dem ehemaligen Bachur aus Dessau den Preis für seine Schrift: „Ueber die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften“ vor seinem Mitbewerber Immanuel Kant zu. Und dreiundzwanzig Jahre später starb er und wurde als der „deutsche Sokrates“ betrauert und derselbe Immanuel Kant schrieb an einen Freund: „Es ist nur ein Mendelssohn!“

Hätte Mendelssohn nichts für seine Glaubensgenossen im Besondern gethan, ein solches Leben und ein derartiger Entwicklungsgang hätten an sich genügt, ihm unvergänglichen Nachruhm bei ihnen zu sichern. Aber er that mehr, viel mehr. Mendelssohn wurde der Germanisator des deutschen und ein Regenerator des gesammten Judenthums. Darin besteht sein Hauptverdienst. Ein Reformator war er nicht; im Gegentheil, er beharrte fest bei der jüdischen Religion, wie sie ein Maimuni, Jehuda Halevi, Crescas u. A. auffaßten. Gerade dadurch aber wirkte er um so tiefer und nachhaltiger auf seine Glaubensgenossen, und zwar auch schon zu einer Zeit, wo er ihren Sonderinteressen sein Augenmerk noch nicht zugewendet hatte.

Es kann natürlich hier nicht die Rede sein von Mendelssohns Bedeutung als deutscher Popular-Philosoph und als einer der Schöpfer eines deutschen wissenschaftlichen Stils. Aber schon die Thatsache, daß ein Jude, ein Sohn jenes verachteten und verhassten Stammes, heimisch wurde im Kreise deutschen Geisteslebens, daß Männer, wie Lessing, Ramler, Nicolai und Abt diesen Juden ihren Freund nannten und als solchen schätzten, daß ein Werk dieses „Schutzjuden“ eine förmliche Revolution in der Geisterrepublik hervorrufen konnte, schon diese Thatsachen waren von epochemachender Bedeutung. Die Christen fingen an, das Judenthum anders und milder zu beurtheilen, als sie dies vordem gethan hatten, und die Juden begannen, den Eintritt in das deutsche Culturleben anzustreben, da sie einen Befenner ihrer

Religion, und noch dazu einen so treuen und strengfrommen, zu einer geistigen Höhe sich erheben sahen, auf der er die Bewunderung des ganzen deutschen Volkes erregte. Diese beiden Thatsachen sind von schwerwiegender Bedeutung für die fernere geistige Entwicklung. Man muß nur bedenken, was es heißt, wenn zu einer Zeit, wo die Juden noch abgesondert in ihren Ghettos lebten und Leibzoll entrichten mußten, von einem aus ihrer Mitte, von einem schlichten Buchhalter und Hauslehrer, ein Schriftsteller wie Herder begeistert ausrufen mußte: „Sokrates führte die Weltweisheit unter die Menschen, Moses ist der philosophische Schriftsteller unserer Nation, der sie mit der Schönheit des Stils vermählt!“

So übte Mendelssohn schon in der ersten Epoche seiner gelehrten Thätigkeit allein schon durch seine Existenz große und von ihm selbst ungeahnte Wirkungen aus. Aber mehr noch und nachhaltiger wirkte er, als er sich, ein berühmter Weltweiser schon, ganz der Verbesserung der Lage seiner Glaubensgenossen zuwendete, deren trauriges Loos ihn zwar stets beschäftigt, denen er aber doch erst von Nutzen sein konnte, nachdem er selbst in langer, mühevoller Arbeit sich zu geistiger Bedeutung durchgerungen hatte.

Aber auch von den Verdiensten kann hier nicht die Rede sein, die sich Mendelssohn um die Verbesserung der allgemeinen Lage der Juden erworben hat. Die Aufzählung dieser Verdienste gehört in die Geschichte der Juden. Nur seine Geistesthaten auf dem Felde der jüdischen Literatur nehmen hier das volle, ungetheilte Interesse in Anspruch. Fast scheint es, als ob auch ihn, wie einst den Mose der Bibel, ein äußerer Anstoß zur Vertheidigung seiner Brüder hingeführt hätte. Man kennt den Streit zwischen Mendelssohn und Lavater (1769). Durch Lessing bei Mendelssohn eingeführt, suchte der glaubenseifrige Schweizer Theolog diesen für das Christenthum als die wahre Heilsreligion zu gewinnen. Er widmete ihm seine deutsche Uebersetzung des Buches von Bonnet: „Ueber die Evidenz des Christenthums“ mit der Aufforderung, entweder die in diesem Buch für die Wahrheit der christlichen Religion beigebrachten Beweise zu widerlegen oder, wenn er sie für richtig fände, zu thun, „was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit zu thun gebieten, was ein Sokrates gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderruflich gefunden hätte.“

Für Mendelssohn, der ein abgesetzter Feind aller Kämpfe und Streitigkeiten war, kam diese Aufforderung wenig gelegen. Dennoch mußte er sie beantworten. Seine Antwort ist ein merkwürdiges Schreiben, das man nur im Hinblick auf die Anschauungen der Zeit und den Druck der Verhältnisse, unter denen Mendelssohn schrieb, genügend würdigen kann. Zagend ergriff er die Feder; aber je weiter er schrieb, desto muthiger und entschiedener wurde er in der Vertheidigung seines angestammten Glaubens. „Ich bezeuge hiemit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, bei dem Sie mich in Ihrer Zuschrift beschworen haben, daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine Seele nicht eine andere Natur annimmt.“ So schloß Mendelssohn, und dieses entschiedene, freimüthige Bekenntniß mußte auf Christen und Juden einen tiefen Eindruck hervorbringen. Selbst Lavater war davon ergriffen; es hatte ihm Thränen entlockt.

Der Kampf war damit nicht beendet; er fing erst an, da einige fanatische Theologen und judenfeindliche Schriftsteller den von Lavater aufgegebenen Streit noch einmal und zwar in gehässiger Weise ansuchten und den friedfertigen Philosophen von Neuem in die Arena trieben. Namentlich Ciner, Johann Balthasar Kölbele, hatte Mendelssohn förmlich zu einer Antwort herausgefordert. Aber alle diese Angriffe erweckten in ihm nur das eine Gefühl, daß er es bisher versäumt habe, seine unverbrüchliche Treue und freudige Anhänglichkeit an das Judenthum öffentlich an den Tag zu legen. Sonst hätte man ihn einer so leichtfertigen Nichtachtung seiner Religion nicht zeihen können. Und nun holte er das Versäumte nach. Die ganze zweite Epoche seiner geistigen Thätigkeit ist vorwiegend dem Judenthum gewidmet, für das er nun mit einer jede Unterstellung und Verdächtigung ausschließenden Entschiedenheit eintrat. Aber über diese Defensivstellung hinaus schuf er auch Leistungen, die eine völlige Umwälzung im jüdischen Geistesleben zur Folge hatten und der jüdischen Literatur neue Bahnen und neue Ziele eröffneten.

Mendelssohn hat den deutschen Juden die Bibel wiedergegeben. Was Luther für das deutsche Volk, das hat er für seine Glaubensgenossen gethan. Und das ist seine unsterbliche That, die

nicht verkleinert, die nie vergessen werden darf. In Unkenntniß und geistigem Druck schmachtete das deutsche Israel, bis Mendelssohn mit seiner Bibelübersetzung auftrat und ihm den Weg wies, den es fortan zu wandeln habe, um gleichen Schritt mit dem großen Aufschwung des allgemeinen Culturlebens halten zu können. Wie ein Blitzstrahl zündete dieses Werk und erleuchtete die Jugend, die freudig und begeistert dem Ziel folgte, das ihr verheißungsvoll aus der Ferne winkte. Mendelssohns Bibelübersetzung war nicht blos ein Buch, es war eine That, eine große, bedeutungsvolle Geistes- that. Wie sein Urahn hat auch er sein Volk aus dem Frohndienst eines mittelalterlichen Mizrajim befreit und ihm ein geistiges Kanaan gezeigt, das er selbst nicht mehr betreten durfte; auch er wurde ein Führer der Verirrten, ein Leiter der Zweifelnden, wie Mose Maimuni, der sein erhabenes Vorbild war, dessen „Moreh“ ihn schon in früher Jugend aus der geistigen Unreife zu philosophischer Klarheit geführt hatte. Und in diesem Sinne hatten seine Glaubensgenossen ein Recht, ihn den beiden Mosen anzureihen, die die Geschichte der Juden als ihre Helden und Führer preist.

Es ist aus den Quellen nicht mehr zu ersehen, ob Maimuni sich vorher der Wirkung bewußt gewesen, die sein „Moreh“ auf die Zeitgenossen ausüben würde. Aber es ist dies kaum anzunehmen. Er schrieb ihn für seinen treuen Schüler Josef b. Jehuda. Und auch Mendelssohn hatte wohl kein Ahnen dessen, was er durch dieses Werk für seinen Stamm leisten würde. Auch er schrieb diese deutsche Bibel für seinen ältesten Sohn Josef, damit dieser das Wort der Schrift in deutscher Sprache kennen lerne. Noch zehn Jahre später schrieb er an einen Freund: „Nach dem ersten Plane meines Lebens, so wie ich ihn in meinen besseren Jahren entwarf, war ich weit entfernt, jemals ein Bibelherausgeber oder Uebersetzer zu werden. Ich wollte mich blos darauf einschränken, des Tages seidene Zeuge verfertigen zu lassen und in Nebenstunden der Philosophie einige Liebkosungen abzugewinnen. Es hat jedoch der Vorsehung gefallen, mich einen ganz andern Weg zu führen. Ich verlor in Folge der Lavaterschen Zudringlichkeit die Fähigkeit, zu meditiren und mit ihr anfangs den größten Theil meiner Zufriedenheit. Nach einiger Untersuchung fand ich, daß der Ueberrest

meiner Kräfte noch hinreichen könnte, meinen Kindern und vielleicht einem ansehnlichen Theile meiner Nation einen guten Dienst zu erweisen, wenn ich ihnen eine bessere Uebersetzung und Erklärung der heiligen Bücher in die Hände gebe, als sie bisher gehabt. Dieses ist der erste Theil zur Cultur, von welcher meine Nation leider! in einer solchen Entfernung gehalten wird, daß man an der Möglichkeit einer Verbesserung beinah verzweifeln möchte. Ich hielt mich indessen für verbunden, das Wenige zu thun, was in meinem Vermögen steht und das Uebrige der Vorsehung zu überlassen, die sich zur Ausführung ihres Plans mehrentheils mehr Zeit nimmt, als wir übersehen können.“

Man muß sich nur die Lage der Juden in Deutschland vor Augen halten, man muß an die Art und Weise ihrer Jugenderziehung, an die Methode ihres Talmudstudiums denken, man muß sich die Bibelübersetzungen eines Jekuthiel Blicz, Josef Wigenhausen und Späterer in die Erinnerung zurückrufen; man muß die Verwilderung des jüdisch-deutschen Dialekts, der zu einem unverständlichen Jargon herabgesunken war, die völlige Abschließung von dem europäischen Culturleben, das dumpfe Hinbrüten in drangvoll fürchterlicher Enge sich vergegenwärtigen, um den Werth und die Bedeutung, den Eindruck und die Folgen würdigen zu können, die Mendelssohns Werk hatte.

Im Sommer des Jahres 1778 erschien die erste Probe der Uebersetzung. Ein gelehrter Pole, Salomo Dubno, der damals im Hause Mendelssohns den Unterricht in der hebräischen Grammatik erhielt, hatte die Correctur und auch die Herausgabe übernommen. Aber schon die ersten Probefolien riefen eine große Bewegung hervor. Die Jungen begrüßten sie mit feurigen Lobgefängen, die Alten mit Bannstrahlen. Sie fürchteten von dieser Neuerung eine Schädigung des religiösen Lebens und sprachen deshalb schon über das noch nicht erschienene Werk ein Verbot aus. Die angesehenen Rabbiner: Ezechiel Landau in Prag, Raphael Cohen in Altona, Hirsch Janow in Fürth, alle drei gelehrte und scharfsinnige Talmudisten, traten gegen die deutsche Bibelübersetzung des „Mose Dessau“ auf. Man hat ihnen vielfach egoistische Motive untergeschoben; aber mit Unrecht — ihre einzige

Sorge war die Erhaltung des Judenthums, das sie durch ein solches Unternehuen gefährdet glaubten. Es fehlte ihnen eine genauere Kenntniß des Werks, und was sie durch übereifrige oder zelotische Zwischenträger darüber gehört hatten, mußte ihre Besorgniß nur vermehren. Andere Vertreter des Herkommens, wie Hirschel Levin, der Berliner Oberrabbiner, und dessen Sohn Saul, Rabbiner zu Frankfurt a. O., die Mendelssohn und dessen fromme Gesinnungen kannten, wußten sein Werk besser zu würdigen und gaben demselben sogar eine rabbinische Approbation, in der die Hoffnung ungescheut ausgesprochen wurde, daß die Unkenntniß der deutschen Sprache bei den Juden aufhören „und dieser Unstern sicher bald schwinden würde.“ Freilich die Approbation eines Saul Berlin (1794) konnte Mendelssohn nicht sonderlich nützen, da dieser selbst bei den Frommen nicht ganz gut angeschrieben war. Saul Berlin war eine zweideutige Natur; er schrieb pseudonym und anonym gegen, mit offenem Bistir für die Vertreter des Herkommens; am Schwersten fällt aber die Fälschung ins Gewicht, die er durch die Gutachten-sammlung „Besamim Rosch“, angeblich von Isak de Molina gesammelt, und dem berühmten Ascher b. Tschiel zugeschrieben, verübt hat. In diesen Gutachten läßt er den strengfrommen Ascher so seltsamen Reformen das Wort reden, daß die Fälschung alsbald als solche erkannt und die Schrift in einzelnen Gemeinden sogar verbrannt wurde. Ein solcher Zeuge war also für Mendelssohn von geringem Werth. Indessen begnügten sich jene Rabbiner mit dem Verbot; nur einer von ihnen erließ ausführt einen Bannstrahl gegen den deutschen Pentateuch Mendelssohns. „Ich habe sie Anfangs nur für den gemeinen Mann angelegt,“ war die Antwort Mendelssohns hierauf, „finde aber, daß sie für Rabbiner noch viel nothwendiger ist!“

In den Märztagen des Jahres 1780 verließ der erste Theil des Pentateuchs in der Uebersetzung Mendelssohns und mit einem sachlichen Commentar — Biur — von Dubno die Presse. Bis zum Jahre 1783 war das Werk vollständig erschienen. Die Uebersetzung war durchwegs von Mendelssohn; der Commentar dagegen nur zum zweiten Buche Moses von ihm; den zum dritten

hatte — nachdem ihn Salomo Dubno, von einem fanatischen Landsmann, Naphtali Dubno, aufgehetzt, plötzlich verlassen — einer seiner Jünger, Naphtali Hartwig Wessely, den zum vierten und fünften hatte er in Gemeinschaft mit Herz Homberg verfaßt. Die Uebersetzung war eine treue und schöne, der Commentar klar und sachgemäß, nach den älteren Cregeten, besonders nach Ibn Esra, Raschi, Samuel b. Meir, Nachmani u. A. sich richtend. Die ganze Arbeit war aber natürlich streng im Anschluß an die rabbinische Tradition gehalten; Mendelssohn wollte nicht um Haares Breite von den Wegen der traditionellen Auslegung abweichen. Er nannte sein Werk „Wege des Friedens“ und rief alle „Freunde der Gotteslehre“ auf, dasselbe unbefangen zu prüfen, „sei es in offenem Tadel, sei es in verborgener Liebe,“ aber vor dem ganzen Hause Israels, das dann entscheiden möge.

Die Wirkungen dieser Pentateuchübersetzung gingen aber, wie bereits erwähnt, weit über die Hoffnung des bescheidenen Mannes hinaus. Sie hat den Juden nicht allein die Bibel, sie hat ihnen auch die deutsche Sprache wiedergegeben. Sie hat in der Jugend den Lichtstrahl deutscher Cultur entzündet. Sie hat in Israels das Selbstgefühl und den Bildungstrieb geweckt. Und nicht zuletzt hat sie den Grund gelegt, auf dem ein späteres Geschlecht den Bau der Wissenschaft des Judenthums errichten konnte.

Die Absicht, die Mendelssohn hegte, den ganzen biblischen Kanon zu verdeutschen, konnte er leider nicht ausführen. Nur eine Uebersetzung der „Psalmen“ und des „Hohenliedes“ erschien noch von ihm, sowie ein aus älterer Zeit stammender Commentar zum „Prediger“, in dem er nachzuweisen suchte, daß dieses Buch „nach dem einfachen Wortverstand ohne Weitläufigkeit erklärt werden könne.“ Dieser Commentar fand sogar den Beifall der Vertreter des Herkommens.

Der große Umschwung, der sich an das Werk Mendelssohns knüpft, machte sich naturgemäß zuerst in der veränderten Methode des Jugendunterrichts geltend. Es wurden Schulen gegründet, in denen die Bibel nach seiner Uebersetzung und die hebräische Grammatik gelehrt wurden; die aus diesen Schulen hervorgehenden Zöglinge wählten selbstverständlich andere Berufsarten als ihre Vor-

fahren und wendeten sich sowohl dem Handwerk wie den Künsten und Wissenschaften zu. Aber auch auf die Ideenwelt der Alten suchte Mendelssohn außer durch seine deutsche Bibel noch direct einzuwirken.

Schon im Jahre 1778 hatte er eine Schrift: „Ueber die Ritualgesetze der Juden“ für den Berliner Oberrabbiner angefertigt, in der der Regierung die rabbinischen Bestimmungen über das Civil- und Eherecht der Juden vorgelegt werden sollten, und eine Formel für den Judeneid verfaßt. Und schon damals hatte er die Warnung ausgesprochen: „Nur keine Vermischung der Sprachen!“ Diese Warnung war ein Todesurtheil für den jüdisch-deutschen Jargon, von dem Mendelssohn glaubte, daß er „nicht wenig zur Unsitlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen habe.“ Auch sonst trat er vielfach für die Verbesserung der socialen Lage seiner Glaubensgenossen auf, obwohl er eigentlich der Meinung war, daß dieser Kampf von christlichen Schriftstellern müsse ausgefochten werden, und daß die Juden selbst sich nicht hineinzu-mischen hätten. Als daher die Elsasser Juden sich an ihn mit der Bitte wandten, in ihrem Interesse ein Memoire zu verfassen, das dem französischen Staatsrath vorgelegt werden sollte, mußte Mendelssohn diese Aufforderung ablehnen. Dagegen suchte er einen begabten Berliner Schriftsteller für dieselbe zu gewinnen, der Kriegsrath Christian Wilhelm v. Dohm, dessen so entstandene Schrift „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden“ (1781) das wichtigste und hervorragendste Werk der gesammten Emancipationsliteratur geworden ist. Um jedoch allen Mißverständnissen vorzubeugen, die Einzelnes in dieser Schrift hätte hervorrufen können, ließ er von einem seiner Freunde die Apologie der Juden, welche einst Manaasse b. Israel verfaßt und Cromwell vorgelegt hatte, ins Deutsche übersetzen und begleitete sie mit einem interessanten Vorwort, in welchem er seinen eigenen Ansichten beredten und herzlichen Ausdruck gab.

Noch entschiedener trat Mendelssohn für die Religion des Judenthums in einer seiner letzten Schriften „Jerusalem“ oder „Ueber religiöse Macht und Judenthum“ auf. In dieser bedeutungsvollen philosophischen Schrift suchte er seine Grundsätze über

Religion und Staat, sowie über das Judenthum im Besondern durzulegen. Das Wesen des Judenthums besteht nach ihm „nicht in dem übereinstimmenden Glauben seiner Bekenner an gewisse Lehren Gottes, sondern in der übereinstimmenden Anordnung und Beobachtung gewisser Gebote, die den Willen Gottes verkünden.“ Das Judenthum ist ihm also keine geoffenbarte Religion, sondern vielmehr geoffenbarte Gesetzgebung. „Die Stimme, die sich an jenem großen Tage auf Sinai hören ließ, rief nicht: „Ich bin der Ewige, dein Gott! das nothwendige, selbstständige Wesen, das allmächtig ist und allwissend, das den Menschen in einem zukünftigen Leben vergilt nach ihrem Thun!“ Dieses ist allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft sind, noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden.“ Kein einziges der biblischen Gesetze lautet: „Du sollst glauben oder nicht glauben! sondern alle heißen: Du sollst thun oder nicht thun!“ Natürlich hat das Judenthum demgemäß auch keine Glaubensartikel, wohl aber ein Gesetz, dessen sich „der im Hause Jakob Geborene nicht willkürlich entledigen könne.“ Mendelssohn erkennt daher consequenter Weise auch die dauernde Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes an, indem er erklärt: „Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo die Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuthen, der vielleicht an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen, vielleicht mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann — wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben; so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeiten hinweg zu erkennen zu geben, als Er das Gesetz selbst gegeben hat. So lange dieses nicht geschieht, so lange wir keine so authentische Befreiung von Gesetze aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den wir dem Gesetze schuldig sind, und die Ehrfurcht vor Gott zieht eine Grenze zwischen Speculation und Ausübung, die kein Gewissenhafter überschreiten darf.“

So waren Men. Issohns Ansichten über das Judenthum beschaffen. Man kann nicht sagen, daß sie den Kern des reli-

giösen Gedankens, der dem biblischen und talmudischen Judenthum zu Grunde liegt, völlig erfaßt und treu wiedergegeben hätten. Auch eine philosophische Fortbildung des hebräischen Denkens, selbst nach den letzten gläubigen Philosophen wie Crescas und Albo, war in diesen Theorieen nicht enthalten. Aber man muß doch anerkennen, daß die Grundsätze der Liebe und Wahrheit, der Duldung und Gewissensfreiheit, denen Mendelssohn so innigen und warmen Ausdruck gab, im Wesentlichen neu und klar waren. Und so konnte Kant wohl mit Bezug auf dieses Werk erklären: „Ich halte es für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird.“

Unter den Juden selbst rief das Werk verschiedenartige Beurtheilungen hervor. Die Alten, welche den Geist desselben nicht genügend erfaßten, verharrten in entschiedener Abneigung Mendelssohn gegenüber, obwohl gerade sie Grund gehabt hätten, ihm für diese Schrift dankbar zu sein; die Neuen waren in dieser kurzen Zeit vielfach schon über Mendelssohns Ideen hinausgegangen und konnten sich mit seiner Auffassung des Ceremonialgesetzes nicht befreunden. Er aber ging unbeirrt seines Weges. Seine Glaubensgenossen ermahnte er: „Liebet, so werdet ihr geliebt werden!“ Allen seinen Zeitgenossen aber rief er das Losungswort seines Lebens und Schaffens zu: „Aufklärung!“

Dieser Aufklärungsidee waren noch seine letzten Lebensjahre gewidmet. Und sein Testament war die berühmte Vertheidigung Spinozas und Lessings, in der er freimüthig erklärte: „Die Lehre des Spinoza kommt dem Judenthum weit näher, als die orthodoxe Lehre der Christen. Konnte ich also Lessing lieben und von ihm geliebt werden, als er noch ein strenger Anhänger des Athanasius war, oder ich ihn wenigstens dafür hielt, warum nicht viel mehr, wenn er sich dem Judenthum näherte und ich ihn als Anhänger des Juden Baruch Spinoza erkannte!“ So war Mendelssohn, so waren seine Grundsätze und seine Lebensanschauung, so lebte und so starb er, ein reiner und freier Denker, ein milder und edler Charakter, ein Befreier seiner Glaubensbrüder, ein Lehrer der Menschheit. Nach allen Offenbarungen der Schönheit hatte seine Seele

tausend Fühlfäden ausgestreckt; sein Geist aber weilte in den Regionen klaren Denkens und ging im Lichte der Wahrheit. So vermählten sich in ihm die classische Schönheit von Hellas mit der religiösen Wahrheit Judäas. Kant hatte in diesem Sinne Recht, von ihm zu sagen: Es ist nur ein Mendelssohn! und Ramler durfte ihn also wohl feiern als

Einen Weisen wie Sokrates
Den Gesetzen der Väter getreu,
Unsterblichkeit lehrend,
Unsterblich wie er.

Moses Mendelssohn hatte, streng genommen, weder Lehrer noch Schüler. Von ihm galt so recht das Wort des Dichters: „Auf sich selber steht er da, ganz allein!“ Wohl aber hatte er Führer, die ihm den Weg von ferne zeigten, den er jedoch später sich selbst bahnen mußte, und auch Jünger hatte er, die ihn verehrten, die aber weit über ihn und seine religiösen Anschauungen hinausgingen. Zu den Ersteren gehörte vor Allem jener Rabbiner David Fränkel, der ihn, wie es heißt, zuerst zur Kenntniß philosophischer Werke geleitet, und mit dem Knaben schon den „Moreh“ gelesen haben soll. Fränkel war auch der Erste, der nach langer Zeit wiederum sich dem Studium des jerusalemischen Talmuds zuwandte und einen Commentar zu diesem arg vernachlässigten Werk herausgab. Ferner der Pole Israël Samoscz, ein Talmudist, der auch Mathematik verstanden und verschiedene talmudische, mathematische, philosophische, ja sogar poetische Schriften verfaßt hat, unter denen sein Commentar zu Jehuda Halevi's: „Al-Chazari“ obenansteht, „ein an del Medigo erinnernder Geist, der seiner Zeit voraneilend, schon im Jahre 1737 für Denken und Wissen kämpfte“. Dann ein Arzt Dr. Abraham Risch, der Mendelssohn im Lateinischen unterrichtete, hauptsächlich aber ein junger Gelehrter Dr. Ahron Salomo Gumperz, ein Freund und Jünger Gottscheds, „unter dessen Schutzflügel er sich weiden wollte“, von dem auch religions-philosophische Untersuchungen in hebräischer Sprache existiren, der Mendelssohn den Geschmack an den Wissenschaften beibrachte und ihn mit Lessing bekannt machte.

Die Freundschaft zwischen diesen beiden edlen Geistern bedarf

keiner weitem Schilderung; sie ist bekannt und Lessing selbst hat ihr in seinem dramatischen Gedicht „Nathan der Weise“ ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Indem er die Idee, daß das Menschliche über alle Satzungen und religiösen Vorurtheile siegen müsse, zu erhabenem Ausdruck brachte, hat Lessing einen unberechenbaren Einfluß auf das deutsche Geistesleben ausgeübt; indem er aber zum Träger dieser Idee einen Juden machte und in diesem unverkennbar seinen Freund Mendelssohn zeichnete, hat er selbst seine von Vorurtheilen unbestochene Liebe, seine echt humane Gesinnung und seinen heiligen Wahrheitseifer bekundet.

Für die Juden aber durfte es nach einer mehr als tausendjährigen Periode ununterbrochener Verfolgungen wohl eine Genugthuung sein, daß der Held dieses Dramas, das schon von Zeitgenossen als ein „Evangelium der Humanität“ gefeiert wurde, ein Jude, daß zu manchen anderen liebenswürdigen und edlen Gestalten des Werks — wie z. B. zu der Figur des Derwisch, in dem er einen jüdischen Mathematiker, Abraham Rechenmeister, zeichnete — gleichfalls Juden Modell gestanden; ferner daß es ein Jude, Mose Wessely, war, der das Erscheinen dieses Werkes förderte, und nicht zum Mindesten, daß das Hauptmotiv des Dramas, die Fabel von den drei Ringen, die Lessing dem großen italienischen Novellenchatz des Mittelalters entlehnte, in ihrem Ursprung auf Spanien und die Blütheperiode der maurisch-jüdischen Cultur hinweist; endlich daß ein hebräisches Historienbuch, das „Schewet Jehuda“ von Ibn Berga, schon im fünfzehnten Jahrhundert das Märchen von den drei Ringen zuerst in der humanen Fassung mitgetheilt hat, die dasselbe bis auf Lessing behalten, nachdem es wahrscheinlich aus dem Werk eines getauften Juden, der berühmten „Disciplina clericalis“ des Petrus Alphonsi, zuerst in die europäische Volksliteratur eingewandert ist.

Von den Jüngern Mendelssohns, die man nach dem bereits erwähnten Bibelcommentar Biuristen oder nach einer Zeitschrift, die ihre Geisteserzeugnisse zuerst veröffentlicht hat, Measim nannte, haben die Meisten schon bei Lebzeiten Mendelssohns sich durch verschiedene Schriften bekannt gemacht. Salomo Dubno, Naphthali Hartwig Wessely, Herz Homberg, Ahron Jaroslaw wurden als

Mitarbeiter an seinem Bibelwerk bereits genannt; diesen schloß sich eine lange Reihe von Schriftstellern an, die bis in das erste Viertel dieses Jahrhunderts reicht und meist gemeinsam unter dem Namen der Schule Mendelssohns zusammengefaßt wird.

Die Tendenzen, von denen diese Schule ausging, waren zunächst natürlich die des Meisters. Auch sie wollten für Aufklärung kämpfen; auch sie suchten die Bibel dem allgemeinen Verständniß näher zu bringen und mit ästhetischem Sinn zu lesen; auch sie förderten das Studium der hebräischen Sprache. Ja, diese Förderung kann sogar als das Hauptverdienst der Schule angesehen werden. Aber nur Einzelne von ihnen blieben dabei auf dem religiösen Standpunkt ihres Meisters stehen; die Meisten schritten über denselben zu einer destructiven Richtung vor, die Mendelssohn fremd war und die er selbst mißbilligte. Prüft man unbefangen ihr Wirken und ihre Schöpfungen, so muß man sagen, daß dieselben mit innerer Naturnothwendigkeit aus den allgemeinen Verhältnissen sich entwickelten, daß sie aber in ihren Consequenzen an demselben Grundfehler litten, der auch Mendelssohns Ansichten über die religiöse Entwicklung des Judenthums — freilich nach einer andern Seite hin — beengte. Ihnen Allen fehlte der historische Sinn. Mendelssohn selbst gesteht, daß er für Geschichte nicht Sinn noch Verständniß habe. Er theilte bekanntlich diesen Mangel mit seinem großen Vorgänger Maimuni. Die Jünger aber, die nicht so bescheiden waren, sich diese Fehler einzugestehen, konnten, da ihnen das Gesetz der historischen Entwicklung nicht aufgegangen war, zunächst nur zersetzend und auflösend wirken. Der alte Glaube fehlte ihnen, und einen neuen wagten sie nicht zu schaffen. Sie wollten gegen Vorurtheil und Aberglauben ankämpfen, rüttelten aber dabei an den Grundvesten des Judenthums selbst, das sie mit einem Deismus zu vertauschen suchten, wie er zu jener Zeit allgemein gelehrt und gepriesen wurde. Es fehlte ihnen aber auch die Liebe, jene mächtige, überwindende Liebe, die Alles begreift und verzeiht, die nicht mit Spott und Hohn, sondern mit Milde und Güte vorgeht, die nicht befehren und strafen, sondern bessern und belehren will. Und weil ihnen diese Liebe fehlte, darum war all' ihr Eifer und ihre gutgemeinte Thätigkeit im Dienst der Sache,

der sie ihr Leben weiheten, nur Stückwerk. Es ist nicht abzusehen, wie sich die fernere geistige Entwicklung gestaltet hätte, wären die Tendenzen maßgebend geblieben, die die entschiedensten Vertreter dieser Schule ausgesprochen haben. Aber es war ein Glück, daß die Anregungen, die sie gegeben, nur in einer Beziehung nachgewirkt, indem sie den Sinn für das Studium der Wissenschaften auf der einen, für die Wertschätzung der hebräischen Sprache auf der andern Seite geweckt und gefördert haben.

Die Jünger Mendelssohns waren sämtlich Philosophen oder Schöngeister. Aber wer ihnen daraus einen Vorwurf machen wollte, der würde das wichtige Gesetz übersehen, das in der gesammten jüdischen Literatur erkennbar hervortritt, die fast überall sich in irgend einer Wechselbeziehung zu der National-Literatur des Landes entwickelt hat. War es möglich, daß die Jünger Mendelssohns, wenn sie in das deutsche Geistesleben eintraten, anderen Richtungen huldigen konnten als denen, von welchen der große geistige Aufschwung eben dieses Geisteslebens in jener Zeit getragen war? Und mußten nicht ihnen gerade Kant auf der einen, Schiller auf der andern Seite als Ideale vorsehweben, denen sie nachgingen und die sie anbeteten, denen sie freudig ihre eigene religiöse Weltanschauung opferten und die sie als Leitsterne betrachteten, welche sie aus dem Labyrinth der alten in die weiten Hallen einer neuen Zeit führen sollten?

Daß keiner von ihnen den Geist Kants oder gar das Genie Schillers hatte, war doch nicht ihre Schuld. Aber ihre Abhängigkeit von den die Philosophie und die schöne Literatur anführenden Geistern gereicht ihnen nur zur Ehre; sie erklärt auch ihre eigene Richtung, ihre Verdienste und Fehler und den Gang ihrer geistigen Entwicklung.

Zwar die ältesten der sog. Biuristen, Salomo Dubno (1738—1813) und Naphtali Hartwig Wessely standen noch ganz auf dem Boden des Herkommens (1725—1805). Der Erstere war der Wiederhersteller masoretischer Textkritik. Außer dem Commentar zur Genesis, den er für den Pentateuch Mendelssohns schrieb, verfaßte er auch einen masoretischen Commentar zur Bibel und mehrere andere Schriften, darunter hebräische Gedichte

und eine Arbeit über biblische Geographie. Seine Gedichte sind „im Ausdruck hebräisch, biblisch in den Bildern, mittelalterlich in Reim- und Versform, und auch meistens judenthümlich im Gegenstand der Behandlung“. Es ist bereits erwähnt worden, daß er Mendelssohn während der Arbeit im Stich ließ; ein fanatischer Landsmann hatte ihn dazu beredet. Auch fühlte er sich verletzt, weil Mendelssohn seine weitsehige Einleitung zu Exodus nicht vollständig abdrucken wollte. Der Zweite, Wessely, war eine der eigenthümlichsten Erscheinungen der neuen Zeitperiode. Er war in seinem Leben und Streben Mendelssohn selbst am Nächsten, und wenn Einer, so verdiente er dessen Schüler genannt zu werden. In Wessely vereinigten sich schon im Blute jesaradische Anmuth mit polnischer Gelehrsamkeit. Er glühte für Schönheit und Menschenwohl, aber auch für das Judenthum; er belehrte seine Zeitgenossen, daß nicht in der Unwissenheit der rechte Glaube und auch nicht im Abfall der rechte Fortschritt bestehe. Seine Begeisterung für die hebräische Sprache führte mit der Verjüngung des jüdischen Stammes auch eine Verjüngung der heiligen Sprache herauf. Sein Eifer für Bildung und Erziehung der jüdischen Jugend hat in weiten Kreisen erhebend und läuternd eingewirkt. Er war in Wahrheit ein Erbe des Mendelssohn'schen Geistes und seiner religiösen Weltanschauung.

Ueber verschiedene Gebiete des Wissens erstrecken sich die Schriften, die Wessely während seines sorgenvollen Wanderlebens im Dienst der ihn beseelenden Ideen geschrieben hat. Sie sind sämmtlich in hebräischer Sprache abgefaßt. Die erste derselben war eine hebräische Synonymik, die unter dem Titel „Gan naul“ (der liebe Garte) einen Theil des großen Sammelwerks „Lebanon“ bildete, in welchem Wessely eine Anzahl von Schriften geben wollte, die alle dem gleichen Zweck, nämlich der grammatisch-philosophischen Erforschung der hebräischen Sprachwurzeln, dienen sollten. Vorzüglich war es der biblische Begriff der Chokhmah (Weisheit), den er nach allen seinen Beziehungen zu erforschen und klarzulegen bemüht war. Dabei fiel ihm das apokryphische Buch „Die Weisheit Salomonis“ in die Hand und er fertigte nun eine hebräische Uebersetzung desselben — nebst

Commentar — und zwar aus dem Französischen, an. Wessely hatte das Werk für ein Geisteserzeugniß Salomo's gehalten und in ein an die diesem König zugeschriebenen biblischen Bücher getreulich anschniegenderes Hebräisch übertragen. Ein Stamm in diesem libanotischen Zedernwald war der Ethik des alten Judenthums, wie sie in den „Pirke Aboth“ niedergelegt war, gewidmet. Diesen sprachphilosophischen Werken seiner ersten Schaffensperiode stehen die der zweiten, in der er in persönliche Beziehungen zu Mendelssohn getreten war, gegenüber, in denen er vorwiegend der egyptischen und poetischen Richtung huldigte. Für den Mendelssohnschen Pentateuch arbeitete er den Commentar zu dem dritten Buch Moses aus, der sehr eingehend und in manchen Beziehungen interessant ist. Ein Commentar zum ersten Buch Moses ist neuerdings aus seinem Nachlaß erschienen. Von wirklich einschneidender Bedeutung waren aber nur seine Schriften über Erziehungswesen und seine dichterischen Erzeugnisse, die ersteren hervorgerufen durch die Reformen, welche Kaiser Joseph II. in Oesterreich einführen wollte, indem er den Juden Schulen zu errichten befahl, die anderen von dem sehnlichen Wunsch erzeugt, die hebräische Sprache wiederum zu Ehren zu bringen und wie in alten Tagen zum Erbgut der Jakobsgemeinde zu machen.

Sein Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden Oesterreichs, „Worte der Wahrheit und des Friedens“, war von epochemachender Bedeutung. Wessely legte den Frommen, die sich der kaiserlichen Schulreform widersetzen wollten, die Bedeutung des Jugendunterrichts und der allgemeinen Bildung vom talmudischen Standpunkt aus dar; er ermahnte sie in eindringlichen, herzwarmen Worten, den alten Jargon aufzugeben und sich eine reine Sprache anzueignen. Aber die Vertreter des Herkommens mißtrauten nun einmal der „Berliner Religion“, die auch sonst nicht gerade beliebt war, und so rief auch Wesselys Sendschreiben den entgegengesetzten Eindruck hervor. Auch er wurde wie Mendelssohn verfeuert und in den Bann gelegt. Zwar wehrte er sich in einigen Bertheidigungsschriften gegen die Verdächtigungen, die allenthalben ausgestreut wurden, und gegen die falsche Auffassung, die sein erstes Sendschreiben hervorgerufen hatte. Wessely war ein Phantast. Wie er

schon in Forschungen über die hebräische Sprache sich in ein solches gotttrunkenes Entzücken hineindichtete, daß ihn „innere Offenbarungen“ überströmten und er dem „hebräischen Urgeist nahe zu sein glaubte“, so sah er jetzt in den Reformen des österreichischen Kaisers ein neues, großes, das ersehnte messianische Zeitalter heraufdämmern. Und aus dieser Quelle floß seine Begeisterung.

Wessely war eben ein Dichter. Er hat die moderne hebräische Kunstpoesie begründet. Aber erst im hohen Alter griff er in die Saiten, um ein Heldengedicht zu singen, das sich kühn den bedeutendsten Schöpfungen der neuhebräischen Poesie anreihen durfte, seine Mosaïde, die in Wahrheit und Wirklichkeit ein „Prachtwerk“ („Schire Tifereth“) genannt zu werden verdiente. Man hat Wessely vielfach mit Klopstock verglichen, und diese Parallele gewinnt in der That an Berechtigung, wenn man seine Mosaïde neben die Messiasode des deutschen Sängers stellt, mit dem Wessely auch sonst manche Aehnlichkeit aufzuweisen hat. Auch er hatte ein überaus reges Gefühlsleben, auch er blieb in mancher Beziehung ein ewiger Jüngling und konnte eine „gewisse Unreife des Weltverstandes“ nie los werden. Und wie man an Klopstocks Heldengedicht die moderne Färbung und Gewandung eines alten Stoffes tadelte, wie man ihm nachsagte, daß er ein Lyriker sei, der sich in einen Epiker verkleidet hatte, so konnte man auch an Wesselys Heldengedicht dieselben Fehler rügen. Auch er nahm Alles aus seinem Herzen, auch er war weich, lyrisch und sentimental; auch sein Gedicht trug modernen Geist, moderne Bilder und Gedanken in die alte Welt hinein. Nur in Einem unterschied er sich von dem deutschen Dichter: Er war nicht unbiblisch wie dieser. Im Gegentheil, sein Stil und seine dichterische Empfindungsweise klammerten sich eng an die Bilderwelt der Bibel an. Wenn nun aber trotzdem sein Gedicht mehr die Zeit, in der es entstanden, als die, welche es zu besingen hatte, schildert, so ist dies aus der falschen Richtung zu erklären, in die die neuere hebräische Kunstpoesie hineingerathen war, indem sie der biblischen Poesie unmittelbar sich nähern und die Kluft einfach überspringen wollte, die fast zwei Jahrtausende der Herrschaft der Haggada und des Pijut zwischen ihr und jenem alten Wunderland des Orients ausgefüllt

hatten. „Die Schrift, die ihm auch Ideal der Form war, sollte die Verjüngungsquelle der neuen Prosa und Poesie werden. Aber um sich in jene prophetische Vorzeit zurückzuversetzen, dazu gehörte mehr als die Schwingen einer begeisterten Phantasie; es gehörte dazu eine tiefe und umsichtige Kenntniß der Haggada, und diese positive Grundlage hatte, wenn nicht in der Theorie, doch in der Anwendung unvermerkt die Zeitphilosophie der neuen Schule entrückt.“

Wessely war ein moderner Dichter. Wohl lebt die Sprache des alten Zion wieder auf in seinem Gedicht, und es ist uns, als hörten wir die Fluthen des Jordan rauschen bei dem melodischen Klang seiner Verse. Aber es ist doch nicht mehr der Geist der alten Propheten und Seher, der aus ihnen spricht, sondern ein anderer, fremder Geist, in dem der kategorische Imperativ Kants und die ideale Götterwelt Schillers Blüthe getrieben und eine neue Weltanschauung zur Reife gebracht haben. Und dennoch übte seine Poesie durch den Zauberklang der Sprache noch eine tiefe Wirkung auf empfängliche Gemüther aus; denn Wessely war nicht bloß ein Meister der Sprache, ein Verskünstler, er hatte auch ursprüngliches poetisches Empfinden und eine glühende Phantasie. Nur eine einzige Ingredienz fehlte, um ihn zum echten Dichter von der Muse Gnaden zu erheben: Es mangelte ihm die Fähigkeit, sein poetisches Empfinden zum dichterischen Bilde zu gestalten und ihm Leben einzuhauchen.

Die Mosaïde war Wesselys Schwanengesang. Aber schon vorher hatte er — wiederum ebenso wie Klopstock — Friedrich den Großen und Kaiser Joseph in patriotischen Hymnen, Mendelssohn in einer ergreifenden Threnodie besungen und als Gelegenheitsdichter ansehnliche Erfolge erreicht. Aber noch mehr als dies: Er hatte schon vorher alle Jünger Mendelssohns unter eine Fahne gesammelt und ihnen als erstrebungswerthes Ziel: Die Erneuerung der hebräischen Sprache und Poesie vorgezeichnet. Schon Mendelssohn hatte den Plan gefaßt, durch eine Zeitschrift, die alle seine Freunde vereinen sollte, auf die Veredlung des Geschmacks unter den Juden einzuwirken. Sein „Kohélet Musar“ (der moralische Prediger) erschien jedoch nur in zwei Blättern. Der Boden war für diese Saat noch nicht urbar gemacht. Erst ein Vierteljahr-

hundert später konnte der Versuch wiederaufgenommen und erfolgreich durchgeführt werden. So vereinigte sich 1783, im Wesentlichen unter dem Einfluß der Richtung Wesselys, die Schule Mendelssohns zu einer „Gesellschaft zur Förderung der hebräischen Sprache“, die sich in der hebräischen Monatschrift „*Hameasef*“ (der Sammler) ein Vereinsorgan schuf. Doch war dies nicht die erste Zeitschrift in der jüdischen Literatur; schon im Jahre 1758 hatte Benjamin b. Salomo Croneburg in Neuwied eine Zeitschrift „der große Schauplatz“ begründet. Und ebenso waren Mendelssohns Werke nicht etwa die ersten Arbeiten eines Juden in rein deutscher Sprache auf dem Gebiet der jüdischen Literatur; vielmehr erscheint als der erste Versuch, die hochdeutsche Sprache an Stelle des jüdisch-deutschen Jargon in die Literatur des Judenthums einzuführen, soweit bekannt, das hebräische Wörterbuch: „*Millimle-Elohai*“ (Worte unseres Gottes) von Jehuda Minden, das in Berlin 1760 erschienen, während die erste rein deutsche Schrift der jüdischen Literatur wohl die Uebersetzung von Bachjas „*Herzenpflichten*“ ist, die Mose Steinhardt in Fürth im Jahre 1765 herausgegeben hat. Aber das waren eben nur Versuche, die, weil sie die ersten waren, eine achtungsvolle Ernährung verdienen. Was Mendelssohn und seine Jünger leisteten, das ging über das Dilettantische hinaus und gestaltete sich zu einer eingreifenden That, das bahnte die Erneuerung der hebräischen Literatur und die Verjüngung des jüdischen Stammes an. In diesem Sinne kann man den „*Sammler*“ wohl eine der bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiet der jüdischen Literatur nennen. Der „*Sammler*“ erschien aber nicht in Berlin, von wo die neue Bewegung des Geistes ihren Ausgang genommen hatte, sondern in Königsberg, wo dieser neue Geist zunächst auch schon Wurzel gefaßt hatte, und wo eine andächtige Schaar lernbegieriger Jünglinge den Offenbarungen einer neuen Zeitphilosophie aus dem Munde Immanuel Kants begierig lauschte. Isak Abraham Euchel (1756—1804) und Mendel Bresjela (1760—1829) unternahmen das kühne Werk des „*Sammlers*“, unterstützt von zwei für das Judenthum begeisterten Jünglingen aus der reichen Familie Friedländer. Sie wandten sich natürlich zuvörderst an Mendelssohn, der ihnen Führer und Ideal war, sowie an

Wessely, der „die Harfen von den Weiden zu Babel herabgenommen und ihnen neue Töne entlockt hatte“. Beide begrüßten das Unternehmen mit freudiger Zustimmung. Auch sonst fand der Sammler allenthalben reiche Theilnahme. Aus allen Ländern Europas kamen die von dem neuen Zeitgeist Erfüllten, um ihren Beitrag zu dem gemeinsamen neuen Werk zu liefern.

Die namhaftesten Mitarbeiter und Jünger dieser Schule Mendelsjohns und die Schriftsteller, welche sich ihnen nach dieser oder jener Richtung später anschlossen, waren, außer den bereits Genannten, die ihnen als Herausgeber des „Sammlers“ folgenden: Joel Löwe, Aron Wolffohn, ferner David Friedländer, Isak Satnow, Josef Haltern, Baruch Lindau, Jehuda Löb Ben-Seeb, Schalom Kohen, David Caro, Josef Tropnow, Moses Samuel Neumann, David Franco Mendes, David Friedrichsfeld, Wolf Heidenheim, Raphael Fürstenthal, Mose Ensheim, Moses Philipsohn, Wolf Dessau, Sabbatia Josef Wolf, ein tapferer Vorkämpfer der Emancipation, David Ottensoffer u. v. A. Jeder einzelne dieser Mitarbeiter hatte sich außerdem durch selbstständige Schöpfungen auf verschiedenen Gebieten einen Namen gemacht und eine eigene Richtung eingeschlagen. Ein Gemeinsames war ihnen nun der Kampf gegen das Vorurtheil und für die Aufklärung. Es war eine richtige Empfindung, daß sie die hebräische Sprache wählten, um dadurch auf alle ihre Glaubensbrüder einwirken zu können, aber es war doch wiederum ein falscher Ton, den sie in dieser neu sich verjüngenden Sprache anschlugen, indem sie das Alte mit Spott und Hohn verfolgten und die schärfsten Waffen der Satyre gegen das alte Judenthum richteten. Vergebens mahnte und warnte der edle Wessely; das einmal in Schwung gekommene Rad der Zeitrichtung ließ sich aber nicht mehr aufhalten, noch konnte durch einen Einzelnen die frische Bewegung der Geister eingedämmt werden. So nahm der „Sammler“ immer mehr eine radicale Tendenz an, die ihn verhinderte, auf die dem Herkommen Treugebliebenen einzuwirken. Es war eine rechte Sturm- und Drangperiode voll wilder Gährung und feuriger Begeisterung; ein klares Ziel schwebte ihnen allen nicht vor Augen.

Die einzelnen Mitglieder der Measim-Schule hatten wie gesagt, auch sonst manche beachtenswerthe Leistung aufzuweisen, die das Gebiet des jüdischen Schriftthums nach einer oder der andern Seite hin erweiterte und bereicherte. So hatte Isak Eichel, ein treuer Schüler Rants, der sich trotzdem gegen seine Berufung als Lehrer des Hebräischen an der Königsberger Universität ausgesprochen hat, außer seinen Bearbeitungen biblischer Bücher auch eine Uebersetzung des hebräischen Gebetbuchs und eine lesenswerthe Biographie Mendelssohns herausgegeben. Joel Löwe (1763—1802) bearbeitete biblische Bücher und schrieb Werke über hebräische Grammatik und Chronologie. Einer der kühnsten Streiter gegen das Alte war sein Genosse Aron Wolfsohn (1759—1835), dessen exegetische und pädagogische Arbeiten zu den tüchtigsten Leistungen der Schule gehören. Exegese und Grammatik waren die beiden Richtungen, die von ihnen am meisten gepflegt wurden. Schon nach wenigen Jahren hatten sie im Geiste Mendelssohns die ganze Bibel, einige Bücher sogar zwei- und mehreremal übersetzt und erklärt.

Natürlich machte sich auch in der Measim-Schule das nationale Element stark geltend. Die Deutschen schrieben und dachten anders wie die Polen, die Holländer und Elsässer anders wie die Oesterreicher. Aus der Reihe der Polen waren unstreitig die begabtesten Isak Satnow (1732—1804) und Jehuda Löb Ben-Seeb (1764—1811). Satnow war eine originelle Erscheinung in der jüdischen Literatur. Innerhalb eines Zeitraumes von 30 Jahren hatte er etwa dreißig große Werke geschrieben und viele ältere herausgegeben und commentirt. Von ihm sagte ein Zeitgenosse scherzhaft: Während Andere sich gern Fremdes beilegte, lege er seine Geisteserzeugnisse Andern bei. So hatte er seine Weisheitsprüche Asaph's „Mischle Asaph“ und seine Lieder Asaph's „Zemiroth Asaph“ jenem Psalmenjänger untergelegt, so schrieb er heute eine Morallehre nach allgemeinen sachlichen Principien in reinem Hebräisch, morgen eine Art von zweitem Sohar über den Pentateuch, in dem er Philosophie und Kabbalah vereinen wollte, das nächste Mal eine Anweisung zum Gebrauch des Drillbohrers und über die Destillation von Brantweinen. Daneben erließ er unter

dem Namen seines Sohnes, der sich Dr. Schönemann nannte, hebräische Stücke und Antikritiken auf seine Werke. Satnow war ein begabter Schriftsteller, aber kein Charakter. Sein Hebräisch ist künstlerisch vollendet und hat einen eigenen Reiz für die Kenner dieser Sprache; auch seine Poesie steht weit höher als die der andern Dichter des „Sammlers“. Einen einheitlichen, abgerundeten Eindruck vermag keine seiner Schöpfungen hervorzurufen, so geistvoll und scharfsinnig auch der Grundzug seines Schaffens ist.

Ein etwas, wenn auch nicht viel ernstere Natur war Ben Jeeb, dessen Uebersetzung des Sirachbuchs in „der Nachbildung des biblischen Gnomenstils ein Meisterstück“ genannt wurde. Auch für das Studium der hebräischen Sprache hat er durch sein Lehrbuch „Thalmud Leschon Ibri“ nach den grammatischen Principien Uebersetzung, und durch ein Wörterbuch „Ozar Haschoraschim“ (Wurzelschatz) Verdienstliches geleistet.

Eine eigenthümliche Stellung nahm die österreichische Abzweigung der Measim-Schule ein. Man kann sie eine vermittelnde nennen, insofern ihre Vertreter mit den alten Rabbinern meist auf gutem Fuß standen und selbst nicht über die hergebrachten religiösen Anschauungen hinausgingen. Ihr Sammelpunkt war Prag, wo von jeher ein reges geistiges Leben geherrscht hatte. Nur zwei Mitglieder dieser Schule treten entschieden gegen das rabbinische Judenthum auf, der bereits genannte Herz Homberg, der als Verfasser vieler Schulbücher, besonders des „Ben Zion“ (Zions-Kind) bekannt ist, und Peter Beer, dessen wissenschaftliche Arbeiten auf historischem Gebiet zwar noch bedeutungslos sind, doch aber ein höheres Streben verrathen und vielleicht tiefer eingewirkt hätten, wäre ihr Verfasser nicht geradezu feindlich gegen das alte Judenthum aufgetreten. Die anderen waren entweder Bibelerklärer oder Schöngeister. Die erste Ausgabe der ganzen Bibel in deutscher Uebersetzung erschien zwischen 1792 und 1809 in Wien und wurde von Maier Dbornik und Samuel Detmold herausgegeben. Dieser folgten später noch verschiedene andere Ausgaben mit Uebersetzungen und Commentaren in Wien und Prag. Unter den österreichischen Schriftstellern jener Zeit zeichnete sich besonders die Familie Feiteles aus. Jona Feiteles schrieb im selben Jahr

wie Mendelssohn (1755) seine erste medizinisch-wissenschaftliche Abhandlung, Baruch Feiteles war ein vortrefflicher Schriftsteller in hebräischer Sprache, und Juda Feiteles zeichnete sich als einer der ersten österreichischen Juristen aus, deren Streben es war, den grammatisch-historischen Bibelsinn zu vermitteln. Zu diesen Schriftstellern kann man wohl auch, obwohl sie in Dresden lebten, die Brüder Bondi zählen, Simon und Marдохאי Bondi, die sich vornehmlich durch ihr Wörterbuch „Or Esther“ (Licht Esther's) zu den Fremdwörtern im Talmud, Midrasch und den rabbinischen Schriften bekannt gemacht haben.

Uebersieht man die verschiedenen Richtungen ihrer Thätigkeit, so machen sich vornehmlich vier Hauptströmungen geltend, die von der Schule Mendelssohns ausgehen. Zunächst die des Kampfes gegen das religiöse Herkommen und das Vorurtheil, sodann die apologetische in der Vertheidigung des Judenthums gegen äußere Feinde, ferner die auf die Hebung des Jugendunterrichts abzielende, und endlich die mit der Förderung der hebräischen Sprache zusammenhängende poetische Hauptströmung. Alle Mitarbeiter des „Sammlers“ waren Dichter; mit dem Propheten konnte das alte Zion fragen: „Wer hat mir all' diese geboren?“ so viele Poeten erstanden plötzlich, die in den Lauten der hebräischen Sprache sangen. Aber nur die Sprache war hebräisch, nicht die Form, noch weniger der Gedanke. Darin unterschieden sie sich von den spanischen Sängern, deren poetisches Empfinden von dem religiösen Grundgedanken des Judenthums durchglüht war.

Die neueren Dichter dagegen suchten ihre Stoffe und Bilder aus der allgemeinen Poesie. Sie übersezten fremde Dichtungen aus dem Deutschen und aus andern Sprachen von Gellert, Klopstock, Hagedorn, Bürger, Herder, Schiller, Gekner, Haller, Ramler, Young, Ossian, Pope, Addison, sie ahmten selbst fremde Muster nach und büßten so ihre Originalität ein. Vielleicht das charakteristischste Merkmal dieser neuen Wendung ist die Vorliebe, mit der die jungen Poeten sich dem dem hebräischen Geistesleben an sich fremden Drama zuwenden. Mose Chajjim Luzzato, der begabte und unglückliche italienische Dichter, war, wie in der Poesie überhaupt, so auch hierin ihr Vorbild, nachdem Salomo Dubno sein

berühmtes Drama „Preis der Frommen“ neu herausgegeben hatte. Der hervorragendste unter diesen neuen Dramendichtern scheint David Franco Mendes (1713—1792) zu sein, der in seinem „Gemul Ataljahu“ (das Thal Atalja's) ein historisches Drama aus der althebräischen Geschichte lieferte, in dem Stoff und Form, Geist und Weltanschauung am Ehesten orientalische Färbung trugen. Die beliebte allegorische Manier schlugen Mendel Bresselau in seinem Drama „Jalduth u- Bacharuth“ (Geburt und Jugend) und Samuel Romanelli aus Mantua in dem Melodram „Hakoloth jechdalun“ (die Stimmen werden verhallen!) ein. Das Letztere nähert sich wohl am meisten dem Muster, welchem alle diese Poeten nachstrebten, ohne daß einer von ihnen es auch nur erreicht, geschweige denn übertroffen hätte. Aber das Beispiel erweckte nichtsdestoweniger auch noch später eifrige Nachahmung. So dichte Josef Haltern eine Tragödie „Esther“ nach Racine, Josef Troplowitz ein Originaldrama „Meluchath Schaul“ (die Herrschaft Saul's) Schalom Kohen, (1771—1845) der einer der begabtesten Dichter der Measim-Schule war, ein Drama „Amal we- Thirza“. Von Anderen wurden Abraham, Mose und David, Joseph und Jephtha, Simson und Saul, ja sogar Jehuda Hanassi — dieser von Mose Runitz in Ofen — als dramatische Helden erwähnt. Und wie das Drama, ja noch mehr als dieses, wurden alle lyrische Formen und Stoffe in die neuhebräische Poesie eingebürgert, von den Sprüchen des Confucius bis zu den Oden des Horaz und den Volksliedern der Nadowessier. Nur das religiös-nationale Element wurde von diesen Dichtern, die fast alle Vertreter eines stürmischen Fortschritts waren, nicht gepflegt. Dichter wie Samuel Romanelli und Ephraim Luzzatto in Italien, Schalom Kohen, Joel Löwe, Jehuda Löb Ben-Seeb, der nach dem Muster Immanuel's auch die Zote nicht verschmähte, Süßkind Raschkow, Josef Troplowitz, David Samosczy, Raphael Fürstenthal, dessen deutsche Uebersetzungen classischer Werke der neuhebräischen Literatur anregend gewirkt haben, in Deutschland, David Franco Mendes, David Friedrichsfeld, der Biograph Wesselys, Samuel Mulder in Holland, Mose Ensheim in Frankreich, und nach

diesen viele Andere, bis in die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts, pflegten diese poetische Richtung, die der hebräischen Sprache eine neue Gedankenwelt erschlossen und eine neue Periode künstlerischer Vollendung geschaffen hat.

Nur zwei Dichter ragen aus diesem Poetenkreis hervor, die mehr als gewöhnliche Bedeutung beanspruchen dürfen; der eine ein Franzose, durch seine dichterische Begabung, der andere, ein Deutscher, durch sein tiefreligiöses Empfinden. Elia Halevi in Paris hat nur ein Gedicht, eine Hymne auf den Frieden und auf Bonaparte gedichtet. Aber schon diese eine Dichtung erhebt ihn über alle Zeitgenossen. „Man weiß nicht, was zumeist an diesem Gedichte Elia Halevis zu bewundern ist, die Bilderpracht, die lebhafteste, hinreißende und zugleich wahre Schilderung der wunderbaren Thaten der französischen Revolution und Bonapartes, die klangvollen Verse oder die glanzvolle neuhebräische Sprache, die Jesaja und die Korachiden nicht verläugnet haben würden.“ Der andere Dichter war Salomo Pappenheim (1740—1804) in Breslau, der auch eine hebräische Synonymik und grammatische Werke geschrieben. Seine elegische Phantasie „Arbah Kosoth“ (die vier Kelche), eine Nachahmung von Youngs „Nachtgedanken“, ist eine poetische Betrachtung über die Nichtigkeit der Welt etwa nach Art von Jedaja Penini's „Prüfung der Welt.“ In lyrisch erhabener Prosa führt er die vier Kelche, den Kelch des Leids, den Kelch des Trostes, den der Hülfe Gottes und den Kelch des Heils vor und beklagt die Vergänglichkeit des Irdischen. Seine schwermüthigen Betrachtungen fanden innige Theilnahme und aufmerksame Leser.

Weniger bedeutend waren die sprachwissenschaftlichen Leistungen. Ein einziger Nachzügler der Schule hat auf diesem Gebiet überhaupt Nennenswerthes geleistet, Wolf Heidenheim (1737—1832) in Ködelheim. Er war ein tüchtiger Grammatiker und Masoret, der durch seine correcten Ausgaben älterer Schriften, besonders des Gebetrituals, sich große Verdienste erworben hat. Auch war er der erste, der der Literatur der Gebete größere kritische Aufmerksamkeit zugewendet hat. Allein auch er ging nur um ein Geringes über den Standpunkt der „Sammler“ hinaus, die

in der Literatur nur eine vorbereitende Stellung einnehmen und von denen keiner ein Werk von bleibendem Gehalt geschaffen hat. Indes muß man doch, will man nicht ungerecht sein, die Verdienste, welche sich jene Männer durch ihre Ausgaben älterer Werke, durch ihre Uebersetzungen und Erklärungen, durch ihre apologetischen Werke und Schriften für den Jugendunterricht, schließlich und hauptsächlich aber durch die von ihnen ausgehende Neubelebung und Ausbildung der hebräischen Sprache erworben haben, gebührend würdigen. Der Samen, den sie ausgestreut, ging freilich erst in einem spätern Zeitalter auf; in ihrer Zeit haben sie nur eine negative Wirkung ausgeübt, indem sie die Vertreter des Herkommens den neuen Ideen und die Vertreter des Fortschritts wiederum dem Judenthum gänzlich entfremdet haben. Mit Bewunderung sahen deshalb die Ernsteren von ihnen die Bewegung schon nach wenigen Jahren über ihre eigenen Ziele hinaus schreiten. Im Jahre 1797 mußte der „Sammler“ aus Mangel an Theilnahme eingehen, obwohl Wolfssohn die Hoffnung ausgesprochen hatte: „Es wäre in der That traurig, wenn wir uns abermals in unsern Hoffnungen sollten getäuscht finden und wenn unter allen jüdischen Einwohnern Deutschland sich nicht einmal 200 Personen finden sollten, die jährlich 2 Thaler aufopferten.“ In der That, sie fanden sich nicht, und auch der „neue Sammler“, durch eine Berliner Literaturgesellschaft begründet und von Schalom Kohen vortrefflich geleitet, brachte es nicht über drei Jahrgänge hinaus. Bittere Klage führten die Jünger Mendelssohns über die zunehmende Vernachlässigung des hebräischen Sprachstudiums in Deutschland, über die Entfremdung der jüdischen Jugend von dem Judenthum; aber sie hatten selbst nicht wenig zu dieser Entfremdung beigetragen und mußten nun den um sich greifenden Abfall mit ansehen.

Unter solchen Umständen mußte natürlich in denen, welchen es um die Sache ihres Glaubens Ernst war, der sehnliche Wunsch erwachen, das Judenthum jenem Humanitätsideal, welches damals das herrschende war, näher zu bringen, und Alles in ihm, was dem nivellirenden Gleichmaß der Zeitrichtung widerstrebte, was nicht der Schablone der herrschenden „Vernunftreligion“ sich fügen wollte,

auszumerzen, als wenn jede Besonderheit gar keine Existenzberechtigung hätte. Zwei Schriften jener Zeit verdanken diesem Bestreben ihre Entstehung: der „Leviathan“ von Saul Ascher und das „Sendschreiben einiger Hausväter jüdischer Religion“ von David Friedländer (1750—1824), einem der hervorragendsten Jünger Mendelssohns, der sein Leben lang für die Bildung und Gleichstellung der Juden gekämpft, dessen Wirksamkeit aber mehr in die allgemeine als in die Literaturgeschichte gehört. Sein „Sendschreiben“ war freilich einem verhängnißvollen Irrthum entsprungen. Er wollte Frieden machen mit der Kirche und dieser das Ceremonialgesetz des Judenthums opfern. Dieser Schritt wurde aber selbst von Christen als „ein Verrath“ am Judenthum angesehen und von dem Propst Teller, an welchen das Sendschreiben gerichtet war, entschieden zurückgewiesen. Mehr auf dem Boden des Judenthums stand Saul Ascher, der schon 1788 für die bürgerliche Gleichstellung seine Stimme erhoben hatte, und der ein in vierzehn Artikeln abgefaßtes „Glaubenssymbolum“ festsetzen wollte, welches an die Stelle des bisher geltenden Ceremonialgesetzes treten sollte. Doch auch dieser Vorschlag fand ebensowenig Anerkennung wie der Friedländers. Die Alten wollten von einer Reform nichts wissen, den Jungen ging dagegen keine Reform weit genug; sie wollten außerhalb und über dem Judenthum stehen. Die auflösende Zerfetzung erfaßte immer weitere Kreise, und in der für das Bildungsstreben der Aufklärungsperiode maßgebenden und tonangebenden Berliner Gemeinde war in drei Jahrzehnten die Hälfte der jüdischen Bevölkerung, darunter sämtliche Nachkommen Mendelssohns, Friedländers und anderer Führer jener Periode, zur herrschenden Kirche übergegangen. „Sie glichen den Motten, flatterten so lange um die Flamme, bis sie endlich von ihr verzehrt wurden,“ sagte Saul Ascher von diesen Freidenkern, und ein anderer Schriftsteller jener Zeit sprach es öffentlich aus, daß man sich dieser allgemeinen Fahnenflucht nicht freuen möge; „das sind Splitter, die man von einem unbehülflichen Koloß scharf abschneidet, der Koloß wird dadurch nur stärker!“

Der Schriftsteller, der den Muth hatte, in dieser Zeit allgemeinen Abfalls ein so kühnes Wort auszusprechen, war freilich

einer der würdigsten Jünger Mendelssohns. Es war dies Lazarus Bendauid (1762—1832), nächst Markus Herz und Salomon Maimon der eifrigste Verfechter der Kantischen Philosophie in Deutschland. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß die Philosophie Kants, weil sie eine sehr hohe Denkkraft und sittliche Bethätigung forderte, dann aber auch weil sie die Freiheit gewährte, von der Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen, und weil sie Aufklärung vor Allem verkündete, in jüdischen Kreisen einer gleichen Beliebtheit sich zu erfreuen hatte, wie ehemals die aristotelische Philosophie. „Man könnte kaum drei oder vier besonders jüngere gebildete jüdische Familienväter finden,“ klagt Schleiermacher, „unter denen jedesmal nicht wenigstens ein Kantianer wäre.“ Aber bezeichnender noch als diese Klage war die Thatsache, daß die Juden zu den eifrigsten Vertretern dieser Philosophie in Deutschland gehörten. Bendauid suchte dieselbe durch seine Wiener Vorlesungen auch in Oesterreich einzubürgern, und in Deutschland durch erklärende Schriften weiterzuverbreiten. Auch um die geistige Hebung der Juden und insbesondere um den Jugendunterricht hat er sich wahrhaft verdient gemacht.

Auch Markus Herz (1747—1803), ein gebildeter jüdischer Arzt, mit dem Kant im Briefwechsel stand, übte einen bedeutenden Einfluß auf seine Glaubensgenossen aus und trug nicht wenig zur Kenntniß und zum Verständniß dieser schwerverständlichen philosophischen Gedankenrichtung bei. Herz übersetzte für Mendelssohn die „Rettung der Juden“ Manasse b. Israhel's und bekämpfte im Interesse der Aufklärung und des Judenthums, das er kannte und liebte, christliche und jüdische Vorurtheile mit großem Eifer und einer Sachkenntniß, die selbst den Gegnern Achtung abgewinnen mußte.

Der eifrigste Jünger Kants und eine der originellsten Erscheinungen der Zeitperiode war aber unstreitig der Pole Salomon Maimon (1753—1800). Auch er ging von Maimuni aus und auch er gehörte zu den Jüngern des dritten Mose. Wie alle wissenschaftlichen Geister jener Zeit war er unmittelbar vom pilpulistischen Talmudstudium zur Aufklärungsphilosophie übergegangen. Aber weil dieser Uebergang bei ihnen unvermittelt, sprunghaft erfolgte, darum scheiterten die Meisten in ihrem heißen Bemühen,

die Wahrheit zu ergründen, und geriethen auf gefährliche Abwege des Denkens. Maimon war ein Typus dieser Denker, die er selbst in seiner für den Bildungsgang jener Epoche interessanten Autobiographie mit Menschen vergleicht, die nach langausgestandenem Hunger auf einmal an eine wohlbesetzte Tafel kommen; „sie greifen mit Heißhunger zu und sättigen sich bis zum Ueberladen.“ Auch Maimon ist nicht zu harmonischer Abklärung gekommen und hat deshalb nichts wahrhaft Förderndes für die geistige Entwicklung des Judenthums geleistet. Nur seine ersten Schriften „Ta'alumoth Chockmah“ (die Tiefen der Weisheit) über mathematische Physik, und ein Sammelwerk „Cheschek Shelomoh“ (die Lust Salomo's), sowie später noch sein Commentar zum „Moreh“ gehören dem jüdischen Schriftthum an. In diesen Werken steht er noch auf dem Standpunkt der maimonischen Philosophie und zieht selbst die Kabbalah oft zur Vergleichung heran; erst später hat er unter dem Einfluß Kants sich aus diesem Gedankenkreis befreit und ist zu reiferen Anschauungen vorgeschritten. Aber die Revolution, die dieser Denkprozeß in seinem Geiste hervorrief, führte ihn nicht zu innerer Abklärung, sondern vielmehr auf verhängnißvolle Irrwege. Von den jüdischen Anhängern Kants war er zweifellos der begabteste, und seine späteren philosophischen Schriften sind nach dieser Richtung hin Zeugnisse eines mächtig ringenden, scharffinnigen und kritischen Geistes. Aber es darf um so weniger unerwähnt bleiben, daß Salomon Maimoni's Einfluß auf die philosophische Entwicklung seines eigenen Heimathlandes so hoch geschätzt wurde, wie der, den einst Valla, Agricola, Giordano Bruno u. A. auf ihre Zeitgenossen ausgeübt haben, als die Juden Polens am Spätesten sich der allgemeinen Culturbewegung zugewendet und am längsten in jenem wissensfeindlichen Zustand verharrten, der durch eine neue Strömung unter ihnen nur noch mehr gefestigt wurde.

Abseits dieser philosophischen Gedankenrichtung standen in jener Zeit nur zwei französische Schriftsteller jüdischer Abkunft, David Gradis (1742—1811) aus Bordeaux und Isak Pinto (1715—1787). Gradis war ein Jünger der jüdischen Peripatiker, eines Levi b. Gerson und Mose Karboni. Aber, was

Jene kaum schüchtern zu bezweifeln wagten, das bekämpfte er offen und unverhohlen: die biblische Lehre von der Schöpfung der Welt und der Ewigkeit des Stoffes. Dadurch zog er sich den Vorwurf des Atheismus zu und blieb ohne Einfluß auf seine Glaubensgenossen. Im Gegensatz zu ihm schrieb Jsaak de Pinto gegen den Materialismus der französischen Philosophie jener Zeit, indem er den Kern ihrer Beweisgründe von seinem monotheistischen Standpunkt aus zu entkräften suchte. Für die Juden hatte er in seinen „Reflexions“ gegen die Angriffe, die Voltaire gegen sie erhob, eine Vertheidigung unternommen, die allerdings besser gemeint als durchgeführt war.

Aber fast alle diese Philosophen standen schon mit einem Fuß außerhalb des Judenthums, das sie entweder ableugneten oder zu der Vernunftreligion Kants umformen wollten. Eine tiefergehende Einwirkung auf ihre jüdischen Zeitgenossen blieb deshalb ausgeschlossen. Und doch hätte eine solche Einwirkung von ungeahnter Bedeutung werden können, da sie ein neues Element in die bildungsfrohe Gesellschaft gebracht hätte, die im letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts zumeist aus den gebildeten und reichen jüdischen Familien Berlins sich zusammengesetzt hat.

Es war ein glückliches Zusammentreffen, daß die Verjüngung des jüdischen Stammes mit dem Aufschwung der deutschen Nationalliteratur gleichen Schritt hielt. Der Zusammenhang beider Strömungen ist noch nicht genügend erörtert worden; wohl aber ist es bereits anerkannt und von den namhaftesten deutschen Literaturhistorikern nachgewiesen worden, daß Berlin, welches damals die Hauptstadt des deutschen Geschmacks wurde, „Alles, was es in Bezug auf Geselligkeit und schöne Literatur geworden ist, seinen Juden verdanke“, die man deshalb sehr richtig „die Juden Friedrichs des Großen“ genannt hat. Und dieses Verdienst wächst, wenn man die Schwierigkeiten in Erwägung zieht, mit denen diese Berliner Juden zu kämpfen hatten. Weder Friedrich der Große, noch Goethe und Schiller, oder Kant und Fichte, ja nicht einmal Schleiermacher und Hegel waren unbedingte Freunde der Juden und des Judenthums, etwa wie Lessing und Herder oder Jean Paul. Einzelne dieser Dichter und Philosophen waren sogar entschiedene

Gegner dieses Stammes, den sie nur in seiner Knechtsgestalt kannten und von dessen historischer Entwicklung sie noch keine Kunde hatten.

Waren nun die gebildeten Juden vor die Wahl zwischen Judenthum und schöner Literatur, zwischen Mose und Göthe gestellt, so mußte natürlich die Waagschale zu Gunsten des deutschen Dichters sich senken, dessen Gestirn damals im Aufgang war und dessen Ruhm die Berliner Juden zuerst mit freudiger Begeisterung proclimirten. Es ist bereits gesagt worden, daß die Juden die Schöpfer des Berliner Conversationstons waren. In ihren Salons wurde derselbe begründet und ausgebildet, und die jüdischen Frauen waren seine Lehrerinnen, denen das junge Geschlecht begierig lauschte, wenn sie den Preis Goethes verkündeten, während man sonst nur von Haller, Hagedorn, Gellert, Ewald Kleist und derartigen Dichtern zu hören gewohnt war. Das christliche Berlin hatte eben seine literarischen Traditionen; dem jüdischen hingegen fehlten diese, und es konnte sich deshalb frei und ungehindert seine Helden wählen, denen es „die Wege zum Olymp hinauf“ sich nacharbeitete.

Unter den Frauen, die damals in der Berliner Gesellschaft den Ton angegeben, standen drei Jüdinnen, Dorothea Mendelssohn, die Tochter des Philosophen, Rahel Levin, die Gattin Barnhagens v. Ense, und Henriette Herz, die Gattin des berühmten Arztes Markus Herz, obenan. Dorothea wurde bekanntlich später — nach dem Tode ihres frommen Vaters — die Gemahlin Friedrich v. Schlegels, mit dem sie zwei Mal die Religion wechselte. Ihre geistige Bedeutung wurde in den Kreisen der Romantiker zu Berlin und Jena vielleicht über Gebühr gefeiert; man sah in ihr das Vorbild von Schlegels „Lucinde“. Auch Henriette Herz wurde wohl mehr ihrer Schönheit als ihres Geistes wegen angebetet. Dagegen war Rahel, die „kleine Frau mit der großen Seele“, in der That von großer Bedeutung für ihre Zeitpoche.

Sie war wirklich die Pythia der Berliner Gesellschaft. Die hervorragendsten Geister waren ihre Freunde, die Elite der Berliner Gesellschaft bildete den Kreis ihrer Verehrer, das junge Deutschland den Heerbann ihrer apostolischen Streiter und Goethe war ihr Gott. Ihre Weltanschauung, ihr ganzes Sein und Empfinden, ihr Denken und Fühlen ist nur der Reflex ihrer Verehrung

für Goethe; ihre geistige Existenz ist von ihm abhängig, ihr Horizont von seinen Werken umgrenzt. Mit großen geistigen Gaben ausgestattet, von einer merkwürdigen Klugheit und Herzensgüte, ist sie dabei aber auch von stärkster Subjectivität und Leidenschaftlichkeit, bewegt sie sich in den seltsamsten Paradoxen: Goethe und Fichte waren die Pole ihres Denkens. Jetzt voll glühender Sinnlichkeit, ist sie doch bald darauf von sittlicher Wärme durchdrungen, heute eine willensstarke Atheistin, predigt sie morgen fast mit ascetischer Verzüchtung religiöse Wahrheiten, hier das Ewig-Weibliche über Alles stellend, dort der Emancipation des Fleisches huldigend, Egoismus und Liebe, Sophistik und Leidenschaft in sich vereinigend, aber zu keiner Harmonie verschmelzend, so war Rahel, diese merkwürdige Frau, die das „Paradoxon“ für eine Wahrheit hielt, „die noch keinen Raum finden konnte sich darzustellen, die gewaltsam in die Welt drängt und mit einer Verrenkung hervordringt.“

Was war, was konnte dieser Frau das Judenthum sein, wie sie es gesehen und wie es in ihrer Zeit sich dargestellt hat? War es ihr etwa auch eine jener paradoxen Wahrheiten, die gewaltsam in die Welt drängten? Fast scheint es. Der ganze Zwiespalt der Zeit, der große Jammer der Romantik klingt aus ihren Worten hervor, so oft sie in jungen Jahren auf das Judenthum zu sprechen kommt. „Ich habe solche Phantasie“, schreibt sie an David Veit, der zu dem Kreise der gebildeten Berliner Juden gehörte, „als wenn ein außerirdisch Wesen, wie ich in die Welt getrieben wurde, mir beim Eingang diese Worte wie Dolche ins Herz gestossen hätte: Ja, habe Empfindungen, siehe die Welt, wie sie Wenige sehn, sei groß und edel und ewiges Denken kann ich dir auch nicht nehmen. Eins hat man aber vergessen: sei eine Jüdin! Und nun ist mein ganzes Leben ein Verbluten.“ So fand sie, die „wie in einem Walde ohne Religion aufgewachsen“ war, natürlich Alles „jüdisch eng“ und es konnte ihr nie beikommen, daß sie „ein Schlemiel und eine Jüdin“, und mit ihren Glaubensgenossen zu leiden und zu tragen habe. Wie alle diese Frauen, wie Dorothea Mendelssohn und Henriette Herz, verließ auch sie das Judenthum in jener Epoche der Massentaufen. Aber Rahel stand doch im Geiste thurmhoch über diesen; zum Verrath ließ sie sich nicht herbei und das

innige Mitgefühl bewahrte sie sich stets für ihren Stamm. Sie konnte „grenzenlos traurig“ werden, wenn der Böbel die Juden plünderte, und erkannte in solchen historischen Momenten den gefährlichen Einfluß der überall sich geltend machenden und die Rückkehr zum Mittelalter verkündenden Romantik, sowie das Martyrverthum und die weltgeschichtliche Mission des Judenthums. In solchen Momenten kehrte sie mit allen Erinnerungen ins Vaterhaus zurück, schwur sie beim „Jochid“ (beim Einig-Einzigen) und holte den Siddur der Mutter hervor, um aus den vergilbten Blättern das Gemüthsleben einer längst vergangenen Zeit neuerstehen zu lassen. Und ein solcher Moment war auch ihre Sterbestunde, wo sie, ihr ganzes reichbewegtes Leben mit geistiger Klarheit überschauend, die denkwürdigen Worte sprach: „Mit erhabenem Entzücken denk' ich an meinen Ursprung und diesen ganzen Zusammenhang des Geschicks, durch welches die ältesten Erinnerungen des Menschengeschlechts mit der neuesten Lage der Dinge, die weitesten Zeit- und Raumszenen verbunden sind. Was so lange Zeit mir die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin zu sein, um keinen Preis möchte ich das jetzt missen!“

Rahel ist typisch für den Bildungsprozeß jener Zeit und Gesellschaft; daher mußte ihrer Anschauungen ausführlicher gedacht werden, während alle anderen Frauen und Männer jener Kreise und Salons — in Berlin und Wien — keine Beziehung mehr zum Judenthum und seiner Literatur haben. Ihr Erscheinen ist nur charakteristisch für die Zeit und das Streben nach Bildung, das innerhalb der jüdischen Kreise so mächtig und lebenskräftig sich entwickelte. Goethes „Wilhelm Meister“, der den Juden in seinem Idealstaat keinen „Antheil an der höchsten Cultur vergönnen“ wollte, den Anschuldigungen Fichtes, sowie vieler deutscher Judenfeinde, wie Grattenauer, Paalzow, Buchholz u. A. gegenüber, konnten die deutschen Juden wohl schon auf bedeutungsvolle Thatfachen hinweisen, die ebenso viele Beweise für ihren Bildungseifer und ihr Streben nach Aufgehen in die allgemeine Cultur lieferten. Wenn Mendelssohn schon im Jahre 1755 in seinen „Philosophischen Gesprächen“ die Frage aufgeworfen, warum die Deutschen sich noch immer unter das Joch des französischen Geschmacks beugten, und

„ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn umtauschen“ wollten, wenn fünfundzwanzig Jahre später ein Danziger Jude, Ludwig Gompertz, in seinen „Briefen über die deutsche Literatur und Sprache“ den glücklichsten Ton der Erwiderung auf die Schrift Friedrichs des Großen gegen die deutsche Literatur getroffen, der auf den König selbst Eindruck machte, wenn Salomon Maimon kaum zehn Jahre später mit einer „Aufforderung zu einer allgemeinen Revision der Wissenschaften“ an die Berliner Akademie herantreten konnte, dessen Grundzüge selbst von Kant und Goethe mit hoher Anerkennung begrüßt wurden, so sprechen diese Thatfachen — neben vielen anderen, minder wichtigen — wohl in beredter Weise dafür, daß die Juden schon in kurzer Zeit in das deutsche Culturleben aufgegangen waren.

Zu diesen Thatfachen gehört es wohl auch, daß zur selben Zeit, wo der größte Theil der deutschen Judenheit sich noch des jüdisch-deutschen Jargons als seiner Umgangssprache bediente, nicht nur ein Jude wie Mendelssohn in seinem „Phädon“ ein Muster deutschen Stils lieferte, sondern auch manche andere Juden als Dichter nicht ohne Erfolg auf dem deutschen Parnass erschienen. Erst im Jahre 1792 erschienen — nach dessen Tode von Ramlers herausgegeben — die Gedichte von Moses Ephraim Kuh aus Breslau, der wohl als der erste Jude den deutschen Parnass erstiegen und der auch dem Leid seiner Stammesgenossen sein Lied geweiht hat. Früher schon erschienen die „Gedichte eines polnischen Juden“ von Isachar Bär Falkensohn in Hasenpot (1771), die aber nur durch eine Recension Goethes berühmt geworden sind. Sieben Jahre später schrieb Benedikt Schottländer in Seesen, der schon Sprüche und Erzählungen aus der Haggada verdeutschte, ein deutsches Lehrgedicht, „die Noachide“, in zwölf Gesängen, und zehn Jahre später veröffentlichte ein elsässischer Jude, Lippmann Moses Büschenthal aus Straßburg, seine deutschen Gedichte, die einen schwermüthigen Zug und sinnige Gedanken enthalten; er mußte hebräisch wie deutsch gleich correct und gewandt zu schreiben. Und zur selben Zeit, als er sein Trauerspiel, „Der Siegelring Salomonis“ schrieb, lebte bereits ein junger Poet, der gleichfalls aus dem Schooße des Judenthums hervorgegangen und

später der erste lyrische Dichter der deutschen Poesie nach dem Heimgang Goethes werden sollte.

Ein weiter Weg ist von den deutschen Dichtern zu den polnischen Chassidim, deren Auftreten schon am Schluß der vorigen Periode angedeutet wurde; aber wenn man bedenkt, daß diese wie jene Söhne eines Stammes waren, deren Eltern wahrscheinlich noch dieselben religiösen Anschauungen getheilt haben, so wird man hieraus den großen Vorsprung einerseits erkennen, den die deutschen Juden in diesen wenigen Jahrzehnten vor ihren polnischen Glaubensgenossen erlangt haben, andererseits aber auch diese neuchassidäische Bewegung nur als ein Symptom der veränderten Zeitrichtung kennen lernen. Das Werk der Assimilierung und des Aufgehens in die allgemeine Cultur war für die Juden im slavischen Osten dadurch erschwert, daß sie selbst über dem Niveau der Cultur jener Länder standen und, um sich mit derselben zu assimiliren, einen Schritt nach abwärts hätten gehen müssen. So suchte sich denn der Drang nach Befreiung von der einseitigen pilpulistischen Verstandesrichtung seine eigenen Bahnen.

Noch ist die Urquelle nicht entdeckt, aus der die chassidische Strömung unmittelbar hervorgegangen. Mit den alten Chassidim oder Essäern hatte sie wenig mehr als den Namen gemein. Auch mit den Sabbatianern, deren Ueberreste als Frankisten in Polen lebten, hatte sie kaum etwas Gemeinsames, obwohl Viele von diesen wahrscheinlich zu der neuen Gemeinschaft übergegangen sind. Man hört erst von ihr, da sie schon weitere Kreise umfaßt und als eine Macht in Polen aufzutreten beginnt. Allgemeiner Annahme nach ist Israel aus Miedziborz, gewöhnlich Baal-Schem genannt (d. h. der durch Beschwörungen im Namen Gottes Wunder verrichtet, abgekürzt Bescht) der Begründer dieser Sekte. Geheimnißvoll wie ihr Ursprung ist auch die Vorgeschichte ihres Begründers. In dunklen, unwegsamen Felschluchten, an den einsamen Ufern großer Ströme soll ihm die Offenbarung aller Geheimnisse der Natur und des Menschenlebens geworden sein. Als er sich dann in Miedziborz niederließ, war er bereits ein Wundermann, der im Geruch der Heiligkeit stand; aber er hatte wohl kaum die Absicht,

eine neue Sekte zu gründen; er fühlte nur gleichsam instinktiv die Sehnsucht, die Bedürfnisse des Gemüths zu befriedigen, die in der auf die Spitze getriebenen pilpulistischen Dialektik des Verstandes keine Nahrung fanden. Daraus entsprang seine Reform. Prüft man diese Erscheinungen mit historischer Objectivität, so wird man in ihnen auch nur ein Paradoxon erkennen, welches sich mit demselben Recht in die Welt zu drängen und Geltung zu verschaffen suchte, wie die deutsch-jüdische Romantik. Israel Baalschem und Rachel Barnhagen sind nichts als die beiden äußersten Extreme derselben Bewegung, die die europäischen Juden mit Sturmesgewalt erfaßt und in neue, weit auseinander liegende Bahnen getrieben hat! Hier wie dort entsprang die Bewegung aus einer Reaction des Gemüths dem Gesetz gegenüber, hier wie dort lehnte sie sich vor Allem gegen den Talmud auf, hier wie dort suchte sie Begeisterung, Verzücung, Mystik. Daß sie hier durch allgemeine Bildung in die Bahn der Cultur, dort aber durch Fanatismus und Unbildung auf bedauerliche Irrwege gelenkt wurde, ist mehr als begreiflich, wenn man die Culturverhältnisse Deutschlands mit denen des slavischen Ostens in jener Zeit vergleicht.

Aber erst unter dem Nachfolger Israels, Dob Beer aus Meseritz, nahm diese chassidische Bewegung festere Formen an. Ja, in der Schilderung Salomon Maimons, der den Chassid in seiner polhynischen Residenz aufgesucht, gewinnt sie fast den Anschein eines geheimen Bundes. Beer war ursprünglich einer jener Prediger, die im vorigen Jahrhundert als Wanderredner durch alle Länder zogen, — einer von ihnen, der sogenannte Dubno'er Maggid, Jakob Dubno, gelangte sogar durch seine geistvollen Deraschas „Ohel Jakob“ (Zelt Jakobs) zu allgemeiner Berühmtheit — erst als er sich der chassidischen Ideen bemächtigte, wußte er denselben allgemeine Geltung zu verschaffen. Er verrichtete Wunderthaten, er verkündete prophetische Gesichte, er brachte die Theorie von dem Zaddik (der vollkommene Fromme) zu so hoher Ausbildung, daß dieser fast eine Art von Heiligentrone erlangte. In dem Zaddik verkörperte sich das ganze Leben der Sekte. Dieser stehe in einer innigen Verbindung mit Gott; dadurch erfahre er alle Geheimnisse der Welt und des Menschen; jede Berührung mit

ihm bringe dem Anhänger dieses Heiligen Segen und Erlösung. Es verlohnt sich nicht, des Wettern auf die Grundsätze dieser Sekte einzugehen; was sie an guten, sittlichen und philosophischen Ideen hatte, das war dem talmudischen Judenthum entnommen, gegen welches sie sich auflehnte; was sie von Eigenem hinzufügte, stand selbst hinter der alten Kabbalah zurück und war nichts als eitel Bahnwitz und Betrug. Die Führer waren entweder phantastische Schwarmgeister oder einfache Betrüger. Was dazwischen lag, war die harmlose Naivetät, die unschuldige Dummheit der Verführten, die dem Zaddik ihre Opfergroschen darbrachten und von ihm sich die Zukunft weisfagen ließen, ihm beichteten, in seiner Nähe den Sabbath und die Festtage verlebten, um nur in der Glorie seiner Heiligkeit sich zu sonnen.

Die Grundzüge der chassidischen Weltanschauung sind natürlich auch in einem Schriftthum niedergelegt, das jedoch schon außerhalb aller kritischen Beurtheilung steht. Für die Literaturgeschichte haben nur wenige dieser Schriften einen Werth, insofern sie zur Beurtheilung der gesammten Krankheitserscheinung dienen. Zu diesen gehört das Wunderbuch „Schibche Habescht“ (das Lob des Bescht), in dem Israel's Leben und Heldenthaten in wahrhaft überschwänglicher Weise gepriesen werden; eine Sammlung chassidischer Anekdoten von einem Enkel des Bescht, Nachman Baraslow; ein für die Kenntniß ihrer Grundsätze wichtiges Werk „Tanjah“ von Salomo Liadi, einem der Führer, der übrigens auch bedeutende talmudische Kenntnisse hatte; mehrere Sammlungen chassidischer Predigten und Moralbücher; ein Werk, in dem der Chassidismus sogar philosophisch dargestellt wird, von einem Schüler jenes Salomo, Ahron Halevi, unter dem Titel „Scha'are Hajjichud we-Haëmunah“, der ausdrücklich mit der Präntension auftritt, im Sinne des Stifters zu sprechen und seine Lehren durch die philosophische Mystik zu begründen. Daran schließt sich der Troß von Wundergeschichten und Legenden, Predigten und Moralbüchern, die eigentlich schon außerhalb der Literatur stehen und oft sogar nur in Abschriften unter den Anhängern des einen oder andern Zaddik verbreitet wurden.

Unter Beer aus Meseritz hatte der Chassidismus sich schon

über ganz Polen und die umliegenden Länder verbreitet und zählte über 50,000 Anhänger. Selbst die energischen Maßregeln, die Elia Wilna gegen denselben ergriffen, vermochten seine Ausbreitung nicht mehr zu hindern. Ein gewisser socialistischer Grundzug war ihnen gemeinsam, der die Ausbreitung wesentlich förderte. Man unterschied damals nach den Führern Meseritzer und Karliner, letztere nach einem Ahron Karlin, der in einer andern Gegend des Landes als Zaddik aufgetreten war und großen Anhang gefunden hatte. Neben ihm hatten noch der bereits oben erwähnte Salomo Liadi und Israel aus Kozienic — als Kozienicer Maggid weitberühmt — zur Verbreitung chassidischer Grundsätze durch Wort und Beispiel beigetragen.

Die Spaltungen unter den einzelnen Heiligen, die meist verwandtschaftliche Beziehungen hatten, vermochten jedoch die weitere Ausbreitung des Chassidismus, der übrigens nicht wie die andern Sekten eine völlige, gesetzliche Trennung von der israelitischen Muttergemeinde provocirte, keineswegs zu verhindern. Trotz des Widerspruchs der ersten talmudischen Autoritäten, — schon Jakob Emden hatte gegen dieses chassidische Unwesen seine warnende Stimme erhoben, und Ezechiel Landau wie Elia Wilna verfolgten dasselbe mit Ernst und Spott, — trotz der Verfolgungen Seitens der Regierungen und der jüdischen Gemeinden breitete sich der Chassidismus in den untern Schichten des Volkes immer mehr aus und verstand es sogar, auch ernste und gelehrte Männer in seinen Bannkreis zu ziehen. Höchstens konnte der Widerspruch der talmudischen Führer eine in Deutschland auftauchende chassidische Strömung, die sich zu der polnischen etwa wie die Mystik des Eleasar aus Worms zur spanischen Kabbalah verhielt, und die in Nathan Adler aus Frankfurt a. M. ihre Spitze hatte, schon in ihren ersten Anfängen unterdrücken.

Eine tiefere geistige Entwicklung hat der Chassidismus nicht erlebt. Selbst sein Verhältniß zum Talmudismus und im Besondern zum rabbinischen Ceremonialgesetz war ein rein zufälliges oder willkürliches. Indem jeder Zaddik Alleinherrscher in seinem Kreise war, konnte er auch selbstständige Verfügungen treffen. Mit der größten Unbefangenen setzten sich deshalb die Chassidim über wichtige

Bestimmungen des Religionsgesetzes hinweg; aus eigener Machtvollkommenheit führten sie den jesaradischen Gebetsritus ein und setzten Bestimmungen fest, die in Deutschland selbst langwierige Kämpfe zwischen den Vertretern des Alten und der Reform hervorriefen. Ein durchgehendes logisches Prinzip ist aber auch in dieser Auflehnung gegen das Gesetz nicht zu erkennen. Gegenwärtig beherrscht der Chassidismus ganz Polen und Litthauen und hat auch in Rußland, in Ungarn und Galizien wie in der Bukowina Eingang gefunden. Seine Führer — Rebbes genannt — sind nach wie vor Wunderthäter und Schwarmgeister; nur Wenige liegen zugleich dem Talmudstudium ob, oder haben durch wissenschaftliche Arbeiten ihre Berechtigung zu einem religiösen Führeramt dargelegt. Dagegen hat der Chassidismus unfägliche Verwirrung in die Gemeinden gebracht, die religiöse Entwicklung im slavischen Osten gehemmt und die allgemeine daselbst auf verhängnißvolle Irrwege geleitet. Denn sowohl dieser, wie der in Deutschland herrschenden Zeitströmung gegenüber glaubten die Vertreter des Herkommens nur um so fester auf ihrem alten Standpunkt verharren und jede Forderung des sich gebieterisch geltend machenden Zeitbewußtseins als die Religion gefährdend nur um so energischer abwehren zu müssen.

Unter allen Verirrungen, die die jüdische Religionsgeschichte aufzuweisen hat, von den alten Essäern bis zu den Vorkämpfern der lurjanischen Kabbalah, sind der Sabbatianismus und Chassidismus die verhängnißvollsten, der letztere sogar die schädlichste. Denn während die sabbatianische Strömung mit den Frankisten aus dem Judenthum hinausging, verblieb die chassidische innerhalb der Glaubensgemeinde, um dort tiefe Verheerungen anzurichten und Zustände heraufzubeschwören, deren Ende noch nicht abzusehen ist. Ihre Herrschaft umfaßt heute wie vor einem Jahrhundert ein Reich der Finsterniß und des Aberglaubens.

Wie aber das Leben die feindlichen Extreme meist durch dazwischen liegende Erscheinungen ausgleicht, so standen auch in dieser Zeitepoche zwischen der Schule Mendelssohns in Deutschland und dem Chassidismus in Polen die Vertreter des Herkommens, die

beiden Richtungen gegenüber sich ablehnend verhielten und nur in dem entschiedenen Festhalten am alten Judenthum das Heil der Zukunft sahen. Ihre Erscheinung, ihr unbeirrtes, consequentes Vorgehen, ihre Gelehrsamkeit und ihre Charakterfestigkeit nöthigten Jedem, auch dem, der in ihrem Auftreten eine Gefahr für die fernere Entwicklung sah, unbedingte Achtung ab. Ja, man kann wohl sagen, daß sie in jener Zeit des Sturmes und Dranges die Einzigen waren, die fest auf ihrem Plan standen und zielbewußt vorgingen.

Auf die literarische Entwicklung des jüdischen Schriftthums haben sie kaum einen erheblichen Einfluß ausgeübt. Nur Einzelne von ihnen schlugen neue Geleise ein, die Meisten gingen in den Bahnen der Altvordern einher und pflegten das Talmudstudium und die Religionswissenschaft in hergebrachter Weise durch Supercommentare, neue Codices und Responsenwerke. Unter den Erstern ist außer dem Lehrer Mendelssohns, David Fränkel, der als Commentator des jerusalemischen Talmuds bereits erwähnt wurde, noch unter den Zeitgenossen zu nennen: Josef Theomin (1793) in Lemberg, dessen Commentar zum Ritualcodex Josef Karo's — unter dem Titel „Pri Megadim“ (Köstliche Frucht) — sich großen Ansehens zu erfreuen hatte, Salomo Kohen in Fürth, Raphael Kohen, der bereits in Kampf gegen Mendelssohns Pentateuchübersetzung genannt wurde, und dessen Novellen zu talmudischen Tractaten berühmt waren, Jakob Lissa, dessen Commentar zu den Rechtsvorschriften des Karo'schen Ritualcodex unter dem Titel „Chawoth Da'ath“ (Erklärende Gedanken) bekannt ist, der aber am Meisten durch sein Gebetbuch, das alle Ritualvorschriften in Kürze und übersichtlich zusammenfaßte, berühmt geworden ist, Eleazar Fleckles in Prag, ein geistreicher Prediger und Gelehrter, Samuel Kolin (1806), der gleichfalls einen vielbenutzten und sehr weitläufigen Commentar über den „Schulchan Aruch“ — „Machazith Haschekel“ (ein halber Schefel) betitelt — herausgegeben; hauptsächlich aber Jesaja Berlin, auch Pid genannt (1798) in Breslau, der, einer der Ersten, sein Hauptaugenmerk auf Textkritik lenkte und in Glossen und Noten zu Mißna, Talmud und Targum,

zum Aruch und den Scheeltot einen scharfen kritischen Blick und ein großes Wissen an den Tag legte.

In der nächsten, der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts angehörenden Generation erlangten nur noch wenige Vertreter der alt-rabbinischen Talmudgelehrsamkeit allgemeines Ansehen, unter diesen vor Allem Mar do cha i Benet (1753—1820) — oder Benedikt — in Nikolsburg, Akiba Eger (1761—1837) in Posen und dessen Schwiegersohn Moses Sofer (1762—1839) in Preßburg. Alle drei waren scharfsinnige Talmudisten, deren Novellen und Rechtsgutachten mit Recht den bedeutenden Schöpfungen der halachischen Literatur angereicht werden, und die durch die Lauterkeit ihres Charakters und ihre aufrichtige Frömmigkeit auch selbst in einer ihren Idealen abgewandten Zeit hohe Achtung finden mußten. Im Kampf gegen die Reformbestrebungen dieser Zeit standen sie in vorderster Reihe. In dieser Beziehung sind namentlich die unter dem Titel „Chatham Sofer“ (das Siegel des Schreibers) bekannten Rechtsgutachten des letzten dieser drei Rabbiner von culturhistorischem Interesse.

Das Studium des Talmuds vermochten sie aber doch nicht zu neuem Aufschwung zu bringen, und auch in der halachischen Literatur konnten sie nur insofern Neues schaffen, als sie die mannigfachen Verwickelungen, welche aus dem Eintritt der Juden in das allgemeine Culturleben entstanden, vom religionsgesetzlichen Standpunkt aus untersuchten und regelten. Der Schule Mendelssohns standen sie fern, aber auch dem Chassidismus gegenüber blieben sie kühl. Ihre Richtung ist aber doch die tonangebende bis in das erste Viertel des neunzehnten Jahrhunderts, wo aus allen Strömungen der vorhergegangenen Epoche, dem halachischen Studium der Religionswissenschaft, den poetischen und grammatischen Studien der Schule Mendelssohns, und dem allgemeinen Bildungsstreben fortschreitender Zeitgenossen eine dritte sich bildete, in deren Lauf sich das Bild von der Zukunft des jüdischen Geisteslebens spiegelt.

Die Wissenschaft des Judenthums.

Eine schwere Krisis war über das Judenthum hereingebrochen. Nicht wie die Natur langsam, stätig, in unmerklichen Uebergängen sich entwickelt, sondern sprungweise und mit wilder Hast pflegt der aus den Banden befreite Geist sich in den Extremen des Fortschritts zu bewegen. Weit über die schüchternen Reformen hinaus, die einzelne schlechte Baumeister gewagt hatten, welche das Dach zu repariren sich abmühten, diemeil des Hauses Säulen wankten, war das Geschlecht fortgeschritten. Und die Einsichtigeren unter den Jüngern Mendelssohns gestanden es selbst ein, daß eine verhängnißvolle Kluft das junge Geschlecht von den Traditionen der alten vorangegangenen Geschlechter trenne, die sie nicht überbrücken konnten. Das Alte wurde eben nur noch von der alten Garbe vertheidigt, die stirbt, aber sich nicht ergiebt, indeß das Neue auch den Neuen nicht mehr neu genug war. Charakteristischer als alle Erörterungen ist die bereits erwähnte Thatsache, daß innerhalb der dreißig Jahre seit dem Tode Mendelssohns die Hälfte der jüdischen Gemeinde Berlins zur herrschenden Kirche übergetreten war, darunter fast alle Kinder und Enkel jener Stürmer und Dränger.

Und Berlin wurde auch in Bezug auf die Massentaufen tonangebend. Die Reform des Cultus, die in Hamburg 1817 zur Gründung eines Tempelvereins führte, dessen Prediger zuerst sich öffentlich vom Ceremonialgesetz losgesagt hatten, fand auch in Leipzig, Frankfurt a. M., Wien u. a. D. Nachahmung. Sie war aber nur ein schüchterner Anfang zum Bessern, zur Erkenntniß, zur Rückkehr. Es fehlte ihr die solide geschichtliche Basis, der wissenschaftliche Untergrund. Auch andere Versuche, das Judenthum zu heben und in den Augen seiner eigenen Bekenner zu Ansehen zu bringen, blieben erfolglos. Zwei Zeitschriften in deutscher Sprache, — die „Sulamith“ von David Fränkel und die „Jedidjah“ von Jeremias Heinemann — wirkten in engen Kreisen; sie waren etwa nach dem Muster der „Moralischen Wochenschriften“ angelegt. Das Schriftthum bestand aus schöngeistigen Erzeugnissen ohne poetischen Gehalt und aus Schriften für die Emancipation und gegen die sich mehrenden Judenfeinde; auch diese ohne sonder-

lichen Werth und ohne tiefere Bedeutung für die Entwicklung des Kampfes selbst. Erst die Prediger, die mit moderner Bildung und großer Rednergabe ausgerüstet, für das Judenthum und seine Rechte eintraten, wie Gotthold Salomon (1789—1862) und Eduard Kley in Hamburg, Jsak Noa Mannheimer (1793—1865) in Wien erweckten wieder ein religiöses Gefühl in den gebildeten Juden, die sich ihrer Religion und ihrer Stammesgenossen noch geschämt hatten.

Von dieser Selbstachtung bis zur Selbstbefreiung führte ein natürlicher Drang, der durch die Zeitereignisse nur noch vermehrt wurde. Wieder tönte das Geschrei des Judenthasses, den man im Zeitalter der Aufklärung erstickt glaubte, durch die Länder Europas. Das Hep-Hep war sein Feldgeschrei in der Literatur wie im Leben. Da erwachte in strebsamen Geistern der Gedanke, die Cultur der Juden von innen heraus durch die That der Selbstbefreiung, durch die Entwicklung der Wissenschaft anzubahnen. Und dieser Gedanke war von entscheidender Bedeutung. Am 17. November 1819 begründeten drei begeisterte junge Männer in Berlin den „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“, dessen Tendenz keine geringere war, als „die Juden durch einen von innen heraus sich entwickelnden Bildungsgang mit dem Zeitalter und den Staaten, in denen sie leben, in Verbindung zu setzen“. Die Stifter des Vereins waren Eduard Gans, Moses Moser und Leopold Zunz. Eduard Gans war ein hervorragender Jurist und einer der eifrigsten Vertreter der Philosophie Hegels, Moses Moser war ein philosophisch gebildeter Kaufmann, „die Prachtausgabe eines wirklichen Menschen, ein Epilog zu Nathan dem Weisen“, Leopold Zunz aber ein junger jüdischer Gelehrter, der bereits als Prediger in Berlin mit Erfolg gewirkt und in einem kleinen Schriftchen: „Etwas über die rabbinische Literatur“ (1818) in scharfen und prägnanten Zügen zuerst ein Bild der jüdischen Literatur gezeichnet hatte. Diesen drei Männern, die somit alle Richtungen innerhalb jener Zeit vertraten, schlossen sich in ganz Deutschland viele gebildete Geister an, denen die Tendenz des Vereins sympathisch war, wie Heinrich Heine, Josef Lehmann, J. Kubo, Immanuel Wohlwill, Ludwig Markus von den Jüngern,

David Friedländer, Israel Jakobson und Lazarus Bendavid von den Älteren. Als das erste Werk des neuen Vereins erschien die „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums“ (1822), deren Leiter Zunz war. Schon der das erste Heft eröffnende Aufsatz von Immanuel Wohlwill definierte in klarer Weise den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, deren Aufgabe es sein sollte, „das Judenthum darzustellen einmal historisch, wie es sich nach und nach in der Zeit entwickelt und gestaltet hat; dann aber philosophisch, seinem innern Wesen und Begriffe nach; beiden Darstellungen muß voraufgehen die philologische Erkenntniß der Literatur des Judenthums“.

Nach diesem Programm wurden in der neuen Zeitschrift Philologie, Geschichte und Philosophie als die drei Hauptfächer der jüdischen Wissenschaft behandelt, während diese selbst als ein Zweig der allgemeinen Wissenschaft aufgefaßt wurde, die als ein einigendes Band die ganze Menschheit zu umschlingen berufen ist. In diesem Sinne waren auch die einzelnen Beiträge der Mitarbeiter gehalten, unter denen der Aufsatz über „Raschi“ von Leopold Zunz hervorragt. Zum ersten Mal wurde in diesem Aufsatz das Lebensbild eines jüdischen Gelehrten nach allen seinen Beziehungen und mit allen Hilfsmitteln moderner Wissenschaft gezeichnet. Ein solches Beispiel mußte zündend wirken, und obgleich der Verein sowohl wie die Zeitschrift schon nach kurzem Bestand untergingen, die Keime, die nun einmal ausgestreut waren, gingen doch verheißungsvoll auf. Die hochfliegenden Culturideen des „jungen Palästina“ waren freilich nur Luftschlösser; es fehlte ihnen die religiöse Begeisterung für das Judenthum, das sie sich nach den Lehren Hegels zurechtlegten, der wiederum, wie ein halbes Jahrhundert vorher Kant, zahlreiche begeisterte Verehrer unter der nun schaarenweise den Universitäten zuströmenden jüdischen Jugend hatte. Zudem verließ der Capitän — Eduard Gans — entgegen der ersten Ordnungsregel, zuerst das sinkende Schiff und rettete sich in den sichern Hafen. So waren nach der sang- und klanglosen Auflösung des Vereins, der in allen Ländern die kühnsten Hoffnungen erregt hatte, die Aussichten eigentlich nur noch trüber für die Befenner des jüdischen Glaubens. Die Alten standen noch immer abseits der modernen

Culturbewegung, ihr grollend, daß sie dem Judenthum so tiefen Schaden zugefügt, die Neuen hatten entweder kein Verständniß für das Judenthum und schämten sich, es auf offenem Markt zu bekennen, oder sie lehnten sich pietätslos gegen dasselbe auf. In jenen trüben Tagen schrieb einer der Gründer des Culturvereins die denkwürdigen Worte an seinen verzweifelnden Freund: „Der Verein ist nicht an den Specialvereinen gestorben, sondern er hat in der Wirklichkeit nie existiert. Fünf bis zehn begeisterte Menschen haben sich gefunden und, wie Moses, auf die Fortpflanzung dieses Geistes zu hoffen gewagt. Das war Täuschung. Was allein aus diesem Mabul (Sündfluth) unvergänglich auftaucht, das ist die Wissenschaft des Judenthums; denn sie lebt, auch wenn Jahrhunderte lang sich kein Finger für sie regte. Ich gestehe, daß nächst der Ergebung in das Gericht Gottes, die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft mein Trost und Halt ist. Auf mich selbst sollen jene Stürme und Erfahrungen keinen Einfluß haben, der mich mit mir selber in Zwiespalt bringen könnte. Ich habe gethan, was ich zu thun für meine Pflicht hielt. Weil ich gesehn, daß ich in der Wüste predigte, habe ich aufgehört zu predigen, doch nicht um dem Inhalt meiner Worte treulos zu werden. . . Nichts bleibt den Mitgliedern, als treu sich selber in ihren beschränkten Kreisen zu wirken und Gott das Weitere zu überlassen.“

Der diese merkwürdigen Worte schrieb, Leopold Zunz (1794), war aber nicht blos der Begründer dieser Wissenschaft des Judenthums, sondern er blieb auch ihr Hauptvertreter, da die von ihm angebahnte Richtung bereits allwärts eifrige und begabte Förderer gefunden hatte. „Mann der Rede und der That, hat er geschafft und gewirkt, wo Andere träumten und muthlos hinsanken.“ Schon im Jahre 1818 zeichnete er mit kühner Hand die Linien des Weges vor, den eine wissenschaftliche Behandlung des vasten jüdischen Literaturgebiets einzuschlagen haben würde. Vier Jahre später führte er in seinem Aufsatz über Raschi das Muster einer wissenschaftlichen Biographie vor, von cultur- und literarhistorischen Gesichtspunkten aus verfaßt und durchgeführt. Dann kam die trübe Zeit der Sündfluth, während welcher Zunz sich in seine stille, weltferne Arche zurückzog, um für die Tage der Zukunft ein Werk zu schaffen,

das zu den bedeutendsten Schöpfungen der jüdischen nicht nur, sondern der allgemeinen Literatur gezählt werden darf: „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden“. Mit Meisterhand bahnte er sich einen Weg durch den Urwald der Haggada, den er in einen freundlichen Garten verwandelte. Sein Streben war, nachzuweisen, daß das lebendige Wort der Belehrung in Israel zu allen Zeiten heimisch war. Sein klarer, ordnender und überschauender Geist brachte in die Schächte der Haggada Licht und Klarheit. Sein Werk war ein wahrhaft classisches und für die Folgezeit maßgebendes. Aber wenn Zunz auch später kein Werk mehr geschaffen, das dieses erreicht oder gar übertroffen hätte, so war doch auch sein späteres Wirken von großer Bedeutung und wissenschaftlichem Bollwerth. Hatte er in den „Gottesdienstlichen Vorträgen“ die Entwicklung dargelegt, welche das Wort der Belehrung im Judenthum während eines Zeitraums von mehr als zwei Jahrtausenden durchgemacht, so unternahm er es in drei späteren Werken, die Schicksale zu schildern, welche das Wort der Erbauung durch Israels gottesdienstliche Poesie im Laufe dieser Jahrtausende erfahren. Je kühner die Neuerungsucht an den Grundvesten des Gottesdienstes rüttelte, je entschiedener sie sich gegen die hebräische Sprache wendete, die doch ein einigendes Band um die Juden aller Länder geschlungen, desto wärmer trat Zunz als Anwalt dieser gottesdienstlichen Poesie auf, deren Schätze er sorgsam sammelte, deren historische Entwicklung er mit wissenschaftlicher Genauigkeit schilderte, deren Schicksale er dem jungen Geschlecht als ein Spiegelbild der Schicksale Israels selbst vorführte. „Die synagogale Poesie des Mittelalters“, „Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes“, zuletzt die „Literaturgeschichte der synagogalen Poesie“, das sind die drei Werke, in denen Zunz die Arbeit eines Lebens niederlegte. Dazwischen lagen viele andere, nicht minder werthvolle und bedeutende Arbeiten, wie das Werk: „Zur Geschichte und Literatur“, in dem er die am Wenigsten bekannten Theile der jüdischen Literaturgeschichte klar und übersichtlich darstellte, und verschiedene Essays, Uebersetzungen u. s. w., die in drei Bänden seiner „Gesammelten Schriften“ nun vereinigt vorliegen.

Ueberschauen wir das gesammte Wirken des Mannes, das nur

in den dürftigsten Umrissen geschildert werden konnte, so ergeben sich folgende Hauptmomente, die für die Zukunft von entscheidender Bedeutung werden sollten: Zunz hat zuerst mit kühnem Blick das ganze Gebiet der jüdischen Literatur überschaut und die Grenzlinien seiner Entwicklung vorgezeichnet. Er hat die einzelnen zersplitterten Studien und Arbeiten zu einer Wissenschaft erhoben, die sich Achtung in allen Gelehrtenkreisen zu verschaffen wußte. Er ist mit seltener Charaktertreue in einer Zeit allgemeiner Fahnenflucht „der großen Grille seiner Seele“ treu geblieben und auch in seinem Leben ein Muster für die folgende Generation geworden. Er ist der Schöpfer eines wissenschaftlichen Stils in der jüdischen Literatur. Er selbst schrieb einen epigrammatisch scharfen und spiegelklaren Stil, der bildend auf Zeitgenossen und Nachfolger eingewirkt hat. Er hat die Reform gefördert, indem er eine historische Entwicklung innerhalb des Judenthums aufzeigte, er hat aber auch die Glaubens-treue befestigt, indem er dem jungen Israel den Werth seiner Religion, seiner Geisteskräfte und seiner gottesdienstlichen Poesie in hellem Lichte zeigte. So ist von ihm eine Entwicklung ausgegangen, die einen großen Umschwung der Ideen über das Judenthum bei Juden und Nichtjuden zur Folge hatte. Er lehrte seine Glaubensgenossen Selbsterkenntniß und führte sie zur Selbstachtung. Das ist ein unvergängliches Verdienst, welches den Namen Leopold Zunz den besten der jüdischen Literaturgeschichte ebenbürtig anreicht.

Und dieses Verdienst wird keineswegs dadurch geschmälert, daß neben Zunz auch von anderen Seiten aus fast gleichzeitig diese neue Entwicklung angebahnt und gefördert wurde. Schon vor Begründung des Culturvereins hatte ein junger Dichter, Salomo Löwisohn (1789—1822) aus Moor in Ungarn, in seinen „Vorlesungen über neuere Geschichte der Juden“ ein interessantes Bild der historischen Entwicklung des Judenthums von den Tagen des Exils bis auf die Gegenwart mit poetischen Farben gezeichnet. Und unabhängig von dem Culturverein hatte ein französischer Arzt in Paris, Josef Salvador (1796—1873), in seiner „Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu“ eine historisch-philosophische Construction des jüdischen Geschichtslebens in geistreicher Weise versucht, während

ein deutscher Gelehrter, Isak Markus Jost (1793—1860), in seiner „Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer“ die historische Entwicklung mit deutscher Gründlichkeit zu schildern unternahm. Aber diese und ähnliche Schriften von Peter Beer, Leon Halevi u. A. waren jedoch nur schwache Versuche, die von ihren Urhebern selbst später vielfach verbessert und überholt wurden. Salvador hat später in seiner „Histoire de la domination Romaine en Judée“, und Jost in seiner „Geschichte des Judenthums und seiner Sekten“ Bedeutenderes geleistet. Sie Alle überragte aber ein Gelehrter, der aus jenem Lande stammte, in das sich das Talmudstudium vor den Stürmen der neuen Zeit geflüchtet hatte, und das man nur mit scheelen Augen anzusehen gewohnt war, seit daselbst die neuchassidäische Strömung eine solche Uebermacht erlangt hatte. Dieser Mann war Salomo Juda Rapoport (1790—1867) aus Lemberg.

Die geistige Bewegung der neuen Zeit war auch an den Juden des Ostens nicht spurlos vorübergegangen. Gerade der Druck, den die strenggläubige Talmudpartei und der fanatische Chassidismus in jenen Ländern ausübten, rief dort eine Opposition hervor, die zunächst natürlich nur schüchtern aufzutreten wagte, die aber doch später zu durchgreifender Bedeutung gelangte. Ein edler Mäcen, Josef Perl (1773—1839) in Tarnopol, hatte den Anfang gemacht. Er gründete Schulen, beförderte Bildung, Handwerk und Ackerbau unter den Juden, trat gegen den Chassidismus und dessen Uebergriffe auf. Seine Schrift gegen diesen, „Megalleh Temirin“ (der Entdecker der Geheimnisse), ist eine geistvolle Satyre auf den Chassidismus und nach ihrer Bedeutung mit Recht mit den berühmten Dunkelmännerbriefen verglichen worden. Eine weniger praktische als geistige Einwirkung übte dagegen ein anderer Zeitgenosse, Nachman Krochmal (1785—1840) aus Brody, aus. Krochmal war ein tiefer Denker, einer jener stillen Märtyrer des ringenden Gedankes, wie deren die jüdische Literatur mehrere aufzuweisen hat. Die Anregungen, die von ihm ausgingen, waren mächtiger noch als seine eigenen Schöpfungen, die er der Mitwelt scheu vorenthalten hat. Erst nach seinem Tode erschien sein Werk:

„Moreh Nebuche Hazeman“ (der Führer der irrenden Zeitgenossen), kühne religionsphilosophische und historische Untersuchungen enthaltend, die einen nachhaltigen Eindruck hervorrufen mußten. Nicht unerwähnt darf in diesem Kreise ein Dichter bleiben, der aus den engen Verhältnissen jenes Landes heraus zu einer Höhe der Weltanschauung sich emporgerungen, auf der er neben den leuchtendsten Gestalten aus Juda's Dichterbain steht, Jsaak Erter (1792—1851) aus Przemysl, dessen Arbeiten in einem Werk, „Hazofeh“ (der Seher) vereinigt sind, das alle Schöpfungen der neuern hebräischen Poesie weitaus überragt. Erter war ein Meister der poetischen Prosa, im Scherz und Ernst, in der Satyre wie in der Begeisterung gleich kühn und bedeutend und dabei in feinem Denken und Fühlen durchaus von jüdischem Geist getränkt. Seine Satyre gegen den Chassidismus ist das Geistvollste und Schärfste, was die neuhebräische Poesie dieser Art hervorgebracht hat. Seine Dichtung wurzelte im Judenthum und war doch von den tiefsten und schönsten Ideen der neuen Zeit erfüllt.

Und aus diesem galizischen Humanistenkreise ging der Mann hervor, der neben Junz der Schöpfer der neuern jüdischen Wissenschaft werden sollte. In einer Zeitschrift, die der bereits genannte Schalom Kohen in Wien unter dem Titel „Bikkure Ha'ittim“ (Erstlinge der Zeiten) 1820 herausgab, veröffentlichte Rapoport seit dem Jahre 1829 nacheinander die Biographien hervorragender Führer der jüdischen Literatur u. zw. von Saadja, Nathan b. Jehiel, Haja, Eleasar b. Kalir, Chananel und Nissim b. Jakob, die in allen Gelehrtenkreisen großes Aufsehen erregt und bahnbrechend gewirkt haben. Die Bedeutung dieser Schöpfungen lag zunächst in der Thatfache, daß Rapoport ein Talmudgelehrter war. Er lehrte nun, den reichen Schatz der talmudischen Gelehrsamkeit für die jüdische Wissenschaft zu benutzen. Man kann wohl von ihm sagen: Er brachte den Talmud wieder zu Ehren, den man als die Quelle des Unglücks, das über Juden gekommen war, zu betrachten sich gewöhnt hatte. Die historische Methode, die damals in allen Wissenschaften zur Anwendung kam, die nicht vorschnell auf den Kern der Dinge losgeht, sondern den Werdeprozeß der Erscheinungen aufmerksam bis zur Quelle verfolgt,

wurde von Rapoport auf die jüdische Literaturgeschichte mit Geschick übertragen. In dieser glücklichen Vereinigung talmudischen und allgemeinen Wissens, scharfsinniger Combination und historischer Kritik liegt die Bedeutung, die Rapoport auf die Zeitgenossen während seines ganzen Lebens ausübte. Diese glückliche Verschmelzung heterogener Bildungselemente verlieh auch all' seinen Arbeiten einen eigenthümlichen Reiz, besonders zu jener Zeit, wo eine solche Vereinigung kaum für möglich gehalten wurde. Und doch hat Rapoport außer jenen Biographien, deren jede einzelne für sich ein Kunstwerk genannt werden darf, nur den ersten Theil eines großangelegten Werks, einer talmudischen Realencyclopädie „Erech Millin“ (das Wortmaß), herausgegeben. Dagegen hat er zahlreiche Arbeiten in den verschiedenen, inzwischen entstandenen hebräischen Zeitschriften veröffentlicht und eine umfangreiche wissenschaftliche Correspondenz geführt. Rapoport bildet eine wirksame Ergänzung zu Zunz. Dieser ging von von deutscher Bildung, jener von der talmudischen aus, beide gelangten aber zu demselben Ziel, das ihnen von Anfang vorschwebte: der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung des Judenthums. Wenn Rapoport nicht den Muth hatte, die letzten Consequenzen einer rücksichtslosen Forschung zu ziehen, so muß man dies den Verhältnissen zuschreiben, aus denen er hervorgegangen und unter denen er gelebt hat. Aber man muß doch anerkennen, daß er nichtsdestoweniger der Wissenschaft, der er sein Leben geweiht, nicht geringere Dienste erwiesen hat, indem er die Hülfsmittel der historisch-kritischen Methode nur mit besonnener Prüfung zur Anwendung brachte.

Es war ein glückliches Zusammentreffen, daß in jener Zeit, wo die Theilnahme für das Judenthum allgemein erstorben schien, auch noch ein dritter Forscher erstanden ist, der mit Rapoport und Zunz die Wege der jüdischen Wissenschaft bahnte. Und dieser Forscher stammte aus Italien, dem Lande, wo die Traditionen einer classischen Vergangenheit noch still fortwirkten, und aus einer Familie, die der jüdischen Literatur schon so hervorragende Denker und Dichter gegeben hatte. Es war dies Samuel David Luzzatto (1800—1865) aus Triest. Auch Luzzatto

war zunächst Dichter; auch er handhabte die hebräische Sprache mit vollendeter Kunstfertigkeit. Sein eigentliches Gebiet war aber die Bibelforschung und die Literaturgeschichte. Luzzatto war lebendig, geistreich, selbstständig. Es war in ihm etwas von den freien italienischen Forschern der Renaissance, von dem Geiste Asarja de Rossi's; er war freimüthig und fromm zugleich, und besaß daneben eine seltene Gabe eindringender und klarer Auffassung. Ein günstiges Geschick, das auch über den Wanderungen jüdischer Schriftwerke gewaltet, hatte die meisten und wichtigsten derselben nach Italien geführt. So bot sich Luzzatto reichliche Gelegenheit, aus den Geisteschätzen einer verwehten Blüthezeit zu schöpfen und dieselben nach allen Richtungen hin zu erhellen. Doch verleitete ihn die Liebe zu jenen Geisteshelden keineswegs zu blinder Parteinahme für dieselben. Ja, er konnte sogar einzelne derselben, wie Maimuni und Ibn Esra, bis zur Ungerechtigkeit scharf beurtheilen. Seine Liebe galt Jehuda Halevi, dessen Dichtungen er zuerst sammelte, und dessen romantische Gefühlsphilosophie dem frommen Italiener am Meisten behagen mochte. Luzzatto hat alle Richtungen der jüdischen Wissenschaft angebaut, die Bibeleregetik, in der er unbefangenen zu Werke ging, die Geschichte, für die er einen gesunden kritischen Blick mitbrachte, die Literaturgeschichte, hauptsächlich aber die Grammatik und die Targumim, welche er dem wissenschaftlichen Verständniß erschlossen hat. Ein solches Trifolium von Forschern wie Luzzatto, Junz und Rapoport war wohl im Stande, die fast erstorbene Liebe zum Judenthum wieder in den Herzen seiner Bekenner zu erwecken und die verschütteten Pfade der Wissenschaft den nachfolgenden Jüngern zu ebnen. In der That datirt von dem Auftreten dieser Männer eine Renaissance der jüdischen Wissenschaft, die in ihren Erfolgen und Zielen noch nicht abgeschlossen, deren Wirkungen aber auf das Judenthum selbst die gedeihlichsten waren. Mit ihrem Ausleben ging die Zeit zu Grabe, wo man in der einseitigen Negation alles Heil sah, oder dieses Heil außerhalb der Glaubensgenossenschaft suchte, wo man sich schämte, Jude zu sein und zu heißen.

Das größte Verdienst aber um diese Erweckung der Selbstachtung innerhalb der deutschen Judenheit hatte neben den Ge-

lehrten, die ihren Glaubensgenossen einen Einblick in das Wesen und die Grundlehren des Judenthums sowie in den Gang seiner historischen Entwicklung gewährt, ein kühner Vorkämpfer ihrer bürgerlichen Freiheit, Gabriel Rießer (1806—1860) aus Hamburg, der zuerst den Namen „Jude“ wieder zu Ehren brachte. Rießer war Deutscher und Jude, ein begeisterter Patriot für sein Vaterland, ein energischer Vertheidiger seines Stammes. Nicht ein Titelchen wollte er von der jüdischen Glaubenslehre für die bürgerliche Freiheit opfern; dennoch aber verlangte er dieselbe für alle Befenner der jüdischen Religion frei und uneingeschränkt. Sein Wort und sein Beispiel wirkten zündend auf die Jugend, auf die Zeitgenossen. Sie gewöhnten sich daran, die Gleichstellung als eine Sache des Rechts zu fordern, ohne dafür, wie David Friedländer und seine Genossen, Gegenleistungen auf Kosten des Judenthums anzubieten. Das war ein großer Fortschritt, der in erster Reihe dem unermüdblichen Rießer zu danken, der Zeit Lebens in Wort und Schrift für die Juden eingestanden und ihre Rechte gegen alle Angriffe vertheidigt hat. Rießers „Gesammelte Schriften“ sind durch ihre Begeisterung für die Sache der Juden, durch ihre patriotische Gesinnung, nicht zum Wenigsten durch die Kraft seines Wortes und den Geist der Wahrheit, der uns daraus entgegenweht, neben den classischen Schriften Ludwig Börnes, das bedeutendste Denkmal der reichen, aber in literarischer Beziehung wenig interessanten Emancipationsliteratur.

Ungleich wichtiger und gehaltreicher in allgemein literarischer, wie in wissenschaftlicher Hinsicht ist eine dritte Strömung, die neben der rein wissenschaftlichen und der für die bürgerliche Gleichstellung eintretenden durch diese Epoche zieht. Ihre Quelle ist der Kampf zwischen den Vertretern der Reform und des Herkommens, der in den vierziger Jahren seinen Anfang nahm und als ein Zeichen des erstarkten religiösen Gesamtbewußtseins angesehen werden darf. Auch die Vertreter des Herkommens traten nun mit der Rüstung moderner Bildung auf; sie nahmen die Ehre unbedingter Rechtgläubigkeit für sich in Anspruch und führten seither den Namen „Orthodore“, im Gegensatz zu der Reformpartei. Die beiden hervorragendsten Vertreter dieser Richtungen waren

Abraham Geiger (1810—1874) aus Frankfurt a. M. und Samson Raphael Hirsch (1808) aus Hamburg. In diesen beiden Männern verkörperten sich die Principien des Fortschritts wie der Orthodogie. Beide waren mit dem vollen Bildungsgehalt der modernen Cultur erfüllt, beide von inniger Liebe zum Judenthum durchdrungen, beide wollten dasselbe über die Stürme der Zeit hinaus zu einer festen Neugestaltung bringen, beide gingen mit Wissen und Geist, mit Gefühlstiefe und Gemüthsinnigkeit an ihr Werk — und doch gelangten beide fast zu entgegengesetzten Zielen! Für Geiger war der Begriff des Judenthums nicht blinde Unterwerfung unter ein gegebenes Gesetz, sondern „freie Entfaltung der innern sittlichen Kraft,“ der der herkömmliche Formenglaube nur widerstrebe; für Hirsch bestand die Pflicht des Juden „in unbedingter Unterwerfung gegenüber dem Gesetz,“ in einer völligen Hingebung des Lebens an die Religion. Doch wollte auch er nicht blinden Gehorsam, sondern „eine gründliche Durchdringung des wahren Inhalts der Gesetze, einen stets mit Bewußtsein zu übenden Gottesdienst“, durch den der Jude auch zu sittlicher Vollkommenheit gelange. Dagegen erkennt Geiger jeder Zeit, so auch die Gegenwart, das volle Recht zu, den Bau der religiösen Entwicklung in seinem Geiste weiterzuführen, die erstarrten Formen aufzugeben und die Ideen des Judenthums fortzubilden. In der That, zwei entschiedenere Gegensätze waren kaum denkbar, und doch standen beide innerhalb derselben Stammes- und Glaubensgemeinschaft, gingen von denselben Wegen aus und suchten im Grunde dasselbe Ziel zu erreichen. Wenn es noch eines Beweises bedurfte, so hätte das Auftreten dieser beiden kühnen Geister wohl beweisen können, daß das Judenthum seinen Bekennern volle und uneingeschränkte Geistesfreiheit gewähre, daß es keine Religion der Dogmen, sondern der Erkenntniß und des Geistes sei. Wie einst jene Stimme im Lehrhause die entgegenstehenden Ansichten durch das Bibelwort: „Diese wie jene sind lebendiges Gotteswort!“ zu vereinigen suchte, so konnte man auch auf die verschiedenen Principien, die das Judenthum der Gegenwart in zwei Lager spalteten, dasselbe biblische Trosteswort anwenden. Wie trüb auch die Ansichten damals waren, wie heftig sich die Gegner bekämpften, wie

arg selbst die Einigkeit des Judenthums gefährdet schien, da wiederholt aus beiden Lagern der Ruf nach Trennung ertönte, für Tieferblickende lag in diesen Kämpfen und Streitigkeiten kaum eine Gefahr. Sie sahen in ihnen nur Zeichen des neuerwachten religiösen Lebens, einer frischen Bewegung der Geister nach einer trübseligen Epoche der Stagnation, der allgemeinen Fahnenflucht, der einseitigen Negation und blinden Nachahmung des Fremden. Schon das Auftreten zweier Männer wie Hirsch und Geiger wirkte erfrischend und belebend. Die Alten ermannten sich aus ihrer Passivität und sahen ein, daß ein unbedingter Anschluß an die moderne Cultur das Judenthum selbst nicht nur nicht gefährde, sondern eher noch fördere, die Jungen aber lernten das Judenthum von einer andern Seite kennen, als sie es bis jetzt anzusehen gewohnt waren, sie fingen an, es zu achten und zu lieben. Und dies war ein wirklicher Fortschritt, den die schüchterne Reform eines Jakobson und der verschiedenen Tempelprediger nimmer bewirkt hätte.

Mit Geiger trat auch zuerst der Begriff einer jüdischen Theologie in die Erscheinung. Seine „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ (1835) sammelte alle fortgeschrittenen Rabbiner, Prediger und Gelehrten unter ihre Fahne, auf der das Losungswort der geschichtlichen Kritik zu lesen war. Es versteht sich, daß Männer wie Jost, Zunz, Rapoport, Salomon, Kley, die schon vordem dasselbe Banner entfaltet, dieser wissenschaftlichen Theologie sich anschlossen. Aber noch viele andere junge Kämpfer treten auf den Plan, die später zu gewisser Bedeutung gelangt sind und nach verschiedenen Richtungen hin fördernd eingewirkt haben. Ein jugendfrischer, hochsinniger Ton durchzog diese Zeitschrift; wenn dieses jugendliche Ungestüm hie und da über das Ziel hinausgeschoss, wenn der Kampf zuweilen allzu scharf und hitzig wurde, so entschädigte für solches Ausschreiten die Begeisterung, die Ideenfülle, die Gelehrsamkeit, die die Reiferen an den Tag legten. Aber schon dieses einmüthige Zusammenwirken vieler junger, fortgeschrittener und gebildeter Rabbinen mußte von den besten Folgen nach Innen wie nach außen hin begleitet sein. Der Begründer dieser wissenschaftlichen jüdischen Theologie hat das Banner derselben sein

Lebenlang hochgehalten und in geistreichen, und gelehrten Schriften sein Princip nach allen Richtungen hin entwickelt.

Nicht minder heilsam wirkte das Auftreten des Vertreters der entgegengesetzten Principien. Die Kühnheit und Selbstständigkeit, mit der Hirsch zu einer Zeit, wo allgemein der Ruf nach Fortschritt ertönte, mit seiner Rechtfertigung und Vertheidigung des alten Judenthums auftrat, mußte selbst den Gegnern Achtung abringen. Die Begeisterung für eine Sache, die man für eine verlorene gehalten, mußte wieder Begeisterung erwecken. Und der Ton, der in den „Neunzehn Briefen über Judenthum“ angeschlagen wurde, fand einen mächtigen Widerhall im Lager der Frommen. Dieses Judenthum war auf Pietät und Liebe, aber auch auf Erkenntniß und Thatfreudigkeit gegründet. Und darum war der Erfolg ein außerordentlicher. Nicht zum Wenigsten war es die kernige Sprache, die glühende Begeisterung, die eigenthümlich anheimelnde Darstellungsweise, die dieser wie allen folgenden Schriften Hirschs wunderbar zu statten kam. Den „Neunzehn Briefen“ ließ Ben Uziel, — so nannte sich Hirsch — bald ein Werk folgen, das eine positive Darstellung des Judenthums bieten sollte: „Horeb“, und dann begann er mit frischem Muth den Kampf gegen die Verfechter der Reform. Auch er hat später in verschiedenen wissenschaftlichen Werken für die Richtung, die er zuerst mit Kraft und Begeisterung vertreten, Bedeutendes geleistet.

Es ist begreiflich, daß je weiter die Wissenschaft des Judenthums und die Idee einer jüdischen Theologie sich entwickelten, desto mehr auch der Wunsch nach einer Vermittelung zwischen den beiden immer mehr auseinandergehenden Richtungen innerhalb des Judenthums erwachen mußte. Eine solche vermittelnde Richtung, die weder das Alte ganz zu verwerfen noch das Neue unbedingt abzuweisen geneigt war, hatte die Aussicht, mächtiger als die beiden anderen zu werden, und unter den Rabbinen wie in den Gemeinden die Oberhand zu gewinnen; eine solche Richtung konnte aber erst entstehen, nachdem die beiden Extreme zu voller geistiger Ausprägung gelangt waren. Der Vertreter dieser vermittelnden Richtung, die auf dem Boden des historischen Judenthums steht und dessen wissenschaftliche Erkenntniß bis jetzt am eifrigsten gefördert hat, war

Zacharias Frankel (1801—1875) aus Prag. Er trat mit seinem Programm in einer Zeit auf, da der fortgeschrittene Rabbinismus sich mit den Reformvereinen in Berlin und Frankfurt a. M. in eine freundschaftliche Beziehung setzte. In der „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums“ (1844) und später in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“ (1851) vertrat Frankel sein Princip mit einer sittlichen Wärme, mit einer lautern Frömmigkeit, aber auch mit einer umfassenden Gelehrsamkeit, die überall die wärmsten Sympathieen wecken mußte. Bald scharten sich um ihn die Vertreter der jüdischen Wissenschaft, alle gebildeten Rabbiner und Lehrer, die dem gleichen Princip huldigten, das auch die Basis des von Frankel begründeten und mehr denn zwei Dezennien segensreich geleiteten „jüdisch-theologischen Seminars“ zu Breslau wurde, der ersten Heimstätte jüdischer Wissenschaft, in der das Princip des historischen Judenthums zu bestimmtem Ausdruck gelangte.

Diese verschiedenen Richtungen und Parteien mußten selbstverständlich lang um ihre Existenzberechtigung kämpfen. Aber die Einzelheiten dieser Kämpfe zwischen Reform, Orthodogie und geschichtlichem Herkommen gehören nicht in die Geschichte, da dieser Kampf noch nicht ausgetragen, und da einzelne Kämpfer noch in voller Rüstung auf dem Kampfplatz stehen. Nicht einmal die literarische Entwicklung dieses Kampfes kann Aufgabe der kritischen Darstellung sein, da es unmöglich ist, eine im vollen Fluß geschichtlicher Entwicklung begriffene Strömung, deren Endziele sich noch keineswegs überschauen lassen, in das Zwangsbett kritischer Kategorieen und literarischer Schulbegriffe hineinzudrängen. Nur die Richtung, die die Wissenschaft des Judenthums genommen, läßt sich nach ihren Werken und Vertretern übersehen, da sie eine feste und ausgesprochene ist, und da diese meist in ihrem Wirken bereits abgeschlossen oder doch zu einer Stellung gelangt sind, die eine unbefangene Beurtheilung gestattet.

Als die wirksamsten Hebel jener geschichtlichen Entwicklung müssen in dieser Zeit, wo die Stimme der öffentlichen Meinung ein gewichtiges Ansehen erlangte, die Zeitungen und Zeitschriften angesehen werden. Sie vertraten die verschiedenen sich geltend

machenden Richtungen mit Eifer und Sachkenntniß, sie verbreiteten richtige Anschauungen über Juden und Judenthum, sie förderten die Kenntniß seiner Lehre und Geschichte, sie kämpften für die Freiheit und bürgerliche Gleichberechtigung gegen die Feinde ihres Stammes und Glaubens. Unter ihnen steht in vorderster Reihe seit dem Jahre 1837 die „Allgemeine Zeitung des Judenthums“. Ihr Herausgeber, Ludwig Philippson (1811) aus Dessau, ist nicht nur einer der hervorragenden Streiter für Reform und Emancipation, sondern auch wohl der begabteste Journalist innerhalb des jüdischen Literaturkreises der neuen Zeit. Mit seltener Umsicht und großer Gewandtheit, mit einem feinen Takt und warmer Liebe leitete er dieses Blatt, das bald zum Mittelpunkt aller jüdischen Interessen wurde. Ausschließlich für die bürgerliche Emancipation trat Kießers Zeitschrift „der Jude“ (1832) ein, während die bereits genannten Zeitschriften von Geiger und Frankel, sowie der „Orient“ von Julius Fürst mehr wissenschaftlichen Interessen dienten, Hirschs „Jeschurun“ die orthodoxe Richtung mit Entschiedenheit vertrat, und die „Israelitische Wochenchrift“ von A. Treuenfels, später von M. Rahmer für das historische Princip kämpfte. Zahlreiche Zeitschriften folgten nach allen Richtungen und in allen Sprachen dem gegebenen Beispiel nach. Für die literarische Entwicklung von besonderer Wichtigkeit wurden noch die hebräischen Zeitschriften. Dem „Bikkure Haïttim“ (1820—1832) folgte der „liebliche Weinberg“ („Kerem chemed“, 1833—1843) von B. S. Goldenberg herausgegeben, diesem wieder eine Zeitschrift „Ozar nechmad“ (lieblicher Schatz, 1855—1860) von S. Blumenfeld und noch mehrere andere. Sie sammelten alle Gelehrten Deutschlands, Italiens, Oesterreichs und Rußlands unter ihre Fahne, sie förderten die Wissenschaft des Judenthums und bildeten die hebräische Sprache in gedeihlicher Weise aus, die noch immer das einigende Band für die jüdischen Gelehrten aller Länder blieb, obwohl diese schon in allen Zungen zu sprechen und zu schreiben gelernt hatten.

Nur in den dürftigsten Umrissen kann das Bild dieser weitverzweigten und vielsprachigen Geistesarbeit geschildert werden, deren Fühlfäden noch bis in das Leben der Gegenwart reichen. Nicht bestimmte und verschiedenartige Züge sind es, die aus diesem

Bilde hervortreten; nur ein Hauptzug ist schon erkennbar: Das Streben nach geistiger Erkenntniß und wissenschaftlicher Fortbildung des Judenthums. Von diesem Streben sind die Vertreter aller Richtungen und Strömungen innerhalb des jüdischen Schriftthums dieser Epoche gleich erfüllt und durchdrungen. Das Führeramt hat auch in dieser wissenschaftlichen Arbeit Deutschland übernommen, während Frankreich und England nur einzelne Vertreter zu ihr entsenden und erst in neuerer Zeit lebhafter sich dieser Geistesarbeit zuzuwenden begonnen haben. So sind die wichtigsten Arbeiten dieser Epoche in deutscher und hebräischer Sprache geschrieben, die als Schriftsprache namentlich im slavischen Osten zu bedeutender Entwicklung gelangte.

Es ist charakteristisch, daß das Studium der Bibelexegese am wenigsten innerhalb dieses Schriftthums vertreten ist. Bis in die Mitte des Jahrhunderts kam die Exegese nicht über die Commentare der Biuristen hinaus, denen selbst eine tiefere kritische Einsicht in das Gefüge der biblischen Literatur fehlte. Auch die exegetischen Arbeiten von Samuel David Luzzatto treten aus diesem Rahmen nur wenig hervor. Erst sein Commentar zu „Jesaja“ steht auf einer höhern Stufe kritischer Forschung. Die Bibelübersetzung von J. Jochsohn, die aber nur bis zur Hälfte gediehen, bezeichnete keinen wesentlichen Fortschritt. Den Bedürfnissen des Volkes nach Kenntniß des Bibelworts entsprachen die Uebersetzungen und Erklärungen von Gotthold Salomon, Salomon Herzheimer, Ludwig Philippson, Junz und Julius Fürst in deutscher, von S. Cahen in französischer, von A. de Sola und A. Raphael in englischer Sprache, während Samson Raphael Hirsch auch auf diesem Gebiet durch seinen Commentar zur Bibel und zu den Psalmen die herkömmlichen Anschauungen zur wissenschaftlichen Geltung brachte. Den Versuch einer Einleitung in die Bibel hat nur Leopold Löw (1811—1875), der auch als Alterthumsforscher und als Historiker Werthvolles geschaffen, und zwar von pädagogischen Gesichtspunkten aus gemacht, während dieser Theil der Bibelforschung von den christlichen Orientalisten seit Eichhorn und de Wette zu einer besondern Einleitungswissenschaft ausgebildet wurde.

Auch die höhere Bibelkritik wurde in jüdischen Gelehrtenkreisen nur wenig beachtet. Sie blieb ein Privilegium christlicher Theologen und gelehrter Orientalisten, die nach dieser Richtung hin, wie schon in der Einleitung zur Geschichte der biblischen Literatur hervorgehoben wurde, eine überaus rege Thätigkeit entfaltet haben. Erst das Werk Abraham Geigers: „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel“, in dem dieser seine kühnen Ansichten mit großer Geistes-schärfe entwickelte, bahnte auch nach dieser Seite den Weg für die folgenden Forscher. Die geringe Betheilung der Juden an diesen Arbeitsgebieten hängt mit der überwiegend historisch-antiquarischen Richtung eng zusammen, die die Wissenschaft des Judenthums seit den epochemachenden Schöpfungen von Zunz und Rapoport eingeschlagen hatte. Es mußte unendlich viel Schutt weggeräumt werden, ehe der Weg zu der Quelle selbst frei wurde; zudem schien es nothwendiger, daß die Forschung sich anderen, wenig noch oder auch gar nicht erhellten Gebieten zuwende, während das der biblischen Exegese seit den Tagen der nordfranzösischen Exegetenschule bis auf die moderne Biuristen-schule liebevoll gepflegt, und die biblische Kritik in neuerer Zeit von den christlichen Gelehrten eifrig betrieben und vervollkommnet worden ist. Aber auch das Judenthum selbst, seine Geschichte und sein Schriftthum, haben Seitens der christlichen Gelehrten — nach längerer Muße — in neuerer Zeit wiederum kritische Aufmerksamkeit und objective Behandlung erfahren. Aus der reichen Zahl gelehrter Namen seien nur zwei genannt: Heinrich Ewald und Franz Delitzsch, die den Reigen der christlichen Forscher anführen, welche wieder, wie in den Tagen der Buxtorfe, der jüdischen Literatur ihr Interesse und ihre Thätigkeit zuwenden. Ewald hat in seiner „Geschichte des Volkes Israel“, Delitzsch in seiner „Geschichte der jüdischen Poesie“, wie in zahlreichen andern historischen und exegetischen Schriften eindringendes Verständniß und umfassende Kenntniß des jüdischen Schriftthums an den Tag gelegt.

Mit desto größerem Eifer wendete man sich der talmudischen Literatur zu. Mischna und Talmud wurden historisch geprüft und kritisch untersucht. Das Studium dieser Werke wurde nicht mehr nach der alten pilpulistischen Manier und weniger auf den halachi-

sehen Inhalt als auf die historischen, ethischen und allgemeinwissenschaftlichen Beziehungen hin betrieben. Zwar erschienen noch immer zahlreiche und theilweise sehr werthvolle Ausgaben des babylonischen und jerusalemischen Talmuds; auch die Literatur der Responsen, der Supercommentare zu den Ritualcodices, wie der Novellen und halachischen Forschungen wurde nicht gänzlich vernachlässigt, dennoch aber erlangte die historisch-analytische Behandlung des Talmudstudiums in Deutschland wenigstens das entschiedene Uebergewicht. Auch mannigfache Uebersetzungsversuche wurden gemacht. Grundlegende Werke zum Verständniß der Mischna wurden von Zacharias Frankel, J. H. Weiß, Jakob Brüll in hebräischer, von A. Geiger und Leopold Dukes in deutscher Sprache geschaffen. Das Studium der talmudischen Lehrweise in Halacha und Haggada wurde in zwei gediegenen Werken über denselben Gegenstand von H. S. Hirschfeld (1812—1884) vom Standpunkt der neuern Wissenschaft aus zum ersten Mal beleuchtet. Reich war die Zahl der Anthologien, die auch allgemeinen Leserkreisen ein Bild der Haggada vermitteln wollten. Solche Werke lieferten Dukes, Fürstenthal, Fürst, Josef Zedner u. A. Das Studium des talmudischen Idioms und der Targumim wurde durch verschiedene Lexika und Wörterbücher von Jakob Levy, Julius Fürst, sowie durch die Ausgabe des alten „Aruch“ von M. J. Landau in Prag, und durch tüchtige sprachvergleichende Studien neuerer Gelehrten wesentlich gefördert.

Der größten Aufmerksamkeit hatten sich natürlich die historischen und antiquarischen Studien zu erfreuen. Die überwiegende Mehrzahl der jüdischen Gelehrten neuerer Zeit huldigte ihnen, so daß alle andern Studien nothwendig zurücktreten mußten. Selbst die Dogmatik und Religionsphilosophie, zwei Forschungsgebiete, die innerhalb des jüdischen Schriftthums in Zeiten geistigen Aufschwungs stets freudige Pflege fanden, wurden nur wenig angebaut. Sieht man von der „Israelitischen Religionslehre“ Ludwig Philippsons, von der „Schrift des Lebens“ von Leopold Stein und ähnlichen Arbeiten, die das Judenthum vom Standpunkt der Reform erfassen, sowie von dem „Soreb“ Hirschs ab, so hat die neuere Zeit fast gar keine nennenswerthe Versuche, ein

systematisches Lehrgebäude der Religion des Judenthums aufzustellen, gebracht. Auf religionsphilosophischem Gebiet sind die Leistungen von Salomo Ludwig Steinheim (1799—1860), aus Altona, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Steinheim ist mit Philon verglichen worden. Und er hat in Wahrheit zahlreiche Berührungspunkte mit dem alten alexandrinischen Philosophen. Sein Hauptwerk ist „die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge“, in dem geradezu eine neue Auffassung des Offenbarungsbegriffs gelehrt wurde. Steinheim stellte als Kennzeichen der Offenbarung die beiden Grundsätze auf, daß die in ihr verkündeten Wahrheiten vom Menschengesicht als wahr erkannt werden müssen, daß aber dieser ohne die Offenbarung sie nie hätte erreichen können. Mit großem Scharfsinn und tiefem sittlichen Ernst führte er dies an den philosophischen Antinomien aus. Steinheim hielt fast durchweg noch den Standpunkt Kants fest und die geoffenbarte Lehre des Judenthums sublimirte sich bei ihm zu einem abstracten Philosophem. Dagegen traten zwei Nachfolger, S. Formstecher in seiner „Religion des Geistes“, und Samuel Hirsch in seiner „Religionsphilosophie der Juden“ von einem freien religiösen Standpunkt als Schüler Hegels auf, obzwar der eine sich als Gegner dieser philosophischen Richtung gerirte, während der andere den ganzen Glaubensinhalt zur hegelianischen Philosophie umwandelte. Als ein beachtenswerther wissenschaftlicher Versuch, die religiösen Probleme vom Standpunkt einer gläubigen Religionsphilosophie zu lösen, darf die Schrift „Ueber den Ursprung und das Wesen der Religion“ von H. S. Hirschfeld angesehen werden. Außerdem haben noch M. B. Friedenthal, Abraham Krochmal, S. D. Luzzetto, Isak Reggio in hebräischer, Michael Creizenach, Ludwig Philippson u. A. in deutscher Sprache philosophische Studien über das Judenthum angestellt. Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie haben mit großem Erfolg und seltenem Scharfsinn Salomo Munk (1805—1867) und M. Joel gepflegt, deren Schriften über Maimuni, — insbesondere des Erstern Ausgabe des „Moreh“ aus dem arabischen Original — ferner über Levi b. Gerson, Crescas, Spinoza u. A. die wichtigsten

Beiträge zu einer noch ungeschriebenen Geschichte des hebräischen Denkprozesses bilden.

Was nun die historischen Studien anbelangt, so ist ihr unterschiedenes Uebergewicht nicht nur aus der allgemeinen Zeitrichtung, die solchen Studien besonders günstig sich erwies, sondern auch aus einer innern Nothwendigkeit zu erklären, die die jungen Forscher allesammt in die Arena der Geschichte trieb. Dieses Gebiet war ja das einzige, welches bis jetzt aus leicht erklärlichen Gründen am Wenigsten bearbeitet worden war. Und doch war es das Wichtigste, daß der Gang der historischen Entwicklung in seinen einzelnen Perioden klargelegt werde, um ein volles Verständnis für die Zeitfragen und den richtigen Standpunkt für die unbefangene Würdigung des Judenthums zu gewinnen. Die Arbeiten selbst folgten der historisch-kritischen Methode, die die neuere Wissenschaft auf allen Gebieten mit so großem Erfolg eingeschlagen, und hielten sich in ihrer streng wissenschaftlichen Form ganz auf der Höhe der Zeit. Aus der dichtgedrängten Schaar jüdischer Forscher, die seit den vierziger Jahren die Bahn gewandelt, auf der ihnen Rapoport, Zunz und Luzzatto vorangeschritten, seien nur die älteren Führer genannt, die die einzelnen Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur zuerst erhellt und durch Werke von bleibendem Gehalt bereichert haben. Kein Gebiet dieser Richtung blieb unangebaut; manche wurde mit besonderer Vorliebe gepflegt, einzelne sogar zu einem gewissen Abschluß gebracht. Im Allgemeinen folgte die Forschung derselben Methode, die die moderne Naturwissenschaft eingeschlagen, indem sie zunächst den Einzelercheinungen sich zuwandte, die Welt im Kleinen zu ergründen sich bemühte, um dann aus diesen tausend kleinen Bausteinen ein Bild des großen Ganzen entstehen zu lassen. Allerdings lag bei einer solcher Forschungsmethode die Gefahr nahe, daß die besten Kräfte in Auffuchung und Festsetzung des Unwesentlichen sich zersplittern und nie zur Ergründung des Wesentlichen gelangen würden. Aber auch diese Gefahr scheint überwunden, seit begabte Forscher daran gegangen sind, aus den zahlreichen Einzelheiten ein Bild des Ganzen nach seinen wichtigsten Bestandtheilen zu zeichnen. Wiederum war es auch für diese Arbeit nicht ohne

tiefere Bedeutung, daß die historische Forschung hauptsächlich dem Mittelalter sich zugewendet hatte. Alle Richtungen des jüdischen Lebens, alle Beziehungen des Judenthums, alle Werke und Schriftsteller wurden aufgesucht, jene eingehend geschildert, diese neu herausgegeben, übersetzt und commentirt. Ein besonderes Interesse wurde diesen Editionen alter Handschriften und vergriffener Werke der hebräischen Literatur zugewendet und der rege Wettstreit, der gerade auf diesem Gebiet unter allen Schriftstellern herrschte, kam der Erkenntniß dieser Literatur am Meisten zu Gute.

Von den Gelehrten, die diesem kritisch-historischen Schaffen sich ausschließlich zugewendet, verdienen die folgenden besondere Erwähnung: Moriz Steinschneider (1816) aus Proßnitz, der hervorragendste Bibliograph und Kenner des jüdischen Schriftthums, dessen Katalog der hebräischen Werke der Bodleyana ein Meisterwerk ist, das bis jetzt ein Bücherlexikon der jüdischen Literatur ersetzen kann, dessen erster Versuch einer Darstellung der jüdischen Literaturgeschichte bereits rühmend erwähnt wurde, und dessen zahlreiche Schriften, Essays und Abhandlungen weit auseinanderliegende Gebiete des jüdischen Schriftthums mit gleicher Liebe und Sachkenntniß behandeln, Leopold Dukes, F. Lebrecht, (1800—1876) Josef Zedner, (1804—1871) Adolf Neubauer und Abraham Harkavy, deren erfolgreiche literarhistorische Forschungen viele neue Quellen des mittelalterlichen Schriftthums erschlossen haben, Josef Derenbourg, Moriz Abraham Levy (1817—1872), Julius Fürst, (1805—1873), dessen ältere Arbeiten zur Cultur- und Literaturgeschichte größern wissenschaftlichen Werth haben als seine späteren, L. Landshut, der namentlich die Geschichte der Liturgie mit Erfolg gepflegt, dann eine Reihe namhafter Historiker, Literarhistoriker, Kritiker, Uebersetzer und Editoren älterer Schriften, wie L. Herzfeld, David Cassel, Abraham Berliner, Bernhard Beer, M. Kayserling, G. Wolf, M. Wiener, Raphael Kirckheim, Senior Sachs, S. J. Kämpf, D. H. Schorr, J. Benjakob, C. Carmoly, M. Friedmann, M. Güdemann, J. Perles, S. Frensdorf, S. Pinsker, S. J. Rabbinowitsch, H. B. Fassel, B. H. Goldberg, Gabriel Polak, J. Bril u. A. Auch der ver-

dorrende Zweig der Karäer stellte in A. Firkowitsch einen Vertreter dieser Geistesarbeit, dessen wissenschaftliche Verdienste jedoch durch zahlreiche Fälschungen zu Gunsten eines höhern Alters des Karäerthums beeinträchtigt wurden.

Daß die hervorragendsten Vertreter der religiösen Richtungen innerhalb des Judenthums, wie Geiger, Frankel, Hirsch u. A., auch seine Wissenschaft eifrig und erfolgreich gepflegt, ist bereits erwähnt worden. Geigers literarhistorische Monographien über Gabriol, Halevi, Maimuni, Josef del Medigo, Leo de Modena u. A. sind gediegene und abgerundete Beiträge zur Literaturgeschichte, Frankels Werke über das jüdische Recht, über die Septuaginta, seine Einleitung in die Mischna und den jerusalemischen Talmud sind grundlegende Arbeiten voll tiefer Gelehrsamkeit. Auch die Vertreter der extremen Richtungen haben die wissenschaftliche Erkenntniß nach verschiedenen Richtungen hin gefördert. Als solcher erscheint auf Seite des radicalen Fortschritts Samuel Holdheim (1806—1860), der das rabbinische Judenthum mit talmudischem Scharfsinn bekämpfte und in seiner Schrift „die Autonomie der Rabbinen“ eine vollständige Scheidung zwischen der politischen und religiösen Gesetzgebung des Judenthums statuiren wollte. Auf demselben Standpunkt steht auch David Einhorn, dessen „Princip des Mosaismus“ eine Rückkehr zum biblischen Judenthum lehrt, das aber auch nur dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach erfaßt werden sollte.

Solchen radicalen Anschauungen stehen die vermittelnden des historischen Conservatismus gegenüber, den J. Frankel wohl zuerst gelehrt, und den ein Mann von seltener Begabung und tiefpoetischem Empfinden, Michael Sachs (1808—1864), gerade in jener Gemeinde, in der die Schule Mendelssohns und die entschiedene Reform bis dahin den größten Anhang gehabt, nämlich in Berlin, zur Geltung gebracht hat. Michael Sachs hat als Schriftsteller wie als Uebersetzer, vor Allem aber als Kanzelredner mächtige Wirkungen ausgeübt. Sein Buch: „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien“ gehört zu den classischen Werken des jüdischen Schriftthums. Auf der Seite der entschiedenen Orthodoxie haben zum Theil vor, meist jedoch neben und nach

E. R. Hirsch noch Männer gewirkt, wie Jakob Ettlinger und S. B. Bamberger, die das Halachastudium in gelehrten Werken fortzusetzen sich bemühten, Isak Bernays, der in seinem später verleugneten „bibelischen Orient eine eigenartige Geschichtsauffassung des Judenthums verkündet hat, deren Grundzüge auch in den Schriften seines begabtesten Jüngers wiederzuerkennen sind, Salomon Pleßner (1797—1883) der in seinen gediegenen religiösen Vorträgen die alte Derascha mit neuem Inhalt erfüllte, der auch als Uebersetzer der Apokryphen ins Hebräische und als Vorkämpfer des rabbinischen Judenthums sich ausgezeichnet, Nathan Adler, B. H. Auerbach, Israel Hildesheimer, der der Richtung des orthodoxen Judenthums, die bei unbedingter Glaubensstreue innigen Anschluß an die Cultur und Wissenschaft der Zeit fordert, ein Rabbinerseminar zu Berlin gründete, und der auch durch gelehrte Studien über die Septuaginta, über den jüdischen Kalender und andere Stoffe seinen Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Bestrebungen kundgethan, M. Lehmann, der in seiner Zeitschrift „Der Israelit“ die Bestrebungen der neuorthodoxen Richtung geschickt zu vertreten suchte, und andere jüngere Rabbiner und Gelehrte.

Einen Fortschritt, und zwar einen wesentlichen, hatte aber innerhalb dieses Jahrhunderts die Reform im Judenthum doch erkämpft: die Predigt in der Landessprache, die bald in allen Gotteshäusern Israels Eingang fand und von den Vertretern aller Richtungen gefördert wurde. Aber auch in der Homiletik machten sich verschiedene Strömungen und im Verlaufe der Entwicklung der wissenschaftliche Einfluß geltend. Während die ersten deutschen Kanzelredner, wie Gotthold Salomon, Isak Noe Mannheimer, Eduard Kley, noch in den Spuren der protestantischen Homiletik einhergingen und mehr die allgemeine Moral betonten, befreiten sich die späteren Prediger auch von diesen Fesseln und schufen eine eigenthümliche jüdische Kanzelberedtsamkeit, die auf historischem Untergrunde ruht und die alte jüdische Predigt der Haggada im Midrasch heranzieht. Zahlreiche Vertreter zählt diese Homiletik unter den deutschen, französischen und englischen Predigern. Als der bedeutendste derselben erscheint Adolf Jellinek (1820)

aus Ungarisch Brod, der als Gelehrter durch seine trefflichen Forschungen über die Geschichte der Kabbalah, die vorher nur von dem französischen Philosophen Adolph Franck und von einem jung verstorbenen deutschen Gelehrten, M. J. Landauer, angebaut worden war, ferner durch seine Neuauflage alter Midraschim und wichtiger Schriftwerke des Mittelalters, durch zahlreiche literarhistorische und bibliographische Schriften hervorrage, der aber vor Allem als Kanzelredner eine hinreißende Beredtsamkeit und eine künstlerisch vollendete Behandlung der Haggada an den Tag gelegt hat. Auch seine im Druck erschienenen „Predigten“ sind Kunstwerke religiöser Rhetorik, von einer seltenen Abrundung der Form und einer Fülle geistvoller Gedanken. Derselben homiletischen Richtung huldigten auch zahlreiche andere Prediger, wie Leopold Stein, J. Maier, L. Philippjohn, S. Herzheimer, W. A. Meisel, A. Wolff u. A. mit Erfolg. Ihr Aufschwung hängt mit den Fortschritten der historischen Wissenschaft zusammen, die die Juden Selbsterkenntniß und Achtung vor den alten religiösen Ueberlieferungen und einer zweitausendjährigen merkwürdigen Leidensgeschichte lehrte.

Als ein würdiger Abschluß erscheint nach dieser historischen Richtung die die zahlreichen Einzelstudien zusammenfassende Arbeit einer „Geschichte der Juden“ von den ältesten historischen Urkunden bis auf die neue Zeit, die Heinrich Grätz (1817) in elf Bänden herausgegeben. Ein weiter historischer Blick in die mannigfachen Erscheinungen des Geschichtslebens und eine umfassende Gelehrsamkeit zeichnen dieses Werk aus, dessen Autor als ein berufener Vertreter der historischen Erzählungskunst erscheint, der zwar nicht die vollendete historische Objectivität, dafür aber die geniale Stoffbeherrschung und Quellenkritik neuerer Geschichtsschreiber besitzt. Das Werk hat im Einzelnen wie in der Gesamtauffassung zahlreiche, zum Theil berechtigte, Angriffe erfahren; es hat aber nichtsdestoweniger einen Eindruck hervorgerufen, dessen Wirkungen die Literatur und das Leben gleichermaßen beeinflussen.

Die Summe dieser kurzen Betrachtung der wissenschaftlichen Bestrebungen des neuern Judenthums gewährt wohl die Ueberzeugung, daß diesem Schriftthum, welches aus so bescheidenen Anfängen hervorgegangen, und in einem halben Jahrhundert so bedeutende wissen-

schastliche Schöpfungen hervorgebracht, eine sichere Zukunft beschieden ist, in der auch die großen und wichtigen Fragen des geschichtlichen Judenthums zur Erörterung gelangen und alle Richtungen dieses Schriftthums eine gleich liebevolle Behandlung und objectiv-gründliche Beleuchtung erfahren werden.

Poesie und Belletristik.

Ein so mächtiger Aufschwung, wie ihn die Wissenschaft und die Literatur des Judenthums in dieser Epoche genommen, mußte natürlich seine Rückwirkung auch auf die Poesie üben. Nicht immer ist diese Rückwirkung eine gedeihliche; oft stehen sich Wissenschaft und Poesie feindlich gegenüber, oft gründet die eine auf den Trümmern der andern ihr Reich. Ihre harmonische Verbindung allein kann eine Blüthezeit der Nationalliteratur hervorrufen. Auch durch das jüdische Schriftthum bis zum Urquell der Bibel hinauf lassen sich die beiden Strömungen verfolgen, die als Halacha und Haggada das Gebiet der Wissenschaft von den Sphären der Poesie trennen, und deren Lauf wir nun durch mehr als zwei Jahrtausende nachgezogen sind. Da tritt noch einmal, an des Stromes Mündung fast, die liebliche Haggada in ihre alten, lang genug ihr vorenthaltenen Rechte ein. Und wie merkwürdig! Derselbe Grundton, der aus der Haggada der alten Zeit, aus den Sagen des Midrasch und den Legenden des Talmuds herausklingt, zieht auch durch die moderne Haggada, — wenn man diese poetische Strömung der neuen Zeit so nennen darf, —: die alte, ungestillte, tiefe Klage um Zion, der „große Judenthmerz“, eine weite Provinz im Reich des „Welt Schmerzes“, der die allgemeine Völkerpoesie dieses Jahrhunderts als ein Ausdruck des meerestiefen, aus der Ungerechtigkeit und Unwahrheit des Lebens entspringenden Leids erfüllt. Es war natürlich, daß der erste Dichter der modernen Welt Schmerzpoesie auch zuerst diesem Judenthmerz seine innigsten Lieder geweiht hat; Lord Byrons „Hebrew Melodies“ — ursprünglich für einen Jugendfreund, den jüdischen Componisten Isak Nathan, gedichtet — schlugen den Ton an, der die Poesie des Judenthums in Spanien, wie in Frankreich und Italien das ganze Mittelalter hindurch erfüllt hat, und der in die Klage sich zusammendrängt:

Die Taube hat ihr Nest, der Fuchs die Klust
Der Mensch die Heimat, Juda nur — die Gruft!

Und nicht weniger natürlich war es, daß dieser Ton einen mächtigen Wiederhall in dem Herzen eines deutschen Welterschmerzjägers gefunden hat, der diesem ungestillten „Judenschmerz“, dessen Riß durch seine eigene blutende Seele ging, manch' innig heiße Niederthräne geweiht hat. Heinrich Heines „Hebräische Melodien“ sind aus dieser Empfindung hervorgegangen. Sie gehören zu dem Reifsten, was seine Poesie geschaffen, sie sind ein „düsteres Martyrerlied“, das er gesungen, als der Geist der jüdischen Geschichte sich ihm geoffenbart und er einen Blick in die vieltausendjährige Leidensgeschichte seiner Ahnen gethan hat. „Verwelke meine Rechte, wenn ich deiner vergesse, Jeruscholajim!“ ruft er da mit dem alten Psalmendichter aus. Wie er die Gestalten eines Gabirol und Jehuda Halevi poetisch verklärt, wie er die Klage um Edom angestimmt, wie er das Lied des Großen über die Fahnenflüchtigen im „Almansor“ gesungen, wie er die trostlose Zerrissenheit des modernen jüdischen Lebens in der Ballade „Donna Clara“ und in manchen anderen höhnisch bitteren Gedichten beklagt hat, das Alles ist bekannt und hat einen tiefen Einfluß auf die neuere Poesie ausgeübt.

Aber weniger bekannt ist es, daß Heines Vorbild alle folgenden Dichter des Judenthums begeistert, wenn auch keiner von ihnen diesen wehmuthstiefen Ton der Klage wiedergefunden hat. Wenn Michael Beer in seinem „Paria“, Joël Jacoby in seinen „Klagen eines Juden“ den „verachteten Genius ihres verachteten Volkes mit der trostreichen davidischen Harfe in der Rechten, mit dem Gesetz Moses' in der Linken“ heraufbeschworen haben, so fehlte ihrer Poesie doch der Glaube an den Genius ihres Stammes. Ihr Lied war eitle Klage, der gramsschwere Ausdruck vernichteter Hoffnungen, verwehter Träume. Tiefer als sie hat dieses alte Weh ein Freund und Genosse Heines, Ludwig Wihl, in seinen „Westöstlichen Schwalben“ besungen. Und auch die Dichter, wie Karl Beck, Theodor Creizenach, Emil Kuh u. A., welche das Judenthum später verlassen, haben in ihrer Poesie demselben warmempfundene dichterische Elegieen gewidmet. Erst als die Periode der Scham und der Verachtung vorüber

und die Morgenröthe der Erkenntniß wie der Selbstachtung heraufgestiegen war, als bedeutende Forscher das Bild der jüdischen Geschichte und der jüdischen Lehre von dem Staub, der sich darauf in Jahrhunderten gelagert, reinigten, erst da erfüllte sich auch die Poesie mit neuem Inhalt. Zwar rührte kein Genius mehr die Zionsharfe, aber eine Schaar begeisterter und lieblicher Sänger stimmte das Lied Juda's an, das nun nicht mehr eine eitle Klage, sondern ein Spiegelbild der Vergangenheit, ein Trostlied der Gegenwart wurde. Sobald die Dichter des Judenthums aus dem reichen Schatz der Haggada schöpfen konnten, ergoß sich ein heller Lichtstrahl dieser urrechten Volkspoesie in ihre Dichtung, der dieser ein eigenthümliches und originelles Gepräge verliehen hat.

In die Zeit des Uebergangs von der Poesie des „Juden Schmerzes“ bis zu der vom Geist der Haggada erfüllten Dichtung fallen die „Gesänge Obadja's b. Amos aus der Verbannung“ von Salomo Ludwig Steinheim, den wir bereits als Denker kennen gelernt, in welchen ein jüdischer Weiser in Aegypten seinem Sohne Größe und Verfall, Vergangenheit und Zukunft des jüdischen Stammes in tief empfundenen Gesängen offenbart. Sein lebhaftes Empfinden für diese wundersame geschichtliche Tragödie spricht sich in Liedern aus, die der Schmerz geweiht, und die, wenn ihnen auch der Stempel poetischer Vollendung fehlt, doch durch den Adel einer hohen Gesinnung und den Geist der Wahrheit, der aus ihnen spricht, zu ergreifen vermögen.

Mit Bezug auf die dichterische Phantasie stehen über Steinheim zwei österreichische Poeten, deren einer seine Muse ausschließlich der Poesie seines Stammes gewidmet, während der andere ihr seine schönsten Lieder zugesungen hat: Ludwig August Frankl (1810) und Moriz Rappaport (1808—1880). Frankl kennt das Judenthum und dessen geschichtliche Ueberlieferungen. Sein Lied ergießt sich deshalb nicht in eitle Klagen, sondern es preist die Seher und die Helden, die Denker und Märtyrer der Vorzeit; es verwebt den Faden anmuthiger Legenden und Sagen aus der Haggada in die moderne deutsche Dichtung. Sein kleines Epos „Rahel“ ist voll reiner Poesie, sein „Primator“ ist ein hochgestimmtes poetisches Geschichtsbild, und seine „Ahnenbilder“

führen eine Reihe von idealen Gestalten aus der Geschichte Juda's in dichterischer Verklärung vor. Auch in seiner vortrefflichen Beschreibung einer Reise in das heilige Land hat Frankl an den Stätten, wo die Urgeschichte seines Stammes sich abgespielt, manches Lied in klagenden Mollaccorden gesungen, das sich an dem Epheu der Sage blühend emporranft, und die Seele des Hörers zu sympathischem Mitempfinden stimmt.

Moriz Rappaport ist der einzige Poet des Judenthums der neuen Zeit, der die Helbengestalt der Vorzeit in epischen Gedichten feiert. Sein Epos „Mose“ hat in der deutschen Literaturgeschichte volle Anerkennung gefunden. Und es ist von hohem Interesse, diese deutsche Mosaik mit der hebräischen Wesselys zu vergleichen und den dichterischen Fortschritt zu erkennen, den die Poesie des Judenthums während dieses Zeitraums gemacht hat. Stimmungsvoll, zart und innig sind auch die „Ebräischen Gesänge“ dieses Dichters, während sein „Bajazzo“ in dem Zaubergarten der Romantik uns geleitet, wo der Dichter sein dreimal tiefes Leid besingt.

Eine Reihe von Dichtern, die ganz auf dem Boden des Geschichtslebens im Judenthum stehen, schließt sich diesen Poeten an. Sie schöpfen alle aus der bunten Welt der Haggada, und was ihnen diese Großes, Schönes und Anmuthiges bietet, das verkündet ihr Dichtermund. So haben Leopold Stein in seinen „Stufengesängen“, Ludw. Philippson in seinem „Saron“, Israel Schwarz in seinen „Jordansklängen“, Julius Kossarski in seiner „Wallfahrt in Palästina“, Bernhard Löwenstein in seinen „Jüdischen Klängen“, Heinrich Zirndorf in seinen „Gedichten“, Bernhard Placzek in seinen Dichtungen „Im Grub“, vor Allem aber Michael Sachs in seinen „Stimmen vom Jordan und Euphrat“ das Poetische in Sage, Geschichte und Lehre des Judenthums herausgehoben und gefeiert. Waren die Poeten aber einmal dem Quell der Haggada nahegekommen, so erwachte in ihnen natürlich auch der Wunsch, diese uralte Volkspoesie in Nachdichtungen und Uebersetzungen der allgemeinen Kenntniß zu erschließen. Glanzvolle Vorbilder deutscher Dichter, wie Friedrich Rückert, mußten eine besondere Anziehungskraft ausüben, und so ist die rege Uebersetzerthätigkeit zu

erklären, die mit dem erwachenden wissenschaftlichen Streben fast gleichen Schritt hielt. Als ein Meisterdolmetsch erscheint auch auf diesem Gebiet Michael Sachs; seine Nachdichtungen sind von seltener poetischer Kunstfertigkeit, ja selbst von einem ursprünglichen dichterischen Empfinden beseelt; nicht selten übertreffen sie das Original und sehr oft geben sie die schönsten Ergüsse der neuhebräischen religiösen Poesie in lieblicher Vollendung wieder. Außer Sachs haben an dieser Uebersetzerarbeit sich noch viele neuere Dichter betheiliget. Die hervorragendsten sind Abraham Geiger, S. J. Kämpf, Moritz Veit, Ludwig Lesser, Abraham Tendlauer, der auch die Sagen und Sprichwörter der jüdischen Vorzeit treusleißig gesammelt und bearbeitet hat, Leopold Duker, Moritz Steinschneider, M. J. Letteris, M. J. Stern, Simon Szanto, der auch Ereget und als literarischer Vorkämpfer der Reform sich hervorgethan hat, M. Horwitz, und — zuletzt, doch nicht der Letzte — der Mann, der die gesammte religiöse Poesie des Judenthums neu hat auferstehen lassen, Leopold Zunz.

Und auch selbst die dramatische Poesie ging bei diesem poetischen Wettkampf nicht leer aus. Nachdem schon L. M. Büschenthal in seinem „Siegelring Salomonis“ ein biblisches Thema bearbeitet, folgte ihm später eine Anzahl von Dichtern, die die interessantesten Gestalten und Episoden der jüdischen Geschichte in dramatischen Bildern vorzuführen suchten, wie Ludwig Philippson, dessen „Esterka“, „Sojachin“ und die „Entthronten“ nach dieser Richtung hin wohl als poetisch gelungen bezeichnet werden können, ferner Leopold Stein („Haus Ehrlich“, „die Hasmonäer“, „der Knabenraub von Carpentras“), Julius Kosjarski („Titus“), und hauptsächlich Salomo Herrmann Mosenthal, dessen „Deborah“ als ein Drama der Verjöhnung der Confessionen auftrat und in einer Zeit der Reaction allgemeines Interesse erregte.

Während aber alle diese Dichter in deutscher Sprache sangen, erlebte die alte hebräische, die ein Geschlecht von Tempelstürmern aus den Gebeten verbannen wollte, in den Ländern des slavischen Ostens eine neue Resurrection, die nicht am Wenigsten der Poesie zu Gute kam. Ja noch mehr, die hebräische Sprache wurde dort

der geringen allgemeinen Cultur gegenüber ein wahrhaft förderndes Bildungselement. Von dem Beispiel der „Measim“ angeregt, strebten etwa seit den vierziger Jahren Schriftsteller, die die hebräische Sprache mit Virtuosität behandelten, in dieser allgemeine Kenntnisse zu verbreiten, und die Fortschritte der Wissenschaften in populären Darstellungen nutzbar zu machen. Die Naturwissenschaften voran, aber auch Mathematik und Astronomie, Geschichte und Geographie wurden mit gründlicher Sachkenntniß und in einem blühenden neuhebräischen Stil, der an die besten Muster erinnert, hauptsächlich aber mit einem Freimuth behandelt, der eine erlösende Wirkung auf die im dumpfen Aberglauben verharrenden Massen ausüben mußte. Von solchen Schriftstellern sind der als Mathematiker und Astronom sogar berühmt gewordene Chajjim S. Slonimsky und dessen wissenschaftlicher Gegner G. J. Lichtenfeld, der durch vortreffliche Arbeiten auf dem Gebiet der Physik bekannte Hirsch Rabinowitz, die unermüdblichen Schriftsteller und Uebersetzer meist historischer Schriften Kalman Schulmann, Samuel Josef Finn, Abraham Kaplan, S. J. Mandelkern, sowie auf dem Gebiet der jüdischen Wissenschaft selbst Gelehrte wie Jakob Reifmann, H. M. Pineles, A. Gottlober, S. Buber, H. Schaykes, die als exegetische Forscher bekannten M. L. Malbin, S. H. Mecklenburg, und viele Andere rühmend zu nennen. Daß in neuerer Zeit auch in Deutschland für streng wissenschaftliche Forschungen die hebräische Sprache in Aufnahme gekommen, ist Forschern wie J. Frankel, J. H. Weiß, M. Friedmann u. A. zu verdanken. Aber selbst für den Tagesgebrauch der Presse wurde das spröde Sprachmaterial von Schriftstellern wie L. Silbermann, Peter Smolensky, M. J. Stern, A. Zederbaum, D. Gordon u. A. bewältigt.

Das lebhafteste Interesse gab sich natürlich auch nach dieser Richtung in Poesie und schöner Literatur kund. Ein Romanschriftsteller wie Abraham Mapu, dessen „Liebe zu Zion“, „Die Sünde Samaria's“ u. A. Meisterwerke der Erfindung wie der Ausführung nach sind, würde jeder Literatur zur Zierde gereichen. Und auch die Romane von Peter Smolensky sind phantasie-reich und spannend durchgeführt. Ein besonderes Gewicht wurde natürlich auf Uebersetzungen gelegt, dabei aber nicht immer das

rechte Verständniß entwickelt und auch nicht immer die Würde der Sprache gewahrt.

Dagegen hat die neuere hebräische Poesie eine Entwicklung aufzuweisen, die in ihren Formen und Stoffen einen wesentlichen Fortschritt nicht nur über die Meassimschule, sondern über die ganze Periode der rabbinischen Literatur hinaus bezeichnet, und sich an die Schöpfungen der classischen Periode anreihet. Dichter wie Abraham Lebensohn, Jehuda Löb Gordon, Meir Letteris, der in seinem Drama „Elisa b. Abuja“ eine ausgezeichnete Nachdichtung von Goethes „Faust“ geliefert hat, Nathan Samuely, Uebersetzer classischer Werke von Shakespeare, Racine, Schiller, Lessing, wie außer den bereits genannten noch Simon Bacher, S. Rubin, B. Günzberg, M. J. Stern u. v. A. wußten der alten Sprache ein neues poetisches Gewand anzulegen und eine Verjüngung der Sprache anzubahnen, in der einst die Psalmen gesungen wurden, und in der nun nach Jahrtausenden wieder das Triumphlied einer neuen Zeit und der modernen Weltanschauung ertönte.

Im Hinblick auf ein so reichblühendes poetisches Leben durfte das Judenthum wohl die Hoffnung hegen, die schon der erste Historiker der jüdischen Poesie ausgesprochen, daß im Gegensatz zu der mittelalterlichen, die die Urkunde von der Freiheit des Volkes in der Sklaverei, und zu der neuern, die die Sklaverei des Volkes mitten in der Freiheit bezeichne, die jüdische Poesie der Zukunft „das Lebensbild von der Freiheit des Volkes in der Freiheit“ sein möge!

Gleichen Schritt mit der Erweckung des jüdischen Lebens in der Poesie hielt auch die Darstellung des Judenthums, seiner Lehre und Geschichte in der Belletristik. Die begabten Schriftsteller jüdischen Stammes, die sich der deutschen Literatur zuwandten, wählten natürlich um so lieber ihre Stoffe aus dem Kreis des jüdischen Lebens, je größere Anziehungskraft dieses selbst auf Außenstehende übte, und je mehr ein Stein nach dem andern von demselben sich ablöste, um dem Bau einer neuen Weltordnung Raum zu schaffen. Auch diese literarische Strömung ist von Heinrich Heine ausgegangen. Sein „Rabbi von Bacharach“ ist in der That „ganz

aus der Liebe hervorgegangen;“ kein anderes Werk des Dichters ist so großartig angelegt, so künstlerisch ausgeführt wie dieses, dessen tiefere sittliche Tendenz in dem Wort gipfelt, das der flüchtige Rabbi zu seinem geliebten Weibe spricht: „Sieh, schöne Sarah, wie schlecht geschützt ist Israel! Falsche Freunde hüten seine Thore von außen, und drinnen sind seine Hüter Narrheit und Furcht!“

Das Bedauern darüber, daß dieses kleine Kunstwerk ein Torso geblieben, wird nur durch die Vermuthung gemildert, daß es dem Dichter vielleicht kaum gelungen wäre, demselben einen so künstlerisch vollendeten Abschluß zu geben, wie er selbst und der ihm athemlos lauschende Leser gewünscht hätte.

Unabhängig von Heine hat aber auch in jener Zeit ein Dichter, der aus dem Judenthum hervorgegangen, den Plan aufgenommen, das verfallende jüdische Leben nach seinen gemüthlichen Beziehungen in der Poesie wenigstens zu erhalten. Dieser Dichter war Berthold Auerbach, der in seinen ersten Romanen „Spinoza“ und „Dichter und Kaufmann“ ein treues Bild dieses mittelalterlichen jüdischen Gemeindelebens in Amsterdam und in Breslau lieferte indem er in zwei charakteristischen Erscheinungen, in dem großen Philosophen und in dem unglücklichen Dichter — Moses Ephraim Kuh — die Conflictte der neuen Weltanschauung mit diesem altjüdischen Gemüthsleben treffend zum Ausdruck brachte. Auerbach hat später mit großer Liebe das deutsche Volksthum in herrlichen Gebilden gezeichnet; sein Wunsch, das Judenthum in einem großen, alle Erscheinungen und Strömungen desselben umfassenden Roman darstellen zu können, ist unerfüllt geblieben.

Dagegen ist sein Plan, das jüdische Leben in seinen Eigenthümlichkeiten abzuschildern, von anderen begabten Schriftstellern durchgeführt worden. Als der bedeutendste derselben erscheint Leopold Kompert (1815) aus Münchengrätz in Böhmen. Mit ihm trat zuerst die Ghettoesgeschichte als eine literarische Species auf den Plan. Sie war in einer Zeit entstanden, wo auf der Bühne und in der Presse das Schlagwort der Emancipation laut ertönte und die Forderung der Gleichberechtigung alles dessen, was Menschenangeßicht trägt, in Staat und Gesellschaft erhoben wurde. In dieser Zeit traten auch nichtjüdische Schriftsteller mit warmer

Begeisterung für die Rechte der Juden ein, und suchten dieselben in Dramen und Romanen zu verherrlichen. Es ist begreiflich, daß solche Vorbilder die einem jüdischen Kreise entstammenden Poeten mit Begeisterung erfüllen mußten. So suchte denn Kompert zuerst die versinkende Welt des Ghetto in seinen „Geschichten aus dem Ghetto“, in seinen „Böhmischen Juden“, in seinen „Geschichten einer Gasse“, sowie in zwei größeren Romanen poetisch wiederherzustellen. Auch seine Werke sind aus der Liebe hervorgegangen und darum von bleibendem Werth. Kompert ist ein echter Dichter, der für den Pulsschlag der menschlichen Seele ein tiefes Empfinden besitzt und dem ein Gott gegeben hat, zu sagen, was er leide, und was die Menschen fühlen, die er uns aus der Gasse vorführt. Mit inniger Liebe und Pietät, mit seltener Treue und Wahrhaftigkeit, mit einem milden, verklärenden Humor und mit seinem psychologischen Takt schildert er die böhmische Judengasse. Auch dort wurde geliebt und gehaßt, Krieg geführt und Intrigue gesponnen wie in der großen Culturwelt; warum sollte der Dichter nicht in diese enge Judengasse hineingehen und ihr ihre Geheimnisse ablauschen? Kompert hat dies gethan, und der Erfolg, der ihm zu Theil geworden, hat bewiesen, daß dieser Weg kein vergeblicher und daß das Lieben und Leiden der Kinder des Ghetto allerorten liebevolles Verständniß und warme Theilnahme gefunden hat.

Aber noch mehr. Kompert hat auch Schule gemacht und die Ghettogeschichte ist seither in der Literatur neben der künstlerisch sich entwickelnden Dorfgeschichte als eine berechtigte Species der Novelle angesehen worden. So hat Aron Bernstein (1812—1884) die Posener Judengasse, die von der böhmischen durch ihre scharfe talmudische Dialektik sich unterscheidet, in zwei vorzüglich ausgeführten Genrebildern „Vögele der Maggid“ und „Mendel Gibbor“ geschildert; so haben später Eduard Kulke und J. S. Tauber die mährische Judengasse, Michael Klapp und Salomon Kohn die altberühmte Prager, S. H. Rosenthal und M. Lehmann in warmempfundener Geschichten die süddeutsche, Leo Herzberg-Fränkell und in neuester Zeit Karl Emil Franzos in meisterhaften Skizzen und Bildern die polnische, D. Honigmann

die mit ihr verwandte schlesische, und M. Goldschmidt die holländische Judengasse, je nach ihren Verschiedenheiten und charakteristischen Eigenthümlichkeiten geschildert. Der künstlerische wie der ethische Werth dieser Schriften ist zum Theil ein erheblicher, und eine vergleichende Betrachtung derselben bietet in culturgeschichtlicher Beziehung ein interessantes Bild von der Entwicklung des jüdischen Geisteslebens, von seiner Eigenart und seinen Fortschritten in der Cultur, von seinen Sitten und Anschauungen, von seinen Leiden und Hoffnungen, wie von seiner unwandelbaren Glaubens-treue mitten unter den Bildungen einer neuen Zeit.

Eng und klein ist die Judengasse in Böhmen wie in Holland, in Polen wie in Süddeutschland gewesen. Es ist dort kein Raum und Stoff für den Roman in seiner breiten epischen Entfaltung und nur die Novelle „vermag diesen kleinen Leiden und Freuden, diesen knappen Schicksalen und innerlichen Regungen gerecht zu werden.“ Erst als die Mauern des Ghetto fielen, und dessen Söhne in die allgemeine Culturwelt eintraten, konnte aus den Conflicten, die dieses Ereigniß nothwendig mit sich brachte, ein socialer Roman entstehen, dem später, nachdem die neuere Wissenschaft die Blätter der jüdischen Geschichte aufgerollt, auch der historische Roman folgen mußte. Solche sociale und historische Romane haben Leopold Kompert in „Am Pflug“ und „Unter Ruinen“, Ludwig Philippson in größeren Erzählungen, die im „Saron“ gesammelt sind, sowie in „Jakob Tirado“, „Sephphoris und Kom“ u. A., M. Lehmann in „Joselmann v. Rosheim“, Max Ring in „Das Haus Hillel“ und andern trefflichen Romanen, S. Formstecher in „Buchenstein und Cohnberg“ und zahlreiche andere Romanschriftsteller geschaffen, denen Einer der Jüngeren Wilhelm Herzberg, angereicht werden darf, der zugleich einer der Begabtesten ist und in seinen „Jüdischen Familienpapieren“ ein meisterhaftes Bild der religiösen Strömungen innerhalb des modernen Judenthums und des Verhältnisses zwischen Judenthum und Weltcultur entworfen hat. Aus solchen vielversprechenden Anfängen wird sich gewiß auch innerhalb dieser Literaturrichtung ein reges Leben

entfalten, so nur ein günstiger Wind ihre Segel schwellt und der Stern eines dichterischen Genius über die Trümmer einer halbvergangenen Zeit sein mildes Licht ergießt.

Mannigfach verschiedene und wirr durcheinander fließende Strömungen treffen in dem Bilde zusammen, das der verjüngte jüdische Stamm in der Wissenschaft und Poesie dieser Periode darbietet. Alle diese Strömungen aber münden in das große Meer der Weltliteratur, und alle diese Richtungen setzen die Arbeit der Geschlechter der Vergangenheit fort und spinnen den Faden weiter, den im Wechsel der Zeiten und der Geschehnisse die Generationen der spanischen und italienischen Denker, der frommen Gesetzeslehrer, der Geonim und Saboräer, der Amoraïm und Tannaïten bis hinauf zu den Dichtern und Sehern der biblischen Vorzeit gewoben haben. An diesem Faden reiht sich Alles auf, was die Söhne des jüdischen Stammes in der Wissenschaft des Denkens, in der Forschung über den Glauben, in der Erkenntniß und im Thatendrang, in der Belehrung und im Unterricht, gebend, vermittelnd und empfangend, in allen bewohnten Ländern des Erdenrunds, zu allen Zeiten geschichtlichen Lebens, in allen Formen und Gestaltungen geistigen Schaffens, in mächtigem Ringen mit feindlichen Gewalten und mit den Göttern der Finsterniß, in heißer Sehnsucht nach idealen Zielen, und vor Allem in einer unwandelbaren Treue und beispiellosen Hingabe an ihren Gott und ihren Glauben geschaffen haben.

Literaturnachweise.

Der Zweck der nachfolgenden literarhistorischen Notizen ist ein doppelter. Zunächst sollen sie Denjenigen, welche irgend eines der in diesem Buche nur kurz behandelten Capitel weiter studiren wollen, die nöthigen Quellen an die Hand geben, sodann aber sollen sie die Angaben für Citate bilden und die Werke anführen, aus denen ich geschöpft und denen ich gefolgt bin. Leider kann ich diese Literaturnachweise und Citatansführungen nicht in der gewünschten Ausführlichkeit geben. Vielmehr mußte ich mich damit begnügen, nur die neueren Quellen anzuführen und nur die wichtigsten Citate zu belegen. Doch findet man in den neuern Werken die ältere Literatur meist sehr sorgsam aufgeführt, und die Citate wird man ohne Mühe in den meisten Fällen in den als Quellen angeführten Werken treffen. Auch konnte ich nicht alle Journalartikel und Abhandlungen berücksichtigen, weil sie nicht einmal sämmtlich zu meiner Kenntniß gelangt sind. Ich habe solche Arbeiten nur dann erwähnt, wenn sie die einzige, oder doch eine wichtige Quelle für irgend ein Stoffgebiet bildeten. Selbstverständlich erhebt auch dieser bibliographische Abriss nicht den mindesten Anspruch auf Vollständigkeit, oder auch nur auf eine erschöpfende Zusammenstellung des gesammten literarhistorischen Quellenvorraths. —

Für die Geschichte der jüdischen Literatur an sich giebt es, wie auf S. 10 meines Buches bereits erwähnt worden, noch wenig grundlegende Werke. Der dort citirte Essay von Moritz Steinschneider ist zuerst in der Encyclopädie von Ersch und Gruber Bd. XXVII. S. 357—471 (Leipzig 1850) und dann, vielfach verbessert und vermehrt, in englischer Uebersetzung unter dem Titel: Jewish Literature from the eighth to the eighteenth Century (London 1857) erschienen. Dieses Buch war im Wesentlichen mein Führer, dem ich schon in der Fassung des Begriffes einer jüd. Literaturgeschichte und auch sonst gefolgt bin. Das gleichfalls S. 10 erwähnte Buch von David Cassel führt den Titel: Geschichte der jüdischen Literatur. Doch sind nur die beiden ersten, die Geschichte der biblischen Literatur behandelnden Bände (Berlin 1875) erschienen. Bei dem engen Zusammenhang zwischen Geschichte und Literatur der Juden sind natürlich auch die größeren Geschichtswerke von Jost (Leipzig 1859) III. Grätz (Leipzig 1852—1876) XI. Ewald (Göttingen 1864) VII. S. Cassel, in der Encyclopädie von Ersch und Gruber, Bd. XXVII. S. 1—238. (Leipzig 1850). A. Geiger (Breslau 1865—71) III. werthvolle und wichtige Hilfsquellen für das Studium der literarischen Entwicklung. Als bibliographische Hilfsmittel sind für die allgemeine

jüdische Literatur das große Werk von Julius Fürst: *Bibliotheca Judaica* (Leipzig 1849—63) in drei Bänden und für die hebräische Literatur das Buch von S. A. Benjakob: *Ozar Hasefarim* (Wilna 1880) gleichfalls in drei Bänden — das zweite jedoch ungleich zuverlässiger als das erste — zu nennen. Bibliographische Wegweiser sind auch die verschiedenen Bibliothekscataloge, voran der ausgezeichnete *Catalogus librorum Hebraeorum* in *Bibliotheca Bodleyana* von M. Steinschneider (Berlin 1852—1860); sodann die Cataloge des *British Museum* von J. Zedner, der *Rosenthalschen Bibliothek* in Amsterdam von M. Roest (Amsterdam 1875), der Bibliotheken zu Leyden, München, Hamburg und Berlin — letzterer nur für Handschriften — von M. Steinschneider, der *Catalog der Pariser Nationalbibliothek*, der der *Leipziger Universitätsbibliothek* von Delitsch mit *Abditamenten* von Zunz u. v. a. Die älteren Quellen, wie *Wolf*, *de Rossi*, *Köcher* u. s. w. findet man ziemlich vollständig bei Fürst l. c. verzeichnet.

Noch möchte ich bemerken, daß die Citate der allgemeinen Einleitung meist einem grundlegenden Aufsatz von Zunz über die jüdische Literatur in: *Gesammelte Schriften*, I. S. 41—59 (Berlin 1875), und der erstgenannten Arbeit von Steinschneider, die Erklärungen von *Halacha* und *Haggada* auf S. 5, der geistvollen Studie von A. Jellinek: *Der jüdische Stamm* (Wien 1869) S. 119 ff. entnommen sind.

Erste Periode.

Die poetische Familienscene, die S. 1 geschildert, findet sich in den Gesängen aus der Verbannung von S. L. Steinheim (Frankfurt a. M. 1837) S. 78 unter dem Titel: *Israel in der Verbannung*. — Eine genaue Aufzählung der gesammten bibelkritischen Literatur wird der Leser an dieser Stelle nicht erwarten; er findet dieselbe in gewünschter Ausführlichkeit in den Einleitungswerken von de Wette (Berlin 1869) bearb. v. E. Schrader, u. Bleek (Berlin 1879) bearb. von Wellhausen, sowie in der theologischen *Realencyclopädie* von Mitt und Herzog (Lpzg. 1877 ff.) und in dem *Bibellerikon* von Schenkel (Lpzg. 1868—75). Nur einige Werke möchte ich hier anführen, die der S. 19 angedeuteten ästhetischen Richtung und Auffassung folgen. Vor Allem E. Meyer: *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer* (Leipzig 1856), ein vortreffliches Werk, dann Th. Nöldeke: *Die alttestamentliche Literatur* (Leipzig 1868), A. Hauxrath: *Die alttestamentliche Literatur* (Karlsruhe 1869), E. Reuß: *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments* (Braunschweig, 1882) — ein in seiner Art ausgezeichnete Führer durch die biblische Literatur — u. A. Die poetischen Uebersetzungen sind meist dem Werk von E. Meyer: *Die poetischen Bücher des A. T.* (Leipzig 1854), einige auch dem Buch von E. Zittel: *Die Entstehung der Bibel* (Karlsruhe 1872) entlehnt.

Zu Cap. 1. Die historischen Bücher. Zu S. 39 bemerke ich noch, daß die Hypothesen von J. Wellhausen namentlich von D. Hoffmann im *Magazin für Wissenschaft des Judenthums* (Berlin, seit 1876) Jahrg. VI und VII, (Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priestercode), ferner von Marti und von Delitsch in der *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft* (Leipzig 1880) I. (Pentateuchisch-kritische Studien) widerlegt worden sind.

Cap. II. Die Poesie der Bibel. S. 76 siehe zur weitern Vergleichung A. Raegi: *Der Rigveda* (Leipzig 1878—79) II. Zu S. 84 verweise ich mit Bezug

auf das „Hohelied“ auf den Commentar von Delitzsch (Leipzig 1875) wo eine andere und vielleicht ansprechendere, ethische Erklärung des Gedichtes geboten wird. Die Auffassung des Werkes als eines dramatischen Idylls ist von E. Meyer, und wurde später noch vielfach in Uebersetzungen und Nachdichtungen auszuführen gesucht.

Cap. IV. Der Kanon. Vergl. A. Kuenen: Over de mannen der groote Synagoge (Amsterdam 1846), ferner H. Grätz: Die große Versammlung, ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung und Leistung in Frankels Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau 1851 ff.) Bd. VI. u. A.

Zweite Periode.

Die jüdisch-hellenistische Literatur ist im Zusammenhang noch nicht geschildert. Ich bin meist den klaren und geistvollen Studien gefolgt, die J. Freudenthal in seinem Buch: Hellenistische Studien (Breslau, 1875—1878) III. geboten hat. Auch die betr. Abschnitte und Noten in Grätz Bd. III. und Herzfeld: Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Simon (Braunschweig, Nordhausen und Leipzig, 1847, 1855, 1876) III. Bd. II. sind für diese Periode sehr werthvoll. Die ältere Literatur zählt Reuß l. c. auf.

Cap. I. Die Schriftauslegung. Für die Geschichte der Auslegung und Tradition ist das große Werk von J. H. Weiß: Dor dor we-dorschof (Wien, 1873, 1876, 1885) III. geradezu maßgebend. Von ältern Werken sind H. S. Girshfelds Untersuchungen über die halachische und haggadische Exegese (Berlin 1840, 1847) II. noch immer von Werth. Für die Darstellung von dem Organismus der Haggada war das classische Werk von L. Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (Berlin 1832) bahnbrechend. Fast alle talmudischen und midraschischen Citate, deren Quellen nicht namentlich angeführt, findet man leicht unter dem entsprechenden Schlagwort bei J. Hamburger: Realencyklopädie für Bibel und Talmud (Strelitz, 1862—1869, 1870 ff.) II. verzeichnet.

Cap. III. Die Apokryphen. Auch die apokryphische Literatur führen de Wette wie Plitt und Herzog auf. Ich citire nur als besonders wichtig G. Volkmar: Handbuch der Einleitung in die Apokryphen (Tübingen, 1863) II. Fritzsche und Grimm: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T. (Leipzig, 1851—1860) VI. Ferner die Commentare von Reil (Frankfurt a. M., 1873) und Kaulen (Freiburg, 1876). Eine neuere Uebersetzung der Apokryphen nach dem Urtext ist von D. Cassel (Berlin, 1871) erschienen. Die Tobit-Hypothese ist von Alexander Kohut in einem Aufsatz bei Geiger: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben (Breslau, 1862—75) Bd. X. aufgestellt. Das sog. IV. Makkabäerbuch hat J. Freudenthal in seiner Arbeit: Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Über die Herrschaft der Vernunft, (Breslau 1869) kritisch erhellt. Für die apokalyptische Literatur ist das Buch von A. Hilgenfeld: Die jüdische Apokalypstik (Jena, 1857) trotz scharfsinniger neuerer Untersuchungen noch immer der sicherste Führer.

Cap. III. Die hellenistische Literatur. Über die Septuaginta findet man bei de Wette und Reuß l. c. eine reiche Literatur verzeichnet. Namentlich zu erwähnen sind die Vorstudien zur Septuaginta und die Studien über den Einfluß der palästiniensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, von J.

Frankel (Leipzig 1841, 1851), ferner die Materialien zur Beurtheilung der Septuaginta von J. Hildesheimer in der Zeitschrift von J. Fürst: Der Orient (Leipzig, 1840—52) Bd. VIII. Die abweichende Hypothese über das Alter der Septuaginta ist von Grätz l. c. aufgestellt. Die Citate S. 122 und weiter siehe bei Freudenthal: Hellenistische Studien. Ueber Ezekeios s. L. Philippson: Ezekeios, der jüdische Trauerspieldichter (Berlin 1830). Ueber die Sibyllinen s. die deutsche Uebersetzung von Friedlieb (Leipzig 1852), sowie die Abhandlungen von H. Ewald: Ueber Entstehung, Inhalt und Werth der sibyllinischen Bücher, (Göttingen 1858) und B. Badi: De Oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis und: Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyll. Orakel (Breslau, 1869, 1878). Dagegen findet G. Neuf in seinem Aufsatz: Les Sibylles chrétiennes in der Nouvelle Revue T. VIII. in den sibyllinischen Büchern gar keine sicher jüdische Stücke. Ueber das Pseudo-Phokylideische Gedicht s. die Abhandlung von J. Bernays (Berlin 1857). Ueber den vielumfrittenen Aristobul vergl. außer Grätz und Herzfeld noch M. Joel: Blicke in die Religionsgeschichte (Breslau 1880, 1883) II. Anhang II. Die Literatur über Philon und die alexandrinische Religionsphilosophie verzeichnet jedes Lexikon. Besonders hervorzuheben sind die Werke von A. Gfrörer: Philon und die alexandrinische Theosophie (Stuttgart 1835) von A. F. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Philosophie (Halle 1834) II., der betr. Abschnitt bei G. Zeller: Die Philosophie der Griechen (Leipzig, 1869—1879) Bd. III. 2. S. 594 ff., die Philonischen Studien von Bucher (Tübingen 1848), die Werke von M. Wolf: Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt (Gothenburg 1850), von J. Delaunay: Philon d'Alexandrie (Paris 1867), von G. Siegfried: Philo von Alexandrien als Ausleger d. A. T. (Jena 1857), von B. Ritter: Philo und die Halacha (Halle 1879) u. a. m. Die Idee des Logos hat am Eingehendsten M. Heinze in seiner Lehre vom Logos (Oldenburg 1879) entwickelt. Ueber Flavius Josephus hat Fürst in seiner Bibl. Jud. Bd. II. 117 ff. die ganze Literatur zusammengestellt. Neuere von Bedeutung ist außer der obenerwähnten Schrift von Freudenthal, der Ausgabe s. Werke von J. Murray (London 1874) II. und H. Bloch: Die Quellen des Josephus (Leipzig 1879) nur wenig erschienen. Zu Justus von Tiberias s. die Studie von A. Bärwalb (Breslau 1876). Die jüngern griechischen Bibelübersetzungen von Aquila, Theodotion und Symmachus hat A. Geiger in seinem großen Werk: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (Breslau 1857), eingehender noch in seiner Jüd. Zeitschrift I. 39 ff. kritisch untersucht.

Dritte Periode.

Auch für die talmudische Literatur ist das obgenannte Werk von J. H. Weiß gegenwärtig die Hauptquelle. Dazu vergleiche man besonders die Darstellungen von Jost, Grätz und Geiger, letztere namentlich mit Bezug auf die religiösen Sitten.

Cap. I. Die Mischna. Deutsche Uebersetzungen der Mischna existiren von Jost (Berlin 1832) und neuestens von A. Sammt (Berlin 1885 ff.) Zur Einführung in die Mischna dienen das Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna von A. Geiger (Breslau 1845) II., die Studien über die Sprache der Mischna von L. Dufes (Eßlingen 1846) und von J. H. Weiß (Wien 1867), die Mischna-Lese von S. A. Wolff (Leipzig 1866, 1868) II., das Lehr- und Übungsbuch

für den ersten Unterricht in der Miſchna von D. Lipſchütz (Hamburg, Berlin, 1867; 1871) II. Für höhere kritiſche Studien ſind zu empfehlen die Einleitungswerte von Z. Frankel: Darke Hamiſchna (Leipzig 1859), und Jacob Brüll: Mebo Hamiſchna (Frankfurt a. M. 1876, 1880) II. ſowie die Studien von J. Oppenheim: Zur Geſchichte der Miſchna (Breſburg 1882), von J. S. Bloch: Einblicke in die Geſchichte der Entſtehung der talm. Literatur (Wien 1884), von D. Hoffmann: Die erſte Miſchna und die Controverſen der Tannaïm (Berlin 1881), und von J. Löwy: Ueber einige Fragmente aus der Miſchna des Abba Saul (Berlin 1876). Ueber Plan und Anordnung der Miſchna haben außerdem A. Geiger in ſeiner wiſſenſchaftlichen Zeiſchrift für jüd. Theologie (Frankfurt a. M., Grünberg, Leipzig, 1835—1847) Bd. II. S. 474 ff. und L. Cohn in Geiger's J. Z. f. W. u. L. Bd. VII. gehandelt. Die Ethik der Miſchna in den Pirke Aboth haben u. A. W. A. Meißel in ſeinen „Familien“ (Stettin 1856), H. L. Straß in ſeiner vortrefflichen Ausgabe (Karlsruhe 1882), M. Cahn (Berlin 1880) erläutert.

Die Geſchichte des Urchristenthums und ſeine Beziehungen zum Judenthum haben J. Langen: Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti (Freiburg i. B. 1866), A. Hauſrath: Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte (Heidelberg 1873—1877) IV. C. Schürer: Lehrbuch der neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte (Leipzig 1874) am Eingehendſten geſchildert. Vergl. auch noch die intereſſanten: Religionsgeſchichtlichen Studien von M. Güdemann (Leipzig 1876) und das bereits erwähnte Werk von M. Joel: Blicke in die Religionsgeſchichte. Ueber den Urſprung der Feſta hat A. Brüll einen geiſtvollen Eſſay in der Jubelſchrift zum 90. Geburtstag von L. Zunz (Berlin 1885) S. 92 ff. veröffentlicht, dem ich hier gefolgt bin. Zur Literatur ſind beſonders die werthvolle Ausgabe von M. S. Zuckermann (Wien, Berlin 1872—80) und die Studien von A. Schwarz (Karlsruhe 1879) und J. H. Dünner (Amſterdam 1874) heranzuziehen. Die Mechilta hat J. H. Weiß (Wien 1865) und M. Friedmann (Wien 1870) den Siſra gleichfalls J. H. Weiß (Wien 1862) und den Siſré wiederum M. Friedmann (Wien 1864) kritiſch editirt und beleuchtet. Ueber alle drei Werke hat Geiger in J. Z. f. W. u. L. Bd. IV. IX. XI. Beachtenswerthes mitgetheilt. Von einzelnen Biographien ſind zu erwähnen: S. J. Kämpf über Hillel im Orient Bd. IX. S. 10 ff. W. Landau, über Schemaja und Abtalion in Frankels Monatsſchrift für Geſchichte und Wiſſenſchaft des Judenthums VII. 317 ff. deſſ. Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen, ebd. I. 163 ff. II. 107 ff. III. 45 ff. Joel über Akiba und ſeine Schüler, ebd. V. 365 ff. VI. 81 ff., über Meïr Bd. IV. 88 ff., J. Gaſtreund, gleichfalls über Akiba (Lemberg 1874), M. D. Hoffmann, über Eliſa b. Abuja (Wien 1880), über Juda Hanafi und ſeine Beziehungen zu Mark Aurel, A. Bodek (Leipzig 1868), ferner J. Selbhaus (Wien 1880).

Cap. II. Der Talmud. Die deutſche Ueberſetzung einzelner Tractate von Pinner (Berlin 1842), Sammler (Berlin 1876), Ewald (Nürnberg 1856), Rawicz (Frankfurt a. M. 1885), Straſchun (Halle 1883) u. A. Eine allgemeine Einleitung in den Talmud, vom Standpunkt der Kritik aus, iſt noch ein pium deſiderium. Ueber die einzelnen Diſciplinen haben folgende geſchrieben: Cohn (Breslau 1846), Wunderbar (Riga 1850—60) II. Rabinowicz (Paris 1869) und Bergel (Leipzig 1885) über die Medicin, Brecher über das Transcendentale, Magie und magiſche Heilarten (Proſnitz 1847), Deven-

bourg (Paris 1867), A. Neubauer (Paris 1868), — dagegen J. Morgenstern (Berlin 1870) — ferner A. Berliner (Berlin 1884) über Geographie, B. Zuckermann über Mathematik (Breslau 1879), über Maaße (Berlin 1865), Münzen und Gewichte (Breslau 1862), L. Levysohn über die Zoologie (Frankfurt a. M. 1858), M. Duschak über die Botanik (Pest 1871), J. Frankel (Berlin 1846), S. B. Fassel in verschiedenen Werken (Gr. Kanisza 1858, 1868 1870), M. Bloch (Pest 1879), M. Duschak (Wien 1869), und J. M. Rabbinoicz (Paris 1877—80) V. über das talmudische Recht, A. Rager die Religionsphilosophie (Leipzig 1874), B. Jakobsohn die Psychologie (Hamburg 1878), M. Duschak die Moral (Brünn 1878), L. Lazarus die Ethik des Talmuds (Breslau 1877), S. Seckles die Poesie (New-York) 1880), J. Blach (Halberstadt 1883), A. Sulzbach (Frankfurt a. M. 1863) und S. Marcus (Wien 1866) die Pädagogik, J. Brill die Mnemotechnik (Wien 1864) und A. Stein die Terminologie (Prag 1869). Die talmudische Lexikographie ist von A. Geiger in der Zeitschr. d. d. M. G. Bd. XII. S. 142 ff., von A. Berliner im Magazin f. G. u. W. d. J. VII. 49 ff. behandelt worden. Die „Agada der Tannaiten“ hat W. Bacher (Straßburg 1884), die Fabel in Talmud und Midrasch S. Bad in Frankel-Gräfs Monatschr. f. G. u. W. d. J. Bd. XXXII und XXXIII. die vergleichende Mythologie der Haggada M. Grünbaum in einem Essay der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd. XXXI. S. 183 ff. sowie M. Güdemann in den Religionsgeschichtlichen Studien behandelt. Den Legenden- und Sentenzenschatz des Talmuds haben zahlreiche neuere Schriftsteller ausgebaut. Eine gute Sammlung ist die von Levi-Seligmann (Leipzig 1877). Auch talmudische Chrestomathieen giebt es mehrere von Fürst, Fürstenthal, Heilbut, Duker und Fischer. Für die ganze Zeit ist auch J. Fürst: Cultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien (Leipzig 1849) I. zu vergleichen. Die talmudische Textkritik haben R. Rabbinoicz in seinem Dikduke Soferim (München 1868—83) XI. und J. Lebrecht (Berlin 1862) gefördert. Der jerusalemische Talmud ist in den letzten Jahren Gegenstand eifrigen Studiums gewesen. Außer der kritischen Ausgabe von J. Frankel (Wien, Breslau 1874, 1875) II., sowie einer Einleitung von demselben (Breslau 1870) sind noch zu nennen die französische Uebersetzung von M. Schwab, die bereits bis zum Bd. VII gelangt ist (Paris 1871—84), und das Buch von A. Wünsche über die haggadischen Bestandtheile des jerusalemischen Talmuds (Zürich 1880). Auch die Studie von Wiesner „Gibath Jeruschalajim“ (Wien 1872) gehört hierher, ebenso wie dessen „Scholien“ zum babylonischen Talmud (Prag 1858—1865) III. Das talmudische Realexikon von Hamburger, das über die einzelnen Fragen und Citate namentlich auf S. 317 ff. erwünschten Aufschluß giebt, ist bereits erwähnt worden. Noch sind die populären Essays und Reden über den Talmud von G. Deutsch (Berlin 1880), A. Wünsche (Zürich 1879), L. Philipson (Leipzig 1869) und A. Zellinek (Wien 1865, 1883), als instructiv zu erwähnen. Die Entstehungsgeschichte des Talmuds als Schriftwerks hat R. Brill in seinen Jahrbüchern für Geschichte und Literatur des Judenthums (Frankfurt a. M. 1874 ff.) Bd. II. S. 1 ff. eingehend behandelt. Die Methodologie und die Indices zum Talmud hat A. Zellinek in zwei Schriften bibliographisch zusammengestellt (Wien 1878, 81); ein gutes „Repertorium talmudicum“ ist von M. D. Cahen (Lyon 1878) herausgegeben worden. Von den einzelnen Amoräern sind Johanan b. Napcha von M. Horowicz (Literaturblatt

zur „jüdischen Presse“ (Berlin 1869 ff.) Bd. II. III. IV. ff. Rab von J. H. Weiß (Wien 1870) und J. Mühlfelder (Leipzig 1871), Mar Samuel von D. Hoffmann (Leipzig 1874) und S. Fessler (Breslau 1879) behandelt. Eine lehrreiche Arbeit ist in dieser Beziehung die „Agada der babylonischen Amoräer“ von W. Bacher (Straßburg 1878). — Die Kirchenväter. Ueber die gesammte Epoche hat M. Friedländer in seinen „Patristischen Studien“ (Wien 1878) gehandelt. Ueber das Verhältniß des Hieronymus s. M. Rahmer: „Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus“ (Breslau 1861) und Frankel-Grätz Bd. XIV—XVI.; über Justin Martyr s. S. H. Goldfahn (Breslau 1873).

Cap. III. Der Midrasch. Alle Hilfsquellen für die talmudische Haggada gelten natürlich auch — und zwar in erster Reihe — für den Midrasch, dessen Studium über die von Zunz in seinen Gottesdienstlichen Vorträgen gezeichneten Grundlinien nur wenig noch hinausgekommen ist. In neuerer Zeit haben sich J. Theodor mit der „Composition der agabischen Homilien“ in Frankel-Grätzs M. f. G. u. W. d. J. Bd. XXVIII. S. 97 ff. und Ph. Bloch ebd. Bd. XXXIV. S. 166 ff. mit demselben Thema beschäftigt, während M. Lerner Anlage und Quellen des Bereschit Rabba (Frankfurt a. M. 1882) untersucht hat. Eine Uebersetzung — mit Noten — des gesammten Midrasch Rabba, sowie der Pesikta hat A. Wünsche in seiner Bibliotheca rabbinica (Leipzig 1881—1885) VIII. herausgegeben. Gute kritische Textausgaben der Midraschliteratur mit werthvollen Einleitungen existiren von S. Buber u. zw. zur Pesikta Rabbati (Lyz 1868) — auch M. Friedmann hat eine solche Ausgabe edirt (Wien 1880) — ferner zum Lekach tob (Wilna 1880) II. und zum Tanchuma (Wilna 1885) III. Eine sehr werthvolle Sammlung kleiner Midraschim hat A. Zellinek in seinem Bet-Hamidrasch (Leipzig 1853—57, Wien 1873, 77) VI., neuestens auch Chajim S. Horwitz (Frankfurt a. M. 1881) edirt. Von Zellinek existirt auch eine bibliographische Uebersicht der hebr. Midraschliteratur (Wien 1878). Den Fastenkalender — Megillat Ta'anit — hat J. Schmitz (Leipzig 1874) untersucht. Vergl. auch Grätz in den Noten zu Bd. III. S. 597 ff. seiner Geschichte der Juden. Ueber das Tana debe Elijahu hat neuerdings J. Oppenheim in der Zeitschrift Beth Talmud Bd. I. 265 ff. gehandelt. Die Uebertragung aus dem Echa Rabbati S. 343 ff. ist von Emanuel Deutsch. — Die Targumim sind in neuerer Zeit vielfach studirt worden. Eine ausgezeichnete kritische Ausgabe des Onkelos und der Masora zu Onkelos (Berlin 1877) hat A. Berliner (Berlin 1884) II. herausgegeben. Die Literatur über Onkelos findet man dort S. 175 ff. verzeichnet. Das Verhältniß von Onkelos zur Halacha hat S. Singer (Berlin 1881), das von Jonathan S. Gronemann (Leipzig 1879) erörtert. Das Targum Onkelos zur Chronik hat A. Rahmer (Thorn 1866) herausgegeben. Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos beleuchtet S. Maybaum (Breslau 1870). Das Targum zu den Propheten haben J. Frankel (Breslau 1872) und W. Bacher in der Zeitschrift d. d. M. G. XXVIII. S. 1 ff. und XXIX. S. 319 ff. untersucht; das zweite Targum zu Esther hat L. Munk, (Berlin 1876), das zur Chronik R. Kohler in Geigers Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. VIII. 72 ff. untersucht. Ueber das samaritanische Targum, sowie über den Pentateuch und die Literatur der Samaritaner überhaupt vergl. M. Heidenheim: Bibliotheca Samaritana (Leipzig 1884) I. sowie die Studien von S. Kohn (Leipzig 1865, 1877, Breslau 1868), A. Brüll (Frankfurt a. M. 1875, 1876) III. und M. Appel (Breslau 1874). Ueber die Peschito haben J. Perles

(Wreslau 1859) P. J. Frankl (Leipzig 1872) u. A. gehandelt. — Das Sefer Jezirah, deutsch von J. F. v. Meyer (Leipzig 1830), englisch von J. Kalisch (New-York 1877). Eine Analyse desselben bei A. Frank: System de la Kabbala (Paris 1843), deutsch von A. Gelinek (Leipzig 1844), und bei H. Grätz: Gnosticismus und Judenthum (Krotoschin 1844). — Die Masora hat neuerdings Ch. D. Ginsburg (London 1880) III. ebirt. Das Buch Ochlal we-Ochlal und die Masora Magna hat S. Frensdorf (Hannover 1864, 1875) herausgegeben. Die Masoretischen Studien von S. Baer (Rödelheim 1852), dessen mit H. Strack zusammenherausgegebene Edition der Dikduke Hate'amim des Ahron b. Nisner (Leipzig 1879) sind von Wichtigkeit. Ueber das babylonische Punktationssystem vergl. die Schrift von S. Pinsker (Wien 1868). — Zur Geschichte der Liturgie ist natürlich in Zunz' Gottesdienstlichen Vorträgen das reichste Material zu finden.

Vierte Periode.

Cap. I. Die neuhebräische Poesie. Ueber dieselbe vergl. das bahnbrechende Werk von J. Delišch: Zur Geschichte der jüdischen Poesie (Leipzig 1836), sowie die grundlegenden Werke von Zunz: Die synagogale Poesie des Mittelalters (Berlin 1855), die Literaturgeschichte der synagogalen Poesie (Berlin 1865), ferner Dufes: Zur Kenntniß der neuhebräischen religiösen Poesie (Frankfurt a. M. 1842), und das treffliche Onomasticon von L. Landshut: Amude Ha'aboda (Berlin 1862). Auch der Aufsatz von H. Grätz über dasselbe Thema bei Frankel-Grätz M. f. G. u. W. b. J. Bb. IX. S. 401 ff. ist interessant. Ueber Samuel b. Abdija vergl. H. Hirschfeld: Essai sur l'histoire des Juifs de Médine in der Revue des Etudes Juives Bd. VII. S. 176 ff. Ferner die Werke von Th. Rödelke (Hannover 1864) S. 52 ff. und Fr. Delišch (Leipzig 1874), über jüd. arabische Poesie aus vormohammedanischer Zeit. Die Uebersetzung des Gedichtes ist von J. Hammer. — Ueber die Samuel-Boraitha vergl. Zunz in Steinschneiders Hamaskir V. S. 15 ff.; über die Nistaroth di R. Simon b. Jochai vergl. Grätzs Geschichte Bb. V. Note 16. — Das Verhältniß des Judenthums zum Islam haben A. Geiger (Bonn 1833), G. Weil (Frankfurt a. M. 1844) und H. Hirschfeld (Berlin 1878) ausführlich besprochen. Ueber die Petrusfage vergl. D. Oppenheim bei Frankel-Grätz Bb. X. S. 2 ff. und die geistvollen Ausführungen von M. Gubemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur bei den Juden in Italien (Wien 1884). — Ueber Eleasar Hakalir siehe die classische Biographie Rapoport's in den Bikkure Ha'ittim (Wien 1829, 1830) die Ergänzungen in Kerem Chemed Bd. VI. S. 10 ff. von Luzzatto ebd. S. 4 ff. von Zunz ebd. S. 9 ff. sowie die Artikel von Zunz und Landshut in den einschlägigen Werken. Die Uebersetzungen sind von Sachs und Zunz.

Cap. II. Die Karäer. Seit dem die Geschichte des Karäismus neubeleuchtenden Werk von S. Pinsker: Likkute Kadmonioth (Wien 1865) hat man sich mit der Geschichte der Karäer viel beschäftigt. Doch hat die Forschung noch immer mit den Fälschungen zu thun, die A. Firkowitsch begangen, und die viele neuere Schriftsteller, vor Allem J. Fürst in seine Geschichte des Karäenthums (Leipzig 1862—1865) III., eingeführt haben. Zur Geschichte der Karäer haben Beiträge geliefert: Jost in seiner Geschichte des Judenthums Bd. II. S. 344 ff. Schwolson in den Achizehu Grabschriften aus der Krim (Petersburg 1865) und Corpus Inscriptionum hebraicarum (Petersburg 1882), so-

wie dagegen Harkavy: Altjüdische Denkmäler aus der Krim (Petersburg 1876), Harkavy und H. Straß: Catalog der hebr. Bibelhandschriften (Petersburg 1865), H. Straß: A. Jirkowitsch und seine Entdeckungen (Leipzig 1876). Ferner die Schriften von A. Gottlob (Wilna 1875), E. Deinard (Warschau 1878), A. Neubauer (Leipzig 1866), P. F. Frankel (Breslau 1876) und J. Gurland (Nyk 1865). — Ueber Perek Schirah vergl. Zipser: Der Naturphilosoph nach P. Sch. im Orient XI. S. 277 ff. — Die Relation von den Reisen Elbad's hat E. Carmoly französisch übersetzt (Paris 1838). Ueber ihn vergl. Rapoport in Bikkure Haïttim 1824 S. 63 ff. M. S. Landauer im Orient VI. S. 121 ff. Zellinek im Bet Hamidrasch II. III. (Leipzig 1833, 1855), P. F. Frankel bei Frankel-Grätz Bb. XXII. S. 481 ff. — Ueber Chimi vergl. Grätz Bb. V. Note 20 II. und J. Guttmann bei Frankel-Grätz Bb. XXVIII. — Ueber jüd.-arabische Religionsphilosophie im Allgemeinen vergl. die Darstellung von S. Munk in: Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris 1859), daraus die ältere, von B. Beer übersetzte und ergänzte Skizze: Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden (Leipzig 1852). Ferner A. Schmiedl: Studien über jüdische, insbesondere jüd.-arabische Religionsphilosophie (Wien 1869), M. Joel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie (Breslau 1876) II, M. Eisler: Vorlesungen über die jüd. Philosophen des Mittelalters (Wien 1870, 1876, 1883) III. Einzelne Materien behandeln das gelehrte Werk von D. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie (Gotha 1877), ferner L. Stein: Die Willensfreiheit und ihr Verhältniß zur göttl. Präscienz und Providenz bei den jüd. Philosophen (Berlin 1881), L. Knoller über dasselbe Thema (Breslau 1885), A. Schmiedl über die Begriffe von Substanz und Accidenz in der jüd. Rel.-Phil. bei Frankel-Grätz, Bb. XIII. u. v. A. Zur allgemeinen Einführung leistet Überweg-Heinze: Grundriß der Gesch. d. Philosophie (Berlin 1881) II. S. 195 ff. gute Dienste. — Die ältere Literatur über Saadja hat Steinschneider in seinem Catalog der Bodleyana s. v. zusammengestellt; auf dieses Werk sei auch für die Folgenden ein für alle Mal verwiesen. Außer den dort erwähnten Quellen von Rapoport, Munk, Gwald, Dufes, Geiger, Fürst, Zellinek u. A. sind noch zu nennen J. Guttmann: Die Religionsphilosophie des Saadja (Göttingen 1882), A. Schmiedl: Saadja und die negativen Verdienste f. Religionsphilosophie (Wien 1870) sowie die kritische Ausgabe des Emunoth von S. Landauer (Leiden 1881) und die Uebersetzung der Einleitung und Kosmologie von Ph. Bloch (München 1870) in Bezug auf die Philosophie Saadja's. Eine kritische Ausgabe seiner Pentateuch-übersetzung ist in Aussicht gestellt. Die Einleitung zu seinem Psalmcommentar hat J. Cohn im Magazin f. d. W. d. J. Bd. VIII. S. 1 ff., die arabische Uebersetzung der Psalmen H. Margulies (Breslau 1884) I. herauszugeben angefangen. Den Commentar zu Esra und Nehemja und zu Hiob hat J. Cohn (Altona 1881) edirt. Ueber das Agron — angeblich sein erstes Werk — s. Harkavy in Stade's Zeitschrift für die Wissenschaft des Alten Testaments II. S. 73. — Die Fragmente von Mokamez hat J. Fürst im Orient VIII. S. 617 ff. veröffentlicht. S. auch Pinsker: Likkute Kadmonioth, Beilage II. S. 17 ff. — Ueber Jisak Israeli s. die Ausgabe seines Sefer Hajesodoth von S. Fried mit biographischer Einleitung (Breslau 1884) I. — Ueber Asaph vergl. A. Neubauer in Benfens: Orient und Occident II. S. 657 ff. und Steinschneider im Hamaskir XIX S. 35 ff., sowie J. Löw: Aramäische Pflanzennamen (Leipzig

1879). — Donnolo ist durch A. Zellinek (Leipzig 1854) ferner durch die Ausgabe seines Chakmoni, die D. Castelli (Florenz 1880) besorgt, nach der philosophischen, durch Steinschneider: Donnolo's pharmakologische Fragmente (Berlin 1868) nach der medizinischen Seite bekannt geworden. — Ueber den Josophon vergl. Zunz: G. W. S. 146. Delitzsch: Gesch. d. jüd. Poesie, S. 37 ff. — Juda b. Koreisch's Sendschreiben haben Bargas und Goldberg mit Biographie (Paris 1867) ebirt. Eine deutsche Uebersetzung von Wehstein im Orient III. S. 2 ff. S. auch den schon citirten Aufsatz von P. F. Frankl bei Frankel-Grätz Bd. XXII. S. 481 ff. — Ueber Ahron b. Ascher vergl. das obengenannte Buch von Strad und Baer (Leipzig 1879). — Josef el Bahir hat P. F. Frankl in seinem Essay: Ein mutazillischer Kalam (Breslau 1872) behandelt. — Das Sendschreiben von Scherira hat Wallerstejn (Krotoschin 1860) mit lat. Uebersetzung ebirt. — Ueber Haja vergl. die Biographie von Rapoport in B. H. 1830 S. 79 ff., 1831 S. 90 ff. Ferner S. Raschér: Der Gaon Haja (Berlin 1867), über seine philosophische Richtung, Geiger in J. J. f. W. u. L. I. 206 ff. und Grätz in seiner Geschichte VI. Note 2. — Samuel b. Chojni hat A. Harkavy in seinen: Studien und Mittheilungen aus der k. Bibliothek zu Petersburg (Petersburg 1880) Bd. III. zum Gegenstand biographischer Darstellung gemacht. — Chananel ist von A. Berliner in: Migdal Chananel (Berlin 1876) biographisch dargestellt worden. Vergl. auch die Biographie Rapoport's i. B. H. 1831—32. Ueber Jakob b. Nissim s. M. J. Landauer im Orient VII. S. 2 ff. Nissim b. Jakob's Biographie von Rapoport in B. H. 1831. Vergl. auch D. H. Schorr in Geigers Wiss. Zeitschr. f. jüd. Theol. V. S. 431 ff. über dessen Makteach, den J. Goldenthal (Wien 1847) herausgegeben. — Ueber Ghefez b. Jazlach s. M. Bloch in dem Essay: Les 613 lois in: Revue d. E. J. V. S. 35 ff. — Die samaritanischen Annalen Abul-Whatach's hat G. Vilmar (Gotha 1865) herausgegeben, die Bibelübersetzung Abu Saïd's theilweise A. Kuenen (Leyden 1851), die Chronik Josua's G. Junynbol (Leyden 1848). — Ueber die Responnenliteratur im Allgemeinen s. J. Frankel: Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responnen (Breslau 1865). Die Responnen der Geonim hat D. Cassel mit Einleitung von Rapoport (Berlin 1848) herausgegeben.

Cap. III. Ueber Chasdai b. Schaprut s. Philorène Luzzatto: Notice sur Abou-Jousouf Hasdai (Paris 1852). Der Brief an den Chazarenkönig ist von Carmoly (Brüssel 1845), S. Cassel (Berlin 1848), J. Zedner (Berlin 1840), A. Harkavy (Petersburg 1876) übersetzt und untersucht worden. — Die allgemeine Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft haben die Arbeiten von Ewald und Dufes: Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des A. T. (Stuttgart 1844) III., von A. Geiger in seiner J. J. f. W. u. L. Bd. IV. S. 200 ff. V. S. 187 ff. Bd. IX. 56 ff. sowie in der J. d. b. M. G. XII. S. 142 ff., ferner von C. Siegfried: Zur Geschichte der neuhebr. Lexikographie in Stades J. f. d. W. d. A. T. II. S. 177 ff. von A. Neubauer: Notice sur la lexicographie hébraïque (Paris 1863) und von F. Mühlau: Gesch. d. hebr. Synonymik in der J. d. b. m. G. Bd. XVII. S. 316, Bd. XVIII. S. 600 ff. gefördert. — Ueber Menachem b. Saruf s. die Monographie von C. Groß (Breslau 1872) und die Ausgabe s. Wörterbuches v. H. Filipowski (London 1854); über Dunasch s. die Ausgabe seiner Kritik Saadja's von R. Schröter (Breslau 1866) und über die Streitigkeiten zwischen den Schülern Beiber, das Liber

Responsonium ed. S. G. Stern (Wien 1870). Juda Chajjug's Schriften haben L. Dufes (Stuttgart 1844) Bd. III. und J. Nutt mit engl. Uebersetzung (London 1870) edirt. Ueber ihn s. Vacher: Die grammatische Terminologie des J. b. D. G. (Wien 1882) und M. Jaströms Abhandlung in Stades Zeitschrift f. d. W. b. N. L. Bd. V. S. 193 ff. — Ueber Jona b. Gannach siehe die werthvollen Arbeiten W. Vachers, zunächst die Biographie (Pest 1885), sodann die Studie: Die hebr. arab. Sprachvergleichung des Abulwalid (Wien 1884), ferner die ältere Arbeit von S. Munk: Notice sur Aboul-walid (Paris 1851), und die Ausgaben seines Wörterbuches von A. Neubauer (Orford 1875), sowie der kleineren Schriften von J. und H. Derenbourg (Paris 1880). — Ueber Samuel Hanagid vergl. Harkavy: Studien und Mittheilungen (Petersburg 1879) I. — Zur Geschichte der neuhebr. Poesie in Spanien sind außer den schon genannten Werken insbesondere M. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien (Berlin 1845), A. Geiger: Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule (Leipzig 1856), S. J. Kämpf: Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter (Prag 1858) II., L. Dufes: Nachal Kedamim (Hannover 1853) II., A. Sulzbach: Dichterklänge aus Spaniens bessern Tagen (Frankfurt a. M. 1873) zu nennen. Die Uebersetzung S. 461 ist von L. Löw, die 463 von Sachs. — Ueber Chesez Nutti s. Steinschneider in Hamaskir X. 26 ff. — Die Literatur über Gabirol s. bei den Bibliographen. Besonders hervorzuheben sind nur von Neuern A. Geiger: Salomo Gabirol (Leipzig 1867), L. Dufes: Schire Schelomoh (Hannover 1858) II. und M. Sachs l. c. für die Poesie, sowie Munk in: Mélanges (Paris 1859), L. Dufes in: Salomo b. Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben (Hannover 1860), M. Joel in: Beiträge zur Gesch. d. Phil. B. I. S. 3 ff. H. Abler (London 1865), Stöbel: S. b. G. als Philosophie und Förderer der Kabbalah (Leipzig 1881), Haneberg: Ueber das Verhältniß Ibn Gabirols zur Encyclopädie der lauterer Brüder in den Sitzungsberichten der k. bayr. Akademie d. W. ph.-hist. Cl. 1866. II. und Seyerlen in den Theologischen Jahrbüchern Bd. XV. XVI. Die Uebersetzungen der Gedichte Gabirols S. 466, 467, 468, 469, 470—472 sind von Geiger, die S. 474 und 476 von Sachs. — Ueber Bachja s. die Arbeit von D. Kaufmann: Die Theologie des B. b. P. (Wien 1874). Das „Buch von den Herzenspflichten“ haben R. J. Fürstenthal (Breslau 1836), M. J. Stern (Wien 1853), C. Baumgarten (Wien 1854) überfetzt. Vergl. auch die Ausgabe mit Einleitung von Jellinek (Leipzig 1846). — Ueber Isak b. Gajjath vergl. die Abhandlung von J. Derenbourg in Geigers W. Z. f. j. Th. V. S. 396 und die Ausgaben von Bamberger (Fürth 1861—62) II. und Zomber (Berlin 1864). Seinen Commentar zu Kohelet hat neuerdings J. Löwy (Leyden 1884) edirt. Uebersetzung S. 488 von Sachs. — Ueber Juba Ibn Balaam s. Dufes: Beiträge (Stuttgart 1844). Kleinere Schriften haben G. Pollak (Amsterdam 1859), J. Nutt (London 1870), und W. Wicks (Orford 1881) edirt. — Ueber Josef ibn Zaddik vergl. die Ausgabe des Mikrokosmos von A. Jellinek (Leipzig 1854) und die eingehende Darstellung seines Systems in D. Kaufmanns Geschichte der Attributenlehre S. 255. — Die Uebersetzung S. 496 nach Kämpf. S. auch dessen: Nichtandalusische Poesie über Salomo b. Zifbel, von dem D. H. Schorr in Hechaluz III. S. 154 ff. Makamen veröffentlicht hat. — Abr. b. Chijja hat Steinschneider in einer eingehenden Studie (Leipzig 1865) und vorher schon (Berlin 1864) behandelt. Seine ethische Schrift hat C. Freymann (Leipzig 1860) mit Einleitung

von Rapoport, sein Sefer Haibbur S. Filipowski (London 1851) edirt. Ueber Jehuda b. Barilai s. G. Polak in: Halichot Kedem (Amsterdam 1847) S. 69 ff. — Ueber das Buch: De causis s. die Arbeit von Barbenfever (Freiburg in B. 1881), und Steinschneider: Alfarabi (Petersburg 1869) S. 113 ff. — Zu Moise b. Esra vergl. die Monographie von Dufes (Altona 1839), ferner Luzzatto in Kerem Chemed IV. S. 65 ff. und Dufes in: Zion II. S. 117 ff. Uebersetzungen S. 504—506 von Geiger, 509 von Sachs. — Die ältere Literatur über Jehuda Halevi bei den Bibliographen. Neuere Schriften zur Poesie von A. Geiger: Divan des Castiliens J. S. (Breslau 1851), Benedetti: Canzionero sacro di Giudo Levita (Pisa 1871), D. Kaufmann: Jehuda Halevi (Breslau 1877), die Ausgabe von S. D. Luzzatto (Prag 1840, Lf. 1864), zur Philosophie die Ausgaben von D. Cassel (Leipzig 1869) nach dem hebr., und von S. Hirschfeld (Breslau 1885, Leipzig 1886) II. nach dem arabischen Text, beide mit deutscher Uebersetzung. Die Uebersetzungen S. 513—516 von Geiger, 519 von M. Rappaport, 522 von Sachs, 523 von S. Kristeller — dessen formvollendete Nachdichtungen neuhebräischer Poesie hoffentlich bald gesammelt erscheinen werden. — Ueber Abr. ibn Esta s. M. Friedländer: Miscellany of Hebrew Literature (London 1873—77) Bd. III. IV. Ferner die Ausgaben grammatischer Werke von G. S. Lippmann (Jürth 1827, 1839, Frankfurt a. M. 1843), die Abhandlungen von W. Bacher: A. b. i. E. als Grammatiker (Straßburg 1881) und A. i. E. Einleitung z. s. Pentateuchcommentar in den Abhandlungen der k. Akad. d. W. in Wien, phil.-hist. Cl. Jahrgang 1876. Ueber seine Poesie Rosin: Reime und Gedichte des A. i. E. (Breslau 1885) I. und über s. Divan J. Egers bei Franke-Gräs XXXII. S. 422 ff.; über seine mathematischen Schriften Steinschneider: A. i. E. Zur Gesch. d. math. Wissenschftn. (Leipzig 1880). Uebersetzung S. 533 von Letteris, 534 von Geiger. — Die Religionsphilosophie des Abr. ibn David haben J. Eugenheimer (Augsburg 1850) und ausführlich J. Guttmann (Göttingen 1879) behandelt, eine deutsche Uebersetzung v. Werkes gab S. Weil (Frankfurt a. M. 1852). — Das Itinerarium des Benjamin v. Tudela hat A. Asher übersetzt und mit vielen Beiträgen von Junz, Lebrecht u. A. herausgegeben, (London 1840—41) II., eine deutsche Uebersetzung von A. Martinet (Bamberg 1858). S. auch Carmoly: Études sur B. d. T. in s. Revue Or. III. 53 ff. — Die reiche Literatur über Maimuni s. bei Steinschneider und den andern Bibliographen. Besonders zu erwähnen ist in erster Reihe die Ausgabe des Moreh von S. Munk (1856—66) III. Dann folgen die deutschen Uebersetzungen von R. J. Fürstenthal, S. Scheyer und M. J. Stern (Krotoschin 1839, Frankfurt a. M. 1838, Wien 1864), die englische von M. Friedländer (London 1881) I., die kritischen Studien von A. Geiger (Breslau 1850), A. Benisch (London 1846) und J. S. Weiß (Wien 1880) über sein schriftstellerisches Wirken, von S. Scheyer über sein psychologisches System (Frankfurt a. M. 1844) von A. Jaraczewski (Halle 1865) und D. Rosin über s. Ethik (Breslau 1876), von M. Joel über s. Religionsphilosophie (Breslau 1859). Die Ethik Maimuni's haben überdies S. Falkenheim (Königsberg 1882), M. Wolff (Leipzig 1863), das Sefer Hamizwoth M. Periz (Breslau 1882) II. übersetzt. Noch sind die Ausgaben einzelner Tractate s. arabischen Mischnacommentars von J. Derenbourg (Berlin 1885) und J. Barth (Berlin 1881) zu erwähnen, dann die Studien von M. Joel über s. Verhältniß zu Albertus Magnus (Breslau 1863) und von S. Rubin über

f. Einfluß auf Spinoza (Wien 1868), die Abhandlung von J. Perles über die in München aufgefundenene erste lat. Uebersetzung des Moreh (Breslau 1875), und von N. Brüll über die Polemik für und gegen M. in dessen Jahrbüchern f. j. G. u. L. IV. S. 1 ff. Ueber astronomische und math. Studien jener Zeit f. Günther: Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter (Halle 1877) S. 291 ff. und: Vermischte Untersuchungen zur Gesch. d. math. Wissenschaften (Leipzig 1876) S. 73 ff., woher auch das Citat S. 560 entnommen ist.

Cap. IV. Ueber Simon Hadarschan f. Horowicz: Frankfurter Rabbinen (Frankfurt a. M. 1882) I. S. 3 ff. — Die nordfranzösische Eregetenschule hat N. Geiger in zwei Schriften (Breslau 1847, Leipzig 1855) behandelt. Ueber Raschi f. zunächst die grundlegende Biographie von Zunz (Berlin 1823) sodann die gediegene Ausgabe f. Pentateuchcommentars von A. Berliner (Berlin 1866), deutsche Uebersetzungen von L. Haymann (Bonn 1838), L. Dufes (Prag 1833—38), J. Dessauer (Pesth 1863), die biographische Studie von J. H. Weiß (Wien 1882) und N. Kronberg: Raschi als Ereget, (Halle 1882). Raschis Einfluß auf Nikolaus de Lyra hat C. Siegfried bei Mery: Archiv. f. wiss. Erforschung d. N. L. I. S. 428 ff. nachgewiesen. — Ueber Josef Kara f. die Ausgaben von Jellinek (Leipzig 1855) und Schloßberg (Paris 1883), ferner die Mittheilungen im Haschachar II. S. 289. III. 688 ff. und Geigers roscinitirte Schriften; den Bibelcommentar von Samuel b. Meir hat nun D. Kofin (Breslau 1881) herausgegeben, der schon vorher Samuel b. Meir als Schriftklärer (Breslau 1879) behandelt hat. Ueber Jakob b. Meir haben J. H. Weiß (Wien 1882) und M. Dessauer in Rahmers Literaturblatt zur Jsr. Wochenschrift 1873 S. 19 ff. geschrieben. Die Uebersetzung S. 578 ist von Geiger — Josef Bechor Schor ist durch A. Jellineks Ausgabe f. Pentateuchcommentars (Leipzig 1856) I. bekannt. — Nathan b. Jehiel's Aruch ist von M. J. Landau (Prag 1819—29) III. und in einer vortrefflichen neuen Ausgabe von A. Kohut (Wien 1878 ff.) IV. erschienen. Seine Biographie von Rapoport in B. H. XII. S. 81 ff. — Ueber Parchon vergl. die Monographie von M. Weiner (Wien 1870) und die Ausgabe von S. G. Stern (Prestburg 1844). — Die Tossafisten haben Zunz: Zur Geschichte u. Literatur (Berlin 1845) S. 29 ff. und Renan-Neubauer: Les Rabbins Français (Paris 1877) S. 433 ff. behandelt. — Ueber Nathan und Josef Official vergl. die Studie von Zadok Kahn: Étude sur le livre de Josef le Zelateur (Paris 1881). Ueber das Nachsor Bitry f. Zunz: Die Ritus (Berlin 1859) S. 20 ff. — Für die ganze Zeit ist sehr lehrreich die Abhdlg. von H. Groß: Zur Geschichte der Juden in Arles bei Frankel-Grätz XXVII. S. 61 ff., XXVIII. S. 17 ff., XXIX. S. 58 ff. — Das Eschkol von Abr. b. Jjak hat B. H. Auerbach (Halberstadt 1867) herausgegeben. Ueber Abraham b. Jjak f. Groß bei Frankel-Grätz XVII. — Die Biographie Serachja's schrieb J. Reismann (Prag 1853), über Abraham b. David hat H. Groß eine werthvolle Studie bei Frankel-Grätz Bb. XXII. S. 337 ff. veröffentlicht. Abraham b. Nathan hat D. Cassel in der Jubelschrift zum 90. Geburtstag von L. Zunz S. 122 ff. besprochen. — Zu Josef Kimchi vergl. Geiger: Nachgelassene Schriften V. S. 1 ff. und Dufes im Ozar Nechmad II. S. 75 ff. sowie die Ausgabe f. Commentars zu Hiob von J. Schwarz (Berlin 1868) II. und die Studie von W. Vacher: J. K. et Aboulwalid (Paris 1883). Ueber David Kimchi f. die Mono-

graphie von J. Tauber (Breslau 1867) und die Ausgaben seines Psalmencommentars von Schiller-Gzinessy (Cambridge 1885) sowie des zweiten Theils seines Mikhlol von Biesenthal und Lebrecht (Berlin 1847). — Das Testament von Juda ibn Tibbon hat Steinschneider (Berlin 1852) herausgegeben. Ueber Samuel ibn Tibbon s. Renan-Neubauer l. c. S. 573 ff. und über Moise ibn Tibbon ebd. S. 593 ff. — Ueber Jehuda Habassi vergl. Pinsker l. c. S. 363 und P. J. Frankl im Haschachar Bd. VIII., über Jeschua Abulfarag s. gleichfalls Pinsker S. 210 ff. und Munk: Notice sur Aboul-walid S. 4 ff. Ueber das Lexikon von David el-Fassi s. Pinsker, S. 205 ff. und Fürst: „Zur Geschichte der hebr. Lexikographie vor seinem Hebr. und Chald. Wörterbuch (Leipzig 1872) S. XX.

Fünfte Periode.

Cap. I. Der Kampf um die Philosophie Maimuni's ist von Geiger in der W. Z. f. j. L. Bd. V. 87 ff., von J. Perles in seiner Biographie von Salomo b. Abereth (Breslau 1863), von N. Brüll in dem obencitirten Essay und von Renan-Neubauer l. c. S. 647 ff. geschildert werden. Die Correspondenz über den Streit hat J. Brül (Paris 1871) zusammengestellt. — Josef b. Jehuda ibn Akin, S. darüber Munk: Notice sur Joseph b. Jehouda (Paris 1842), Steinschneider in der Encyclopädie von Ersch und Gruber s. v. und Hamaskir XIII. 38 ff., Neubauer bei Frankel-Grätz Bd. XXIX. S. 348, sowie die Uebersetzung der drei im Text erwähnten Abhandlungen von M. Löwy (Berlin 1879). Ich habe mich der Ansicht Steinschneiders zugewendet, da mir dessen Argumente überzeugend schienen. — Ueber Meir Abulafia vergl. Geigers J. Z. f. W. u. L. Bd. IX. 282 ff. Ueber Afathar s. Ozar Nechmad II. S. 172 ff. Ueber Jona Gerundi's ethische Schriften vergl. Brüll in Jahrb. f. j. G. u. L. Bd. V. S. 128 ff. Die Uebersetzungen S. 621—22 sind von Geiger. — Simson b. Abraham hat H. Groß in einer Studie Revue d. É. J. VI. 167, VII. 40 ff. behandelt. — Ueber Nachmani vergl. Perles: Ueber den Geist des Commentars des R. M. b. N. zum Pentateuch bei Frankel-Grätz VII. S. 81 ff. IX. 175 ff.; seine Disputation von Steinschneider (Berlin 1860), seine Predigt von Zellinek (Wien 1872), die Uebersetzung S. 632 von Sachs. Die Disputation zu Paris haben A. Risch (Leipzig 1874), A. Levin (Breslau 1869) und J. Löb in der Revue d. É. J. I. 247, II. 248, III. 39 ff. ausführlich geschildert. — Ueber Perez von Corbeil s. Renan-Neubauer l. c. S. 449 ff. — Zu Albertus Magnus vergl. die obencitirte Schrift von M. Joel über dessen Verhältniß zu Maimuni, sowie Bach: des A. M. Verhältniß zu der Erkenntnißlehre der Griechen, Römer und Juden (Wien 1841) und M. Joel: Etwas über den Einfluß der jüd. Phil. auf die christl. Scholastik in den Beiträgen z. G. d. Ph. Bd. I. S. 69 ff. — Zu Salomo b. Abereth vergl. die obencitirte Schrift von Perles. — Das Sefer Hachinuch hat D. Rosin in seiner Schrift: Ein Compendium der jüd. Gesetzeskunde (Breslau (1871) eingehend behandelt. — Zu Jakob b. Abemare s. Perles l. c. S. 13 ff. Renan-Neubauer l. c. S. 580 ff.; sein Malmad (Lyz 1868). Ueber Levi b. Abraham gleichfalls Renan-Neubauer 628. Zu Schemtob Palquera vgl. Delitzsch im Orient I. S. 129 ff. sein Zeri Hajagon deutsch von Ottensoffer (Fürth 1852), s. Dialog ed. A. Zellinek (Wien 1875); eine Biographie von S. J. Finn in Pirche Zafon (Wilna 1844). Ueber Abalag s. Schorr im Hechaluz IV. 83 ff., VI. 85 ff. Zu Jakob b.

Machir vergl. Renan-Neubauer l. c. S. 599 ff. und Steinschneiders Ausgabe f. Almanach (Rom 1871). — Meiri betreffend vergl. die neueren Ausgaben f. Commentare (Berlin 1859, Wien 1854) und Renan-Neubauer l. c. S. 528 ff. Abba Mari hat Renan-Neubauer l. c. S. 647 und Simon b. Josef D. Kaufmann in der Jubelschrift z. 90. Geburtstag von L. Zunz S. 143 ff. besprochen. Ueber Sulami und f. Correspondenz mit Abereth f. Geiger: Nachgelassene Schriften II. 362 ff. — Meher b. Tschiel vergl. Zunz: Zur Geschichte 147 ff., 420 ff. Ueber die verschiedenen Codices hat P. Buchholz in einem historischen Ueberblick bei Frankel-Grätz XIII. gehandelt. — Hillel b. Samuel und seine philosophischen Schriften hat Steinschneider in der Einleitung zur Ausgabe f. Tagmule Hanefesch (Lpz 1874) besprochen; auch Kirchheim im Ozar Nechmad II. 117 ff. Serachja b. Isak's Commentare zu Hiob v. Schwarz (Berlin 1868) S. 169 ff.; zu den Sprüchen im Haschachar II. 65 ff. — Jesaja Trani und f. Commentare hat A. Berliner in Pletath Soferim (Breslau 1872) behandelt, über Zibfija b. Abraham und das Tanja f. Schorr im Hechaluz I. 120 ff. und in Zion I. 93 ff. Ueber die ganze Zeit haben auch Gildemann in f. Geschichte der Cultur u. f. w. (Wien 1884), Zunz: Ges. Schriften III. 179 ff., Steinschneider: Letteratura italiana dei Giudei (Rom 1884) und Luzzatto: Il Giudaismo illustrato (Padua 1848) I. gehandelt.

Cap. II. Die Kabbalah. Das Werk von Frank-Zellinek ist bereits citirt worden. Außerdem die grundlegenden Studien von M. H. Landauer im Orient VI. 212 ff. und von A. Zellinek: Beiträge z. Gesch. d. K. (Leipzig 1857), Auswahl kabbalistischer Mystik (Leipzig 1855), dann die Schriften von Isak Mises (Krakau 1862), A. Gottlob (Zitomir 1869), E. Ginsburg (London 1865), E. Levy (Paris 1865). Zu Jehuda Chassid vergl. Gildemann: Geschichte des Erziehungswezens und der Cultur der abendländischen Juden (Wien 1880) I. Sein Testament bei M. Brück: Rabbinische Ceremonialgebräuche (Breslau 1837). Auszüge aus dem Buch der Frommen bei Zunz: Ges. Schriften I. 165 ff. — Eleasar b. Jehuda aus Worms betreffend f. Zellinek: Auswahl S. 28 ff. und in Kochbe Jizchak XXVII. 7 ff., Renan-Neubauer l. c. 469 ff. — Ueber Mose Chisdai f. Kirchheim im Ozar Nechmad III. 54 ff. — Die Reisebeschreibung Petachja's haben Carmoly französisch (Paris 1831) und Ottensoffer deutsch (Fürth 1844) übertragen. S. auch Zunz: Ges. Schriften I. 165 ff. — Isak Dr Sarua ist von H. Groß bei Frankel-Grätz XV. S. 248 ff. geschildert worden. S. auch die Ausgabe f. Werkes (Zitomir 1867). — Ueber Meir b. Baruch f. Renan-Neubauer l. c. S. 452 ff.; die Uebersetzung ist von Geiger. — Ueber Josef Gikatilla f. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. — Ueber Isak b. Latif f. S. Sachs im Kerem Chemed VIII. 88 ff. und IX. 154 ff., und die Ausgabe von Stern (Wien 1862). — Zu Abraham Abulafia sind die Schriften über Kabbalah von A. Zellinek: Auswahl S. 16 ff., Philosophie und Kabbalah I., Bet-Hamidrasch III. S. 11 ff. zu vergleichen. Derselbe hat auch über Mose de Leon und sein Verhältniß zum Sohar (Leipzig 1851) eingehend geschrieben. Vergl. außerdem H. Joel: Die Religionsphilosophie des Sohar (Leipzig 1849), Tholuf: Wichtige Stellen aus dem Sohar (Berlin 1824) und Rapoport: Nachlat Jehuda (Lemberg 1863), Luzzatto: Wikuach (Görsz 1852).

Cap. III. Die Epigonen. Charifi hat S. J. Kämpf besprochen und theilweise übersezt (Berlin 1845, Prag 1858). Eine Monographie ist von Dufes (Altona 1879) über ihn; Neuausgaben seiner Makamen von P. de Lagarde

(Göttingen 1883), seiner Machberot Itiel von Th. Chenery (London 1872), seiner Uebersetzung des Moreh von Schloßberg (London 1851, 1877, Wien 1879) III., seiner arab. Makamen-Einleitung von Steinschneider in: *Bulletino ital. di stud. orient.* N. S. 20, 21 ff. Seine Reisen hat M. Schwab (Genf 1881) beschrieben. Die Uebersetzungen s. von Sulzbach, Geiger, Sachs, S. 698 von S. Kristeller. — Ueber Josef ibn Sabarah s. Sulzbach: Dichterklänge, dann Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. und S. Sachs in: *Jen Lebanon* (Paris 1866). Uebersetzung von Sulzbach. Juda b. Sabbatai s. Kobak: *Jeschurun* (Bamberg 1872 ff.) V. S. 33 ff. Die Uebersetzung ist von L. Stein. S. auch Geiger: *Nachgel. Schr.* III. 238 ff. — Zu Abr. b. Chasdai. Der Vergleich mit Barlaam und Josaphat von M. Steinschneider in: *Manna* (Berlin 1847), woher auch die Uebersetzungen, ferner im *Jahrbuch für Israeliten* (Wien 1845) IV. 219 ff., V. 334 ff.; eine vollständige Uebersetzung von W. A. Meißel (Stettin 1847); eine Ausgabe s. Ethik von J. Goldenthal (Leipzig 1839) und eine Uebersetzung derselben von J. Mosen (Lemberg 1873); über s. Briefwechsel im Kampf s. Maimuni s. Kobak: *Jeschurun* III. S. 17 ff. — Süßkind von Trimberg j. v. d. Hagen: *Minnesänger* (Leipzig 1838) II. 258 ff., IV. 536 ff., A. Levin im *Literaturblatt zur Jfr. Wochenschrift* XIII. S. 9 ff., 21 ff., W. Goldbaum: *Entlegene Culturen* (Berlin 1877) S. 275 ff. und die vortreffliche Uebersetzung von Eivius Fürst in den *Illust. Monatsheften* f. die ges. Interessen des Judenthums (Wien 1877) I. 14 ff. — Ueber Isak von Corbeil s. Carmoly: *La France Israélite* (Frankf. a. M. 1858) S. 39 ff. — Ueber Berachja s. Steinschneider in *Hamaskir* XIII. 80 ff., Carmoly: *La France Israélite* S. 21 ff., J. Landsberger in: *Achawa* (Frankf. a. M. 1866) II. S. 116 ff., Bloch bei *Frankel-Grätz* XIX. 402 ff. Renan-Neubauer l. c. S. 490 ff., Steinschneider: *Verzeichniß der hebr. Handschriften der k. Bibliothek in Berlin* S. 22 ff. und in den *Jahrbüchern für romanische und engl. Literatur* N. F. I. 355 ff., im *Jfr. Letterbode* (Amsterdam 1882) VII. S. 25 ff. Die Abhandlung in *Lemkes Jahrbüchern* ist auch für die andere Literatur sehr wichtig. Vergl. über Ysopet außerdem Renan-Neubauer S. 499, über Kalilah we-Dimnah die Einleitung von Th. Benscy zu seiner Ausgabe d. *Pauschatantra* (Leipzig 1859) II. sowie die verschiedenen Abhandlungen von Steinschneider u. A. in der *Zeitschr. d. d. M. G.* V. XVIII. XXIV. XXV. XXVII. ff., ferner Neubauer in: *Orient und Occident* I S. 481 ff. und endlich die schöne Ausgabe von J. Derembourg (Paris 1883). Ueber Isak b. Cleasjar speciell Steinschneider l. c. XXVII. S. 553 ff. und Geiger: *Jüd. Zeitschr.* f. W. u. L. XI. S. 986. Isak Sahola s. Steinschneider *Manna* S. 58 ff. und *Serapeum* 1851, 1854 S. 90 ff. — Ueber Kasimune s. Bacher bei *Frankel-Grätz* XII. S. 186 ff. — Josef Ezobi vergl. Renan-Neubauer l. c. S. 702 ff. und Carmoly l. c. S. 79 ff. Das *Sefer Hajaschar* s. Zunz: *Gottesb. Vortr.* S. 154 ff. Ueber Isak b. Crispin s. Dufes: *Zur rabb. Spruchkunde* (Wien 1858) S. 68 ff. ferner: *Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert* (Mafel 1868) S. 125 ff. und *Lebanon* II, III. ff. — Ueber das Ymage vergl. Neubauer: *Romania* V. 76 und Renan-Neubauer l. c. S. 501 ff. Ueber Mische Sandabar s. Steinschneider im *Hamaskir* XIV. 12 ff. Engelmann: *Das Buch von den sieben weisen Meistern* (Halle 1842) und Comparetti: *Ricerche interno al libro di Sindibad* (Mailand 1869). — Abraham Bedarschi ist bei Renan-Neubauer l. c. S. 707 ausführlich behandelt; seine Synonymik hat G. Pollak (Amsterdam 1869) herausgegeben. — Jedaja

Benini's Lehrgebieth ist wiederholt übersetzt, zuletzt von M. G. Stern mit guter Biographie von J. Weisse (Wien 1847). Die Uebersetzung ist von B. Kewall. S. auch M. Neubauer in der Jubelschrift u. s. w. S. 138. — Ueber das Schach bei den Juden s. die vorzügliche Monographie von M. Steinschneider (Berlin 1873). Die Elegie von Troyes s. bei Renan-Neubauer l. c. S. 475 und A. Darmesfeter in der Revue d. É. J. II. 198 ff. — Ueber Kalonymos vergl. Junz: Ges. Schr. III. 150 ff., Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v., Kayserling in der Einleitung zur Uebersetzung des „Prüfstein“ von W. A. Meisel (Pest 1878), Landsbergers Ausgabe des Iggereth Baale Chajjim (Darmstadt 1882), Berles Ausgabe s. Sendschr. an Caspi (München 1879), Groß: Gesch. der Juden in Arles S. 470 ff. und Steinschneider: Das Königsbuch des R. bei Geiger: Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. VII. 115 ff. Die Uebersetzung ist von Meisel. — Ueber Immanuel hat Steinschneider eine Biographie im Orient III. 1 ff. geliefert; seine Beziehungen zu Dante hat Th. Paur im Jahrbuch d. d. Dante-Gesellschaft III. 423 ff. behandelt. Vgl. auch Ozar Nechmad III. 175 ff. und Geiger: Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. V. 286 ff. IX. 198. Seine Commentare zur Bibel hat P. Ferreau in Parma theilweise herausgegeben. S. auch L. Fürst: Manoello in den III. Monatsheften I. 105 ff. woher die Uebersetzungen entlehnt sind. — Ueber Juda Romano s. Steinschneider im Buonarrotti (Rom 1871) V. 1 ff. Die Uebersetzung S. 738 ist von Sachs. — Ueber Santob de Carrion hat M. Kayserling: Sephardim (Leipzig 1869) Weiteres beigebracht; von ihm sind auch die Uebersetzungen S. 741, während die S. 742 von Geiger herrühren. Ueber das persisch-jüdische Epos vergl. Neubauer in Univers Israélite (Paris 1878) Bd. XXXVII. 3 ff. — Die Poeten und Polemiker in Nordspanien hat Steinschneider im Hamaskir XIV—XVII. zusammenfassend behandelt. S. auch dessen Verzeichniß der hebr. Handschr. d. königl. Bibliothek zu Berlin, für da Fiera besonders. — Das Werk von Mose Kieti hat Goldenthal (Wien 1851) edirt. S. auch Hamaskir I. 81 ff. — Levi b. Gerson als Religionsphilosoph hat M. Joel in einer Monographie (Breslau 1862) dargestellt; vergl. auch Mégré: L. b. G. (Bagnols 1880) und J. Weil (Paris 1868). — Zu Josef ibn Caspi s. Steinschneider b. Ersch u. Gruber s. v. — Ueber die Bearbeitungen griechischer und arabischer Philosophen und Aerzte durch Juden s. Jourdain: Recherches critiques (Paris 1831), deutsch von A. Stahr (Halle 1843), Renan: Avéroës (Paris 1852), Steinschneider: Alfarabi, (Petersburg 1869), Gosche: Ghazzali (Berlin 1858), Flügel: Alkindi (Leipzig 1857), Kaufmann: Die Spuren des Al-Bataljusi in der jüd. Rel.-Phil. (Leipzig 1880), Leclerc: Histoire de la médecine arabe (Paris 1876) Wüstenfeld: Die Uebersetzung arabischer Werke (Göttingen 1877). Doch ist das ganze Gebiet noch so lange im Dunkeln, bis wir die beiden großen, seit mehr als zwanzig Jahren vorbereiteten Werke von M. Steinschneider über die jüd.-arabischen Schriftsteller und über die jüd. Uebersetzer besitzen werden. — Ueber Jehuda b. Sal. Kohen s. Steinschneider in der Zeitschr. d. d. M. G. XIV. S. 325 ff. — Ueber die Safernitansche Schule s. Steinschneiders Donnolo (Berlin 1868). — Schemarjah aus Megroponte s. Geiger: Ozar Nechmad II. 90 ff. Hechaluz II. 25 ff. Steinschneider in: Mosé (Corfu 1879) II. 457 ff. und Neubauer in der Revue d. É. J. X. 86 ff. Zu den Astronomen vergl. Steinschneider: Notices sur les lettres astronomiques attribuées a Pierre III. (Rom 1880). — Isaf Israëli's Werk hat D. Cassel (Berlin 1849) edirt. Vergl. Carmoly: Itinéraires (Brüssel 1841)

S. 224 ff. — Ueber Immanuel b. Jakob vergl. Steinschneider im Hamaskir XV. 26 ff. — Gerson b. Salomo s. Cassel bei Ersch und Gruber s. v. und H. Groß: Gesch. d. J. in Arles. Zu Eshor Haparchi vergl. Zunz: Ges. Schr. I. 170. II. 268 ff. und die Ausgabe von H. Edelmann (Berlin 1852). — Zu Lanchum die Monographie von J. Goldziher (Leipzig 1870), die Ausgaben s. Commentaire von Haarbriicker (Halle 1847, Berlin 1862) Munk (Paris 1843) Careton (London 1843). — Ueber Moise de Londres vergl. Renan-Neubauer l. c. S. 484 ff. und die Ausgabe von G. Collins (London 1881). — Ueber Joseph b. Eliezer finden sich Mittheilungen in Kochbe Jizchak (Wien 1862) XXVII. S. 83, und in Geigers Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. I. 219 ff. Ueber Gatigno s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. — David ibn Villa hat Kayserling in s. Geschichte der Juden in Portugal (Leipzig 1867) S. 68 behandelt. Nissim b. Moise s. Hachaluz VII. 89 ff. Aron Mrabi s. Schorr in Zion I. 166 ff. — Schemtob ibn Gaon und s. Schriften hat Carmoly: Itinéraires S. 312 ff. besprochen, besgl. Jaf Chelo ebd. S. 235 ff. — Josef ibn Waffar s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. Die Schriften Kanah und Peliah hat Grätz in s. Geschichte VIII. Note 8 kritisch untersucht. — Moise Botarel vergl. Zunz: Gottesd. Vortr. S. 407 und Orient X. S. 125 ff. — Nissim b. Ruben hat zuerst A. Fuld in der neuen Ausgabe des Schem Hagedolim (Wilna 1852) S. 172 a. die Autorschaft der „zwölf Predigten“ zuerkannt. — Ahron Hakohen und s. Ritualwerk hat H. Groß in einem Essay bei Frankel-Grätz XVIII. 432 ff. besprochen, Zomtob b. Abraham R. Brill in den Jahrbüchern s. j. G. u. L. Bd. II. S. 146 ff. und die Ausgabe s. Novellen von S. J. Halberstamm (Wien 1868). — Jaf Aboab vergl. Zunz: Die Ritus S. 204 ff. und die Uebersetzung s. Menorath Hamaor (Krotoschin 1844—46) III. — Jaf de Lates Schaare Zion hat S. Buber (Jaroslaw 1885) neu edirt. — S. Zunz: Zur Geschichte S. 478. — Mardochai b. Hillel ist in einer fleißigen Monographie von S. Kohn (Breslau 1878) besprochen worden. — Die Neugestaltung des Rabbinerwesens hat M. Güdemann bei Frankel-Grätz Bd. VIII. 68 ff. sachlich dargestellt. — Alex. b. Süßlein s. Horowicz: Frankfurter Rabbinen I. S. 9 ff. — Ueber Samuel Schlettstedt vergl. Carmoly: La France Israélite S. 138 ff. — Israel Jisserlein vergl. Berliner bei Frankel-Grätz XVIII. S. 169 ff. — Ueber Religionsdisputationen ist das Werk von Steinschneider: Polemische und apologetische Literatur (Leipzig 1877) bis jetzt die Hauptquelle. — Meir b. Simon hat H. Groß bei Frankel-Grätz XXX. S. 7 ff. und Renan-Neubauer l. c. S. 558 ff. behandelt; Mardochai b. Jehosepha ebd. S. 562 ff. — Meir Alguadez s. Kayserling: Jahrbuch f. Gesch. d. Jüd. (Leipzig 1864) IV. 280. — Prophiat Duran s. die Ausgabe s. Gramatik mit biogr. Einleitung von J. Friedländer und J. Kohn (Wien 1865), vergl. auch Grätz: Geschichte VIII. Note 1. M. Säger bei Frankel-Grätz III. 320 ff. V. 197 ff. und die Monographie von S. Gronemann (Breslau 1869); Sein Sendschreiben deutsch von Geiger: Wiss. Ztschr. f. j. Theol. IV. 452 ff., Simon b. Zemach Duran s. Steinschneider im Magazin f. d. W. d. J. VII. 1 ff. und die Monographie von H. Paulus bei Frankel-Grätz XXIII. 241 ff. XXIV. S. 100 ff. — Salomo Duran s. S. Sachs Kerem Chemed IX. 114 ff. und Goldberg: Chofes Matmonim (Berlin 1849). — Ueber Chajjim b. Musa s. Kaufmann in Beth-Talmud II. 4. Die Disputation von Tortofa bei Grätz l. c. VIII. N. 3. Kobak: Jeschurun VI. S. 45 ff. — Lipmann aus Mülhshausen s. Kerem Chemed VII. 56 ff. VIII.

207 ff. und Geiger: Proben jüd. Vertheidigung bei Liebermann: Jüd. Volkskalender (Breslau 1854). — Der Karäer Ahron b. Elia s. die Ausgabe von Delitzsch und Steinschneider (Leipzig 1841) und von Kosgarten (Jena 1824). — Zu Mose Darai vergl. Steinschneider: J. d. M. G. XV. 813 ff. XVI. 290 und bei Geiger: J. J. f. W. u. L. IX. 172 ff., sowie Schorr: Hechaluz VI. 58 ff. — Crescas als Philosoph ist sehr eingehend von Joel (Breslau 1866), und von M. Eisler in seinen Vorlesungen Bd. III. behandelt. Eine Uebersetzung des fünften Abschnittes s. Werkes von Ph. Bloch (München 1879); vergl. Hamaskir IV. 2 ff. — Josef Albo s. gleichfalls bei Eisler l. c., ferner die Studie von S. Bad (Breslau 1869) und die Ausgabe des Ikkarim von W. u. L. Schlesinger (Frankfurt a. M. 1844) mit Biographie. — Josef ibn Schemtob s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. — Abraham Bibago s. Steinschneider bei Frankel-Gräz XXXII. S. 79 ff. — Isak Arama's Akedath Jizchak hat Ch. J. Pollat mit Biographie (Breslau 1849) II. herausgegeben.. Vergl. auch Goldenthal in den Abhandlungen der k. Akad. d. Wiss. zu Wien ph.-hist. Cl. 1850 I. — Ueber Saadja ibn Daanan s. Edelmann in Chemda Genuzah S. 17 ff. und Dufes im Orient IX. 228 ff. — Eine Biographie von Josef Kolon im Orient IX. 365 ff., von Juda Minz ebd. V. 520 ff. — Das Sendschreiben von Miami hat Zellinek (Leipzig 1854) herausgegeben; auszugsweise übersetzt von Zunz in Ges. Schr. II. 177 ff. — Eine Biographie Abarbanel's hat Carmoly im Ozar Nachmad II 47 ff. gegeben. S. auch Kayserling: Gesch. d. J. in Portugal S. 82 ff. und die Studie von M. Schwab (Paris 1865). — Zu Thomas v. Aquino vergl. die Schriften von A. Zellinek (Leipzig 1853) und K. Werner (Regensburg 1858) III.

Cap. V. Renaissance und Humanismus. Vergl. das Werk von L. Geiger (Berlin 1883). — Ueber Gerson Soncino vergl. Steinschneider im Serapeum (Leipzig 1854) S. 90 ff. und Sacchi: Tipografi ebrei di Soncino (Cremona 1877), sowie den Artikel: Jüd. Typographie bei Ersch und Gruber s. v. — Juda Messer Leon. S. Rhetorik edirte Zellinek (Wien 1863) s. auch Jeschurun VIII. 66 ff. David b. Jehuda s. Steinschneider im Hamaskir XII. 33 und XIX. 83, ferner Jsr. Letterbode X. 106. von Neubauer. — Elia del Medigo s. d. Ausgabe von J. S. Reggio (Wien 1833), die Studie von B. Rippner bei Frankel-Gräz XXX. S. 481 ff., die gelehrte Arbeit von Dufas: Recherches sur l'histoire littéraire du XV. siecle (Paris 1876) und Steinschneider: Hamaskir XXI. S. 60 ff. — Josef Jaabez von Zellinek im Orient VII. S. 262 ff. Kayserling: Gesch. d. J. in Portugal S. 96 ff. — Die Familie der Sachjiden behandelt Carmoly (Frankfurt a. M. 1850). — Obadja Bertinoro s. Reisebriefe, deutsch von Neubauer im Jahrb. f. d. G. d. J. III. 195 ff. — Abraham de Valmes s. Steinschneider in der Revue d. É. J. Bd. V. S. 112 ff. — Jochanan Alemanno s. Reggio im Kerem Chemed I. 3 ff. II. 63 ff. und Steinschneider: Hamaskir XXI. S. 109 ff. — Ueber Neuchlin s. die Biographie von L. Geiger (Leipzig 1871) und dessen Werk: Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland (Breslau 1870), vergl. auch Geiger: Jüd. Ztschr. f. W. u. L. VIII. 241 ff. Für die ganze Zeit ist auch wichtig Perles: Beiträge zur Gesch. d. hebr. u. aram. Studien (München 1884). — Levita's Biographie von S. Duber (Leipzig 1856) und Wunderbar im Orient IX. S. 4 ff. sowie besonders Perles l. c. und Frensdorf bei Frankel-Gräz XII. S. 96 ff. Sein Masoreth Hamasoreth mit englischer Uebersetzung und Biographie von

Ch. D. Ginsburg (London 1867). — Juda Abravanel s. Delitsch im Orient I. 83 ff. — Jakob Mantino s. die bei Maimuni citirte Schrift von Perles. — Ueber die Theilnahme der Juden an den Entdeckungen hat Kayserling: Jahrbuch f. d. G. d. J. Bd. III. S. 305 ff. gehandelt. — Abraham Jakuto, Ausgabe s. Geschichtswerkes von Filipowski (London 1857). Sal. ibn Verga, Ausgabe mit Uebersetzung von M. Wiener (Hannover 1856). — Josef Hafohen, deutsche Uebersetzung von Wiener (Hannover 1858), Ausgabe von Letteris und Luzzatto (Wien 1852), französisch von J. Sée (Paris 1881); die Chronik der Könige von Frankreich, Ausgabe mit Uebersetzung von Bialoblotky (London 1835–36). Ueber die Usque vergl. Grätz: Geschichte IX. Note 6. — Asarjah de Kossi, Biographie von Zunz: Kerem Chemed V. 131 ff., Kapoport ebd. VII. 119 ff. Ausgabe von D. Cassel (Wilna 1866). — Gedalja Ibn Zachja s. Carmoly: Die Sachjiden S. 33 ff. — Abraham Farrissol s. Zunz: Ges. Schr. I. 178. — Ueber Elia von Pesaro s. Jost im Jahrbuch f. d. G. d. J. II. 3 ff. — Salomo Norzi s. Zellineks Ausgabe (Wien 1876). Juda Muscato s. Haschachar VI. 176 ff. — Abraham Portaleone s. Wolf im Hamaskir I. 18 ff. Ueber die jüd. Aerzte im Allgemeinen hat Carmoly: Histoire des Médecins Juifs (Brüssel 1844) gehandelt; auch M. Kayserling hat bei Frankel-Grätz VIII. 161 ff. IX. 92 ff. und D. Holub im Haschachar IX. sowie L. Fürst im Jahrbuch f. G. d. J. II. 325 ff. interessantes Material gesammelt. Speciell über David de Bonis handelt J. Dufas: L'Apologie du Médecin juif in der Revue d. É. J. I. 145 und Fürst l. c. 358 ff. — Die Poesie der Maranen hat M. Kayserling in seinem Buche: Sefardim (Leipzig 1859) fleißig gesammelt, das für die ganze Epoche wichtig ist. Derselbe Autor hat auch die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst (Leipzig 1879) ausführlich besprochen. Ueber Miguel de Barrios s. M. Koest (Amsterdam 1861). — Ueber Sarah Copia Sullam s. die Biographie von M. A. Levy im Jahrbuch f. G. d. J. III. 65 ff. und die Studie von E. David (Paris 1877). — Ueber Moise Zacuto hat A. Berliner in der Ausgabe s. Jesod Olam (Berlin 1874) gehandelt. Dort befindet sich auch eine Uebersicht sämmtlicher Dramatiker. Zu Olmo vergl. Delitsch: Zur Gesch. d. j. Poesie S. 73 ff. — Leo de Modena ist von Geiger in einer besondern Monographie (Breslau 1856) geschildert worden; s. auch Steinschneider: Hamaskir VI. 23 ff. XII. 60 ff. Verschiedenes von ihm hat Carmoly (Brüssel 1842) übersetzt; seine Schrift gegen die Kabbalah hat Fürst (Leipzig 1840), die gegen die Tradition Reggio (Görz 1852) herausgegeben. — Josef del Medigo v. A. Geiger Berlin (1840). —

Cap. VI. Neue Strömungen. Elia Misrachi s. die Mittheilungen von Steinschneider (Rom 1865), Comino s. Gurland: Ginse Jisrael (1865) 4 ff. Elia Kapsali s. die Monographie von M. Lattes (Padua 1869) und Luzzatto bei Wiener: Emek Habachah (Hannover 1858) 15 ff. Die hebr. Uebersetzung des Josephus von Samuel Schullam haben Böhmer und Silbermann (Lpz 1858) edirt. — Kaleb Afendopulo s. Steinschneider bei Grsch und Gruber s. v. — Salomo Serillo's Talmudcommentar edirte M. Lehmann (Frankfurt a. M. 1874) I. — Die persische Bibelübersetzung von Jakob Lawus hat A. Kohut (Leipzig 1871) kritisch beleuchtet. — Don Josef Nasi s. die Monographien von Carmoly (Frankfurt a. M. 1855) und M. A. Levy (Breslau 1859). — Moise Almošnino von Carmoly (Frankfurt a. M. 1850), Lattes im Mosé (Corju 1879) II. Grätz bei Frankel-Grätz XIV. 42 ff. — Ueber den orientalischen Dichterkreis vergl. Car-

moly: Die Jachjiden S. 39 ff. und Edelmann: Dibre Chefez S. 4 ff. — Israel Nagara; s. Hymnen von M. H. Friedländer (Wien 1858). Die Uebersetzung ist von M. Sachs; ebenso die S. 949. — Die Rechtsgutachten von Isak de Lates hat gleichfalls M. H. Friedländer (Wien 1860) edirt. — J. Lurja s. die Studie von D. Cahane (Wien 1872). — Der Schulchan Aruch von Josef Karo ist auszugsweise übersezt von H. G. Löwe (Hamburg 1837) V. Aus der reichen, neuern Lit. über diesen Coder ist die Schrift von D. Hoffmann (Berlin 1885) hervorzuheben. — Jesaja Hurwitz s. Horowicz: Frankfurter Rabbinen I. 42 ff. — Die Literatur über Sabbatai Zewi s. bei Grätz: Geschichte X. Note 3. — Mose Gh. Luzzato, Biographie von Ghirondi im Kerem Chemed II. 55 ff., von Almanzi ebd. III. 113 ff., von A. S. Jaacs (New-York 1878), Ausgabe seines Migdal Oz von Delitsch und Letteris (Leipzig 1837) s. rabbinistischen Schrift von M. Freytag (Königsberg 1840), Uebersetzungen von J. Muses (Leipzig 1874) von S. Sachs (Berlin 1874). — Manasse b. Israel s. die Biographie von M. Kayserling (Berlin 1861), auch Steinschneider im Hamaskir I. 46. — Benj. Mussafia, deutsche Uebersetzung von Delitsch im Orient I. 306 ff. — David Kohen de Lara von Perles (Breslau 1868). — David Neto's Matte Dan, englisch von Löwe (London 1842). — Uriel Acosta von H. Zellinek (Leipzig 1847, und Herbst 1847), s. auch Perles bei Frankel-Grätz XXVI. 193 ff. — Spinoza und das Judenthum hat M. Joel in zwei Abhandlungen (Breslau 1870, 1871) lichtvoll behandelt; s. auch die Arbeiten von J. Lehmann (Würzburg 1864), M. Kratauer (Breslau 1881), E. Benamozegh (Paris 1864), G. Siegfried (Naumburg 1877), M. Dessauer (Breslau 1868), J. Mises in der Zeitschrift für exakte Philosophie VIII. 359 ff. M. Eisler in: Ztschr. f. Philosophie und phil. Kritik Bd. 88. S. 250 ff., über s. hebr. Grammatik s. A. Chajes (Breslau 1869) und J. Bernays (Bonn 1850). — Thomas de Pinedo v. Kayserling bei Frankel-Grätz VII. 191 ff. Antonio Jose da Silva ebd. IX. 331 und die Schrift von J. Wolf (Wien 1860). Antonio Enriquez de Gomez bei Tichnor: Gesch. d. span. Lit. (Leipzig 1849) II. 442 ff.

Cap. VII. Das jüngere rabbinische Schriftthum. Ueber den Bilsul s. Guldemann bei Frankel-Grätz XIII. 68 ff. Jakob Pollak von N. Brüll in den Jahrbüchern f. j. G. u. L. VII. 31 ff. Salomo Luria von G. Klemperer in Pascheles: Jfr. Volkskalender (Prag 1862) Bd. X. Mose Sfferles s. J. M. Zunz: Ir Hazedek (Lemberg 1874) 3 ff. und Dembitzer im Haschachar VIII. 503 ff. Sabbatai Kohen von Holub bei Kobak: Jeschurun IV. 28 ff. Stern im Kochbe Jizchak I. 176. Fimm in Kirjah Neemana (Wilna 1860) 74 ff. Eine Uebersetzung seines hist. Berichts v. J. Fürst in den slav. Jahrbüchern (Posen 1842) und bei Wiener: Schebet Jehuda. Anhang 2. — Ahron Kaidenower und Jakob Josua Falk s. Horowicz: Frankfurter Rabbinen III. 6 ff. Etia Wilna von Heschels (Wilna 1855) s. auch Fimm l. c. S. 133 ff. — Löwe b. Bezalel von Klemperer bei Pascheles: Jüd. Volkskalender (Prag 1873) XXII und die Studie von N. Grün (Prag 1885). — Zu J. Gh. Bacharach vergl. Geiger i. d. Jüd. Ztschr. f. W. u. L. VIII. 222 ff. — Zewi Hirsch Mischenasi v. Holub in der Gegenwart (Prag 1868) I. und Fränkel im Orient VII. 47 ff. Chistijja de Silva ebd. IX. 492 ff. — Jonathan Eibenschütz von Klemperer (Prag 1858) Grätz: Geschichte X. Note 7 dagegen J. Cohn: Ehrenrettung des R. J. C. (Hannover 1870). — J. Emden v. Wagenaar (Amsterdam 1868). — Ezechiel Landau v. Klemperer l. c. Jahr=

gang 32 S. 85 ff. (Prag 1884). — David Gans vergl. Zunz: Ges. Schr. I. 185. Allgemeine Biographie Bd. 8. 360 und Zeitschr. f. Mathematik und Physik XVI. 252. — David Conforte, Ausgabe von D. Cassel (Berlin 1846). Sabbatai Bassista v. L. Deskner (Breslau 1869), s. auch Fürst: Bibl. Jud. III. 76 ff. und Braun bei Frankel-Grätz XXX. 8 ff. — Asulai v. Carmoly vor der Ausgabe v. Benjakob (Wilna 1852). — Isak Lamporonti Pachad Jizchak mit Biographie von B. Levi (Lyf 1871). —

Cap. VIII. Ueber die jüd.-deutsche Literatur vergl. Steinschneider: Die Volksliteratur d. Juden (Leipzig 1871) Avé Lallemand: Das deutsche Gauerthum (Leipzig 1862 Bd. III. und IV. M. Grünbaum: Jüdisch-deutsche Chrestomathie (Leipzig 1882). A. Brüll: Beiträge z. Kenntniß der jüd.-deutschen Literatur (Frankfurt a. M. 1877), die Bibliographie von Steinschneider im Sereapeum 1848, 1864, 1866, 1869, und das bereits citirte Buch von Perles: Beiträge z. Gesch. d. hebr. u. aram. Studien. — Ueber Levita s. Zedner im Hamaskir VI. 6ff. Ueber die Frauen s. Kayserling l. c. 150 ff. Das Volkslied bei Neubauer: R. d. É. J. IV. 142.

Cap. IX. Die hebr. Studien der Christen vergl. Zunz: Zur Gesch. u. Lit. S. 10 ff. Kautsch: Die Buxtorfe (Basel 1879), Kayserling in der R. d. É. J. Bd. VIII. S. 174 ff. — Zu Leibniß s. die beiden Schriften von Foucher de Careil (Paris 1855 und 1861). — Isak Troki hat Geiger in einer besondern Monographie (Breslau 1854) behandelt; sein Werk hat D. Deutsch (Sohrau 1865) übersezt.

Sechste Periode.

Cap. I. Die jüdische Geschichte und Literatur der Neuzeit s. außer bei Grätz und Jost noch Stern: Gesch. d. Judenthums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit (Breslau 1870). — Moses Mendelssohn: Biographie v. M. Kayserling (Leipzig 1862). — Herders Verhältnis zum Judenthum s. die interessante Schrift von Adolph Kohut: J. G. v. H. und die Humanitätsbestrebungen (Berlin 1869). — M. H. Wessely von W. A. Meißel (Breslau 1841). — Salomon Maimon v. J. H. Witte (Berlin 1879). — Mose Ephraim Kuh und J. B. Falkensohn v. M. Kayserling (Berlin 1864). — Zur Entstehungsgeschichte d. Chassidismus vergl. Gottlob: Toldoth Hakabalah we-Hachassiduth (Zitomir 1869). — Jesaja Pid von A. Berliner (Berlin 1879). — Mardochai Benet von Jakob Benet (Ofen 1832), Afiba Eger von Kämpf (Lissa 1838) und Löwisoohn (Posen 1869). Mose Sofer v. M. Herzfeld (Wien 1879) u. L. Landsberg (Preßburg 1875). — Gotthold Salomon hat Ph. Philipson (Leipzig 1866) und Isak Noa Mannheimer G. Wolf (Wien 1863) biographisch geschildert. — Die Geschichte des Culturvereins hat A. Strodtmann in seiner Biographie Heines (Berlin 1874) 275 ff. dargestellt. — Josef Salvador von Gabriel Salvador (Paris 1881). — J. M. Jost von A. Goldschmied im Jahrbuch f. Gesch. d. J. II. 1 ff. — Rapoport von Kurländer (Wien 1878) und Hartavy (Petersburg 1880). — R. Krochmal s. die Einleitung zur Ausgabe von L. Zunz (Lemberg 1851) S. 1 fff. — Isak Erter s. die Ausgabe des Hazofeh von M. Letteris mit Biographie (Wien 1864). — Josef Perl, s. N. Horowitz im Jahrbuch für Israeliten (Wien 1846) V. 211 ff. — S. D. Luzzatto, Briefe von E. Gräber (Przemysl 1882), mit Einleitung von D. Kaufmann. Autobiographie (Padua 1882). — G. Riebers Ges. Schriften, herausgegeben von M. Isler (Frankfurt a. M. 1867) IV. mit Biographie. — Abr. Geigers Leben in Briefen ed. L. Geiger

(Berlin 1878). Vergl. auch Schreiber: A. G. als Reformator (Loebau 1879). — Leopold Löw von A. Hochmuth (Leipzig 1871). — S. L. Steinheim als Philosoph hat B. Rippner bei Frankel-Grätz XXI. S. 347 ff. XXII. 1 ff. besprochen. — Salomo Munk von A. Jellinek (Wien 1865). — Die Entwicklungs-geschichte der Reform s. bei Ritter: Gesch. d. jüd. Reformation (Berlin 1858—65) III. Der dritte Band schildert das Leben Holdheims. — M. Sachs von M. Lazarus in der Einleitung zur zweiten Ausgabe der „Stimmen vom Jordan und Euphrat“ (Berlin 1872). — Eine Sammlung der Poesie des Judenthums bietet L. A. Frankl: Libanon (Wien 1855). — Eine geistvolle Charakteristik der Ghettopoeten entwirft W. Goldbaum in s. Literarischen Physiognomieen (Wien 1884) S. 193 ff. — Berthold Auerbach von E. Zabel (Berlin 1882) und die Ausgabe der Briefe von J. Auerbach (Frankfurt a. M. 1883) II. Sein Verhältniß zum Judenthum hat L. Stein (Berlin 1883) besprochen. —

Zum Schlusse darf ich wohl noch um Verzeihung für die zahlreichen Druckfehler bitten, die diesmal in der That durch die weite Entfernung des Verfassers vom Druckorte entstanden sind. Nur zwei Druckfehler, die mir besonders aufgefallen, möchte ich hier corrigiren. So muß es auf S. 396 Z. 5 statt „in der Mitte des ersten Jahrhunderts“ vielmehr „in der Mitte des achten Jahrhunderts“ heißen; ferner soll auf S. 465 Z. 20 der arabische Name Gabirols natürlich nicht „ibn Djeribul“ sondern vielmehr „ibn Djebiroul“ lauten. Im Uebrigen kann ich nur mit dem braven Ahron Samuel aus Hergershausen (s. S. 1014) sagen: „Weil ich weit von der Druck bin gewesen und hab' nit können allezeit nachsuchen, so bitt' ich alle Menschen, sie werden mir nit übel aufnehmen, wenn sie unterschiedliche Fehler finden werden, denn es ist ja deutsch, man kann's rathen, was nit recht sieht.“

Autoren-Register.

- Abano Petrus d' 537.
 Abbahu 304.
 Abbaja 306.
 Abbamari b. Mose 653 ff.
 Abba Areta 303.
 Abba Saul 295.
 Abbas s. Mose, Samuel.
 Abendana s. Isak, Jakob.
 Abigedor Hakohen 705.
 Abigedor Kara 792.
 Abitur s. Josef.
 Abner aus Burgos 742,
 797.
 Aboab s. Immanuel, Isak,
 Jakob, Samuel.
 Abraham Abulafia 683 ff.
 — Alfathar 715.
 — Avigdor 759.
 — de Balmes 845.
 — Bedersi 729 ff.
 — Bibago 830.
 — di Boton 907.
 — Broda 985.
 — Cardoso 934.
 — b. Chasdai 626, 705 ff.
 — b. Chijja 498.
 — b. David 587 ff. 668.
 — ibn Daub Halevi 539,
 578.
 — — Esra 531 ff. 578.
 — Farissol 871.
 — Furtado 1051.
 — Galante 921.
 — Gumbinner 977.
 — di Herera 925, 939.
 — b. Isak I. 586.
 — — II. 775.
 — Jaghel 998.
 — Klausner 789.
- Abraham Kohen I. 877.
 — — II. 1018.
 — Maimuni I. 615.
 — — II. 617.
 — b. Matatja 1021.
 — — Nahmias 831.
 — — Nathan 589.
 — Portaleone 879.
 — Porto 876.
 — ibn Sahl 715.
 — b. Salomo 771.
 — Sarteano 840.
 — Schalom 832.
 — Usque 874.
 — Zafuto 863 ff.
 Abравanel s. Isak, Zona,
 Juda.
 Abbt Eh. 1061.
 Abtaljon 163.
 Abubacer 755.
 Abubirham s. David.
 Abu Fadhl 486.
 — Kethir 419.
 Abulafia s. Abr. Meir,
 Todros.
 Abul Barkat 388.
 — Phatach 446.
 Abulwalid s. Zona i. Gan-
 nach.
 Abu Saïd 446.
 Achai b. Nehilai 330.
 — a Schabcha 334, 412.
 Achitub a Palermo 665.
 Aema 387.
 Ackermann, s. Rahel.
 Acosta, s. Uriel.
 Abarbi, s. Isak.
 Abereth, s. Salomo.
 Abijah, s. Samuel ibn.
- Adler N. I. 1098.
 — II. 1125.
 Aemilius Paulus 1007.
 Afendopulo s. Kaleb.
 Agricola Rudolf 853.
 Ahron Arabi 771.
 — b. Ascher 436.
 — Berechja 925.
 — b. David Kohen 877.
 — — Elia 809.
 — Halevi I. 642.
 — — II. 1097.
 — b. Jakob Kohen 780.
 — — Josef 807.
 — Kaidenower 977.
 — Karlin 1098.
 — b. Raphiali 436.
 — — Samuel 1014.
 — Spira 983.
 Akiba b. Josef 285 ff. 333,
 358, 361.
 Aknin, s. Josef.
 Alami, s. Salomo.
 Alashtar, s. Mose.
 Alatino, s. Zechiel, Mose,
 Vidal.
 Albalag, s. Isak.
 Albalia, s. Baruch, Isak.
 Albatalfusi 755.
 Albertus Magnus 635 ff.
 Albo, s. Jakob, Josef.
 Achabib, s. Isak.
 Ababi, s. Meir.
 Almano, s. Joeh.
 Almbert d. J. 1049.
 Alexander Etthausen
 1018.
 — Süßkind 1028.
 — Süßlein Kohen 788.

- Alfakhar, s. Abr., Juda.
 Alfange Ibn 740.
 Alfarabi 479, 755.
 Alfasi, s. Isfak.
 Algabbai, s. Jakob.
 Algasi, s. Salomo.
 Alghazali 530, 755, 811.
 Alguadez, s. Meir.
 Ali Habillo 831.
 Ali b. Rabban 388.
 Alkabis, s. Salomo.
 Alkendi 755, 757.
 Alemannus, s. 758.
 Amokamez, s. David.
 Amosnino, s. Mose.
 Alphonsus Petrus 740.
 Alphons v. Ballabolis, s. Abner.
 Alsheich, s. Mose.
 Altfiedt, s. M. 1041.
 Amatus Lusitanus 881 ff.
 Ambrun, s. Sabbatai.
 Ami 304.
 Amos 167.
 Amram 412.
 Amshel aus Krakau 1007, 1027.
 Anan 404 ff.
 Andruzger b. Sadi 388.
 Angel, s. Meir.
 Antigonus a. Socho 160.
 Antonio Enriquez 955.
 — Jose de Silva 969.
 — de Moro 885.
 Aquila 258.
 Arama, s. Isfak, Meir.
 Arias, s. Josef.
 Aristaeus 233.
 Aristaeus 227 ff.
 Aristus Juscus 257.
 Aristobulos, 241 ff.
 Aristoteles 850 ff.
 Arfevolti, s. Samuel.
 Artapan 228.
 Asaph b. Berechja 432.
 Asarja Ficco 879.
 — de Rosji 869 ff.
 Ascarelli, s. Deborah.
 Ascher Amshel b. Lejer 1019.
 — b. Jehiel 659 ff. 1066.
 — Saul 1087.
 — Worms 997.
 Aschenasi, s. Bezalel, Gerson, Saul Kohen, Zewi.
 Ariel 669.
 Arji 304.
 Astruc J. 36.
 Aulai, s. Chajjim David.
 Athias, s. Joseph.
 Auerbach B. 1134.
 — B. S. 1125.
 Avempace 755.
 Averoës 558.
 Avenare, s. Abr. ibn Esra.
 Avicebron, s. Sal. ibn Gabirol.
 Avicenna 555, 755.
 Ayllon, s. Salomo.
Bacharach, s. Jair Chajjim.
 Bacher Simon 1133.
 Bachja b. Ascher 612.
 — i. Pakuda 483 ff.
 Balaam, s. Juda.
 Balmes, s. Abraham.
 Balthasar Drobio de Castro 952.
 Bamberger S. B. 1124.
 Baptista Jona 1041.
 Bar Kappara 327.
 Barruchius Valentin 740.
 Barilai, s. Juda.
 Bartolucci 1041.
 Baruch 199.
 Baruch i. Albalia 493.
 — ibn Baruch 876.
 — von Benevent 899, 925.
 — b. Jaisch 832.
 — Spinoza 36, 947 ff.
 Baser b. Binhas 388.
 Bashuyjen H. J. 1042.
 Basnage J. 1039 ff.
 Bas, s. Sabbatai.
 Bassano, s. Jesaja.
 Basula, s. Mose.
 Bathes H. 537.
 Baumgarten S. 1050.
 Bechai b. Mose 625.
 Beck Carl 1128.
 Bedersi, s. Abraham.
 Beer J. 1123.
 — M. 1128.
 — P. 1082.
 Bella Hurwiß 1024.
 Belmonte, s. Jakob, Manuel.
 Ben David L. 1088.
 Benet M. 1101.
 Benjakob J. 1123.
 Benjamin b. Abraham 666.
 — — Jehuda 666.
 — — Mose 1021.
 — — Mussaphia 943.
 — — Nahawend 410.
 — b. Ahron Salnik 1026.
 — Seeb Matatja 907.
 — Tudela 542.
 Benjeeb J. L. 1080 ff.
 Benvenisti, s. Chajjim, Joseph, Jona, Vidal.
 Berab, s. Jakob.
 Berachja Hanakdan 710 ff.
 Berlin J. 1100.
 — S. 1066.
 Berliner Abr. 1123.
 Berr Gerj 1050.
 — Isfak 1051.
 — Michael 1051.
 Bernays Isfak 1124.
 Bernstein M. 1135.
 Bertinoro, s. Obadja.
 Berurja 289.
 Bezalel Aschenasi 409.
 Bibago, s. Abraham.
 Villa, s. David.
 Bliß, s. Jekuthiel.
 Blumenfeld H. 1117.
 Bucharot S. 1039.
 Bomberg D. 845, 873.
 Bondi M. 1053.
 — S. 1053.
 Bonet de Lates 861.
 Bonfed, s. Salomo.
 Börne L. 1112.
 Botarel, s. Mose.
 Boton, s. Abraham.
 Breithaupt J. 1039.
 Bresselau M. 1079, 1084.
 Bril J. 1123.
 Broda, s. Abraham.
 Brüll J. 1120.
 Bruna, s. Israel.
 Buber S. 1123.
 Buddeus J. Chr. 1038.
 Büschenthal L. M. 1094, 1131.
 Burtov J. I. 1030.
 — II. 1030.

- Burtorf J. III. 1030.
 Byron G. N. 1127.
- C**ahen S. 1118.
 Calcagnini C. 860.
 Calo Calonymos, f. Ka-
 lonymos b. David.
 Campanton, f. Zsaf.
 Cantarini, f. Zsaf.
 Cardoso, f. Abr.
 Carmoly C. 1123.
 Caro D. 1080.
 Caspi, f. Joseph.
 Cassel David 10, 1123.
 Castro, f. Abr. Balthasar,
 Zsaf, Jakob.
 Cavallero, f. Zsaf.
 Cellarius Chr. 1033.
 Chabib, f. Jakob, Levi,
 Mose.
 Chages, f. Jakob, Mose.
 Chajjim D. Muslai 995.
 — Bezalel 981.
 — Deleucet 718.
 — Galipapa 824.
 — b. Zsaf 784.
 — — Musa 804.
 — — Nathan 1012.
 — Sabbatai 907.
 — Schwarz 1007.
 — Vital 915, 922 ff.
 Chajjun, f. Nehemia.
 Chajjug, f. Zuda.
 Chama b. Chanilai 305.
 — — Eobia 308.
 Chananel 443 ff.
 Chanina b. Chama 300.
 Chanoch, f. Mose.
 Charifi, f. Zuda.
 Chasdbai b. Schaprut 449,
 527, 516.
 Chassan, f. Mose.
 Chassid, f. Zuda.
 Chefez b. Fazliach 444.
 Chelbo, f. Menahem.
 Chelo, f. Zsaf.
 Chijja 304.
 Chisda a. Rafri 305.
 Chisdbai, f. Mose.
 Chisdbai Crescas 800,
 811 ff.
 Chiskijja b. Manoach 581.
 — de Silva 986.
 Chimi el-Balkhi 417.
- Chofni, f. Samuel.
 Christine v. Schweden
 1032.
 Chuschiel 382.
 Coccejus J. 1034.
 Conforte, f. David.
 Comtino, f. Marbochai.
 Conzio, f. Josef.
 Corbeil, f. Zsaf, Perez.
 Corduero, f. Mose.
 Correa, f. Isabella.
 Coucy, f. Mose.
 Creizenach, M. 1121.
 — Th. 1128.
 Crescas Vidal 656.
 Crispin, f. Zsaf.
 Croneberg B. 1079.
- D**asiera, f. Salomo.
 Daniel 126 ff.
 — Alkumfi 411.
 — Levi de Barrios 956,
 992.
 — Kohen 906.
 — b. Saadja 615, 625.
 Dante 731 ff. 746, 890.
 Danz J. A. 1033.
 Dato, f. Marbochai.
 David 47, 70 ff.
 — Philosoph 502.
 — d'Ascoli 880.
 — abi Simra 906, 908.
 — Abudirham 781.
 — Almokamez 430.
 — i. Villa 770.
 — Cohen de Lara 944.
 — Conforte 991.
 — el-Fasi 596.
 — Ganz 991 ff.
 — Halevi 976.
 — b. Huna 398.
 — — Jehuda Leon 839.
 — Jesurun 938.
 — Kimchi 591, 626.
 — Kohen 906.
 — Maimuni 616.
 — A. Melo 954.
 — b. Menahem 1013.
 — Neto 945.
 — Oppenheimer 994.
 — Pardo 939.
 — de Pomis 880 ff.
 — Provençale 877.
 — Reubeni 916.
- David b. Saul 621.
 — Uziel 958.
 — Vital 906.
 Deborah 67.
 — Ascarelli 887.
 Deleucet, f. Chajjim.
 Delitsch Fr. 1119.
 Demetrius 224.
 Derenbourg J. 1123.
 Detmold S. 1082.
 Dessau W. 1080.
 Diberot 1049.
 Dob Beer 1096.
 Donnolo, f. Sabbatai.
 Dohm Chr. W. 1068.
 Drechsler M. 37.
 Dubno Jakob 1096.
 — Sal. 1065, 1074 ff.
 Dufes, L. 1120 ff. 1131.
 Dunajch b. Labrat 451 ff.,
 536, 578.
 — — Tamim 432.
 Duran, f. Salomo, Si-
 mon.
- E**bert J. J. 1032.
 — Th. 1032.
 Edel Mendels 1028.
 Edels, f. Samuel.
 Efodi, f. Prophiat Duran.
 Eger Alfiba 1101.
 Eggeppus 434.
 Eichhorn J. G. 1118.
 Eichhorn D. 1124.
 Eisak Tyrnau 789.
 Eisenmenger J. A. 1036.
 Eisenstadt, f. Meir.
 Elchanan b. Zsaf 583.
 Elbad 414 ff.
 Eleasar b. Ananja 197.
 — — Aroch 284.
 — — Zsaf 595.
 — — Jehuda 674 ff.
 — Kalir 399 ff.
 — b. Nathan 582.
 — — Padat 304.
 — — Samuel 583.
 — — Schammai 288.
 Elia 49 ff.
 — Alfandari 907.
 — Bachur, f. El. Levita.
 — Beshigi 904.
 — Chajjim 907.
 — Genesano 840.

- Elia Hasaken 565.
 — Kapfali 902.
 — Kohen 907.
 — Levita 855 ff., 1007,
 1021, 1028.
 — Loanz 1025.
 — del Medigo 810 ff.
 — Misrahi 901.
 — Montalto 882.
 — Pesaro 876.
 — de Bidas 918, 921.
 — Wilna 979 ff., 1098.
 Elieser b. Hyrcanos 284,
 358.
 — Schimeoni 907.
 — Schmann 1009.
 — Touques 635.
 Elischa b. Abuja 288.
 Emden, s. Jakob.
 Ensheim M. 1080.
 Ephraim b. Isak 583.
 — — Jakob 584.
 Epstein, s. Jehiel.
 Erter Isak 1109.
 Esra 51, 130 ff., 145,
 197.
 —, Kabbalist 669.
 — Gatigno 770.
 — s. Abr. Moje.
 Estori Haparhi 765.
 Ethausen, s. Alexander.
 Ettlinger J. 1124.
 Eichel J. 1097 ff.
 Eupolemos 230.
 Ewald, H. 37, 1119.
 Eybeschütz, s. Jonathan.
 Ezechiel 120 ff.
 Ezekeles 235.
 Ezobi, s. Josef.
- F**
 Fagius P. 855, 898.
 Falk, s. Jakob, Josua.
 Falkenjohn J. B. 1094.
 Fano, s. Jakob, Menahem.
 Faradsch b. Salem 759.
 Farissol, s. Abraham.
 Fassel H. B. 1123.
 Ferus Pedro 741.
 Ficcio, s. Asaria.
 Fichte J. G. 1093.
 Finn S. J. 1132.
 Firkowitsch A. 1123.
 Fischels, s. Rosel.
- F**
 Flavius Josephus, s. Josephus.
 Flavio, s. Jakob.
 Fleckles G. 1100.
 Fonseca, s. Sara.
 Formstecher 1021, 1136.
 Francese, s. Im. Jakob.
 Franc A. 1125.
 Frank, s. Jakob.
 Fränkel David I. 1060,
 1071, 1100.
 — — II. 1102.
 Frankel J. 1116, 1120.
 Frankl L. A. 1128.
 Franzos R. G. 1136.
 Frensdorf S. 1123.
 Friedenthal M. B. 1121.
 Friedländer David 1080,
 1087.
 Friedmann M. 1123.
 Friedrichsfeld D. 1080,
 1084.
 Fürst J. 1117 ff., 1123.
 Fürstenthal R. J. 1084.
 Furtado, s. Abraham.
- G**
 Gabbai, s. Meir.
 Gabirol, s. Salomo.
 Gaffarelli 1041.
 Galante, s. Moje.
 Galatinus P. 899.
 Galipapa, s. Chajim.
 Gamaliel I. 167.
 — II. 284.
 Gannach, s. Jona ibn.
 Gans, s. David.
 — Eduard 1103.
 Gaspar 862.
 Gatigno, s. Esra.
 Gedalfja b. David Jachja
 843.
 — Josef Jachja 870.
 — S. Jachja 912.
 Geiger Abr. 1113 ff.,
 1119 ff., 1121.
 Genebrard G. 1041.
 Genesano, s. Elia.
 Gentius A. 1043.
 George 37.
 Germanus, s. Moje.
 Geronimo de Santa Fe 800.
 Gerichom b. Jehuda 564.
 Gerjon Michkenasi 985.
 — b. Elieser 1028.
- G**
 Gerson Kohen 983.
 — s. Levi b.
 — b. Salomo 747, 764.
 — Concino 836.
 Gersoniden 838.
 Gerundi, s. Jona.
 Ghajjath, s. Isak, Juda.
 Gifailia, s. Isak, Moje,
 Josef.
 Giustina Levi Perotti 887.
 Giza 330.
 Glüdel Hamel 1029.
 Goethe J. W. 1093.
 Goldberg B. H. 1123.
 Goldenberg B. 1117.
 Goldschmidt M. 1136.
 Gomez, s. Isak.
 Gomperz L. 1094.
 Gordon D. 1132.
 — J. L. 1133.
 Goslar, s. Naphali Hirsch.
 Gottlober A. 1132.
 Gracia Mendesa 867.
 Graciano, s. Lazaro.
 Grabis D. 1089.
 Graf H. 38.
 Gräs H. 1126.
 Gregoire 1050.
 Groddek G. 1042.
 Grotius Hugo 942.
 Gübemann M. 1123.
 Gumbinner, s. Abraham.
 Gumperz A. S. 1071.
 Gumbjaloi Dominicus
 482, 503.
 Günzburg B. 1133.
- H**
 Habakuf I. 114 ff.
 — II. 199.
 Haggai 124.
 Haja Gaon 440 ff.
 Halevi G. 1085.
 — L. 1108.
 Haltern J. 1080, 1084.
 Hamel, s. Glüdel.
 Hanau, s. Salomo.
 Hanna Kap 1029.
 Hamon, s. Josef, Moje.
 Harfavy A. 1123.
 Hassan b. Hassan 490.
 Hävernich 37.
 Heidenheim W. 1080,
 1085.
 Heilprin, s. Jehiel.

- Heine S. 1103, 1128, 1134.
 Heinemann J. 1102.
 Hefataios v. Abdera 242.
 Heller, s. Somtob Lippmann.
 Hendel Kirchhahn 1017.
 Hengstenberg 37.
 Herder J. G. 1048, 1062.
 Herrera, s. Abraham.
 Herrheimer S. 1118.
 Herz H. 1091.
 — M. 1088.
 Herzberg-Fränkell L. 1136.
 — W. 1136.
 Herzfeld L. 1123.
 Heschels, s. Josua.
 Hieronymus 303.
 Hildesheimer J. 1125.
 Hillel I. 143 ff., 164 ff.
 — II. 301, 391.
 — b. Samuel 663.
 Hirsch S. 1121.
 — S. R. 1113 ff.
 Hirschfeld H. S. 1120 ff.
 Hobbes Th. 36.
 Holbein H. 791.
 Holdheim S. 1124.
 Homberg H. 1082.
 Honein b. Isak 761.
 Honigmann D. 1126.
 Horwik A. 1131.
 Hosea 108 ff.
 Höschke, s. Ruben.
 Hottinger J. H. 1039.
 Hulsius A. 1034.
 Humboldt A. v. 74 ff.
 Hunna 305.
 Hurwik, s. Bella, Jesaja.
 Hyde Th. 1039.
 Imbonato C. G. 1041.
 Immanuel Aboab 882.
 — Benevent 878.
 — Gomez 958.
 — Francese 889.
 — b. Jakob 763.
 — — Rosales 958.
 — — Salomo 728.
 Isabella Correa 956.
 — Enriquez 957.
 Isak b. Abdamari 590.
 — Abendana 958.
 — Aboab I. 782.
 Isak Aboab II. 823.
 — — III. 939.
 — b. Abraham 583.
 — Abравanel 827 ff.
 — Adarbi 908.
 — aus Affo 686.
 — Albalag 650.
 — Albalia 489, 491.
 — Achadib 763.
 — Afasi 490, 587.
 — Arama 822.
 — b. Ascher 582.
 — der Blinde 669.
 — Campanton 825.
 — Cantarini 889.
 — Cardoso 884.
 — Cavallero 879.
 — a. Chelo 773.
 — — Corbeil 710.
 — Crispin 717.
 — a. Düren 708.
 — Eljakim 1017.
 — Gajo 663.
 — i. Chajjath 488 ff.
 — Gifattilia 455.
 — Gomez 956.
 — Gornii 719.
 — Halevi 581.
 — Israeli I. 431 ff.
 — — II. 762 ff.
 — Jaskusch 486.
 — Riparon 455.
 — Lamporonti 998.
 — de Lates I. 783 ff.
 — — II. 925.
 — Latif 682.
 — Lurja 918, 922 ff.
 — b. Malki-Zedek 564.
 — — Meir 582.
 — — Moje 676.
 — Nathan 804, 821.
 — Onfenegra 910 ff.
 — Polkar 742, 754, 797.
 — b. Reuben 487.
 — Roccamora 956.
 — me-Russia 963.
 — Sahula 714.
 — ibn Satni 489.
 — b. Salomo Cohen 908.
 — — Samuel 582.
 — — Scheschet 824.
 — Sid 761.
 — Simson Cohen 1110.
 — Troki 1043.
 Isak Uziel 939.
 — Zarfati 900.
 Ismael b. Elischa 290, 361.
 Israel Bruna 792.
 — Isertein 791.
 — Kozienic 1098.
 — Niedziborz 1059 ff.
 — Nagara 913 ff.
 — Seruf 925.
 Issachar b. Susan 903.
 Isserles, s. Moje.
 Ischja, s. David, Gedalja, Josef.
 Jacoby J. 1128.
 Jafe, s. Mardochei.
 Jaghel, s. Abr.
 Jair Chajjim Bacharach 984.
 Jaisch, s. Baruch.
 Jakob b. Abdamare 645 ff.
 — Abendana 942, 958.
 — Aboab 883.
 — Albo 879.
 — Algabbai 913.
 — b. Ascher 778 ff.
 — Belmonte 938.
 — Belczyk 1043.
 — Berab 908.
 — Berlin 985.
 — Castro I. 908.
 — — II. 958.
 — Chabib 904 ff.
 — Chages 986.
 — Chajjim 874.
 — b. Cleasar 713.
 — Emden 987 ff., 1098.
 — Falk 978.
 — Jano 839, 888.
 — Flavo 807.
 — Francese 889.
 — Frank 990.
 — d'Alencas 581.
 — Isak 1110.
 — — Halevi 1013.
 — Jehuda 723.
 — el-Kirkesani 459.
 — Kohen 985.
 — J. Landau 826.
 — Loans 849.
 — Lombrojo 883.
 — b. Machir 651.
 — Mantino 860.
 — Margoles 849.

- Jakob Mölln 790.
 — Nasir 669.
 — Nissim 444.
 — Olmo 889 ff.
 — Pollak 964 ff.
 — Querido 934.
 — b. Reuben 596, 796.
 — Casportas 932, 945.
 — b. Scheschet 683.
 — Tam 578.
 — Tawus 909.
 — Templo 958.
 — Usiel 887, 955.
 — Weil 791.
 — Zahalon 879.
 Jakobson Isr. 1055 ff.
 Jannai 398.
 Janow S. 1065.
 Jason a. Cyrene 193, 227.
 Jehiel Matino 881.
 — Epstein 1015.
 — Heilprin 992.
 — Jekuthiel 666.
 — a. Paris 634, 796.
 Jedaja Penini 662, 720 ff.
 Jekidja b. Moïse 861.
 Jeket b. Ali 439.
 Jehoshua 398.
 Jehudai Gaon 331, 412.
 Jeiteles B. 1083.
 — J. I. 1083.
 — II. 1083.
 Jekuthiel Blik 1008.
 — Hassan 467.
 Jellinek Ab. 1125 ff.
 Jerenia 98. 117 ff.
 Jerucham b. Meshullam 780.
 Jesaja 110 ff.
 — II. 122 ff.
 — Bassano 935.
 — Hurwitz 930 ff.
 — Trani I. 664.
 — II. 665.
 Jeschua b. Jehuda 597.
 Jesurun, s. Keuel.
 Jesus Sirach 170 ff.
 Jochanan Alemanno 847.
 — Hatochen 398.
 — b. Napcha 300.
 — Saffai 167, 280, 361.
 Joel 104.
 — Rabbi 713.
 Joel M. 1121.
 — ibn Schoeib 823.
 — Sirkes 976.
 Johannes Avenbaeth 482, 503.
 — v. Capua 735.
 Josphohn J. 1118.
 Jomtov b. Abraham 781.
 — L. Heller 982.
 Jona 54 ff.
 — Abravanel 954.
 — Benvenisti 906.
 — ibn Gannach 456 ff.
 — Gerundi 621 ff.
 — Theomim 985.
 Jonathan Eybenschiit 987 ff.
 — Hatochen 590.
 — b. Usiel 353.
 Jose b. Chalafta 288, 292.
 — — Hatochen 284.
 — — Jochanan 160.
 — — Jo eser 160.
 — — Jose 396.
 Josef ibn Abitur 463 ff.
 — — Anin 615.
 — Albo 804, 815 ff.
 — Arias 958.
 — aus Arli 917.
 — Baruch 908.
 — Beshor-Schor 579.
 — Caspi 753 ff.
 — Chajjim 744.
 — Chajjun 823.
 — Chajjan 717.
 — Chijja 307.
 — Chisdbai 463.
 — Congio 876, 887.
 — b. Elieser 769.
 — Ezra 907.
 — Ezobi 716.
 — Gitatilia 682.
 — Hatochen 866 ff.
 — Hamon 912.
 — Hanagid 490.
 — Haroeh 439, 597.
 — Iscaffa 931.
 — Jaabez 842, 861.
 — i. Jachja 843.
 — b. Jatar 1014.
 — Kara 574.
 — Koro 927 ff.
 — Kilti 832.
 — Kimchi 590, 796.
 Josef Kolon 825.
 — Labi 745.
 — Leb 907.
 — Levi 932.
 — v. Maarjen 1020.
 — del Medigo 896 ff.
 — Migasch 493.
 — Nassi 909 ff.
 — Official 584.
 — Pardo I. 907.
 — — II. 939.
 — Penjo 960 ff.
 — Pereira 938.
 — Sabara 700 ff.
 — Sahal 496.
 — Saragosfi 906.
 — Schalom 797.
 — Schemto 818 ff.
 — Steinhardt 985.
 — Tantsaf 908.
 — Tob Elem 565.
 — Trani 904.
 — Decinho 862.
 — Verga 865, 903.
 — Waffar 774.
 — Zadik 494.
 — Zarfati 908.
 Josef Wippenhausen 1000.
 Josephus Flavius 133, 196. 251 ff.
 Josijahu 408.
 Jofippon 434, 1017.
 Jost J. M. 1108.
 Josua 42, 67 ff.
 — b. Chananja 284.
 — Falk I. 975.
 — — II. 977.
 — Hejchels 977.
 — Josef Halevi 825.
 — b. Levi 338.
 — b. Perachja 161.
 — Vives 800.
 Jotham 69.
 Juda Abbas 496.
 — Abravanel 858.
 — Alfathar 619 ff.
 — Astruch 760.
 — Balaam 492.
 — Barilai 499.
 — Chajjug 455, 535.
 — Charifi 693 ff.
 — Chassid 671 ff.
 — Cohen 758, 762.
 — Elieser 581.

- Juda ibn Ghajjath 489.
 — Hadarſchan 566.
 — Hadafſi 597.
 — Halevi 511 ff.
 — Hanafſi 292 ff.
 — b. Hlai 288.
 — — Jaf 583.
 — — Jafar 630.
 — — Jechefel 305.
 — — Jechiel 838.
 — — Koreiſch 436.
 — — Meir 564.
 — Minz 840.
 — Muſcato 878.
 — Modena 892 ff.
 — b. Nachmeni 328.
 — — Naphtali 1110.
 — — Nathan 582.
 — — Neumark 997.
 — Perez 879.
 — Provençale 877.
 — Romano 736.
 — — Sabbatai 702 ff.
 — Salomone 887.
 — Sarco 912.
 — Sommo 840.
 — b. Scheſchet 453.
 — Siciliano 744.
 — b. Tabbai 162.
 — ibn Tibbon 592.
 — Vega 939.
 — Berga 865, 903.
 Justiniani A. 860.
 Justin Martyr 302, 795.
 Juſtus a. Tiberias 252.
 Kab b. Maſraf 387.
 Kämpf S. J. 1131.
 Kahana 335.
 Kaidenower, ſ. Ahron,
 Zemi.
 Kalai, ſ. Marдохай.
 Kaleb Afendopulo 905.
 Kalir, ſ. Eleaſar.
 Kalonymos 563.
 — b. David 845.
 — — Kalonymos 723 ff.
 — — Todroſ 661.
 Kaplan A. 1132.
 Kapſali, ſ. Elia, Moſe.
 Kara, ſ. Abigedor, Joſef.
 Karlin, ſ. Ahron.
 Karo, ſ. Joſef.
 Kaſmune 715.
 Kaſ, ſ. Hanna.
 Kayſerling M. 1123.
 Kilti, ſ. Joſef.
 Kimchi, ſ. David, Joſef,
 Moſe.
 Kiparon, ſ. Jſaf.
 Kirckheim R. 1123.
 Kirkeſani, ſ. Jakob.
 Kiſch Abr. 1071.
 Klapp M. 1136.
 Klausner, ſ. Abraham.
 Kley Ed. 1103, 1125.
 Kohen Raphael 1065, 1100.
 — Schalom 1080 ff.
 Kohn S. 1160.
 Kolin S. 1100.
 Kolon, ſ. Joſef.
 Kompert L. 1134 ff. 1136.
 Koreiſch, ſ. Juda.
 Koſſarſki J. 1130.
 Krochmal A. 1121.
 — ſ. Menahem.
 — N. 1108 ff.
 Kuenen A. 38.
 Kuſ G. 1128.
 — M. G. 1094.
 Kulke G. 1135.
 Kunitz M. 1084.
 Lamporonti, ſ. Jſaf.
 Landau Gzechiel 989, 1065,
 1098.
 — ſ. Jakob.
 — M. J. 1120.
 Landauer M. J. 1125.
 Landſhut L. 1123.
 Laniado, ſ. Samuel.
 Lara, ſ. David Cohen.
 Lates, ſ. Jſaf.
 Latif, ſ. Jſaf.
 Lattes, ſ. Bonet de, Jſaf.
 Lavater 1062.
 Lazaro Graciano 886.
 Lebensohn A. 1133.
 Lebrecht J. 1123.
 Lehmann J. 1103.
 — M. 1130, 1136 ff.
 Leibnitz 1037.
 L'Empereur L. 1034.
 Lengerte G. 37.
 Leſtchütz, ſ. Salomo.
 Leo de Bene 889.
 Leo Medigo, ſ. Juda Abra-
 vanel.
 Leon, ſ. Moſe b.
 Leontin, ſ. Jehuda b. Meir.
 Leſſer L. 1131.
 Leſſing G. G. 1071 ff.
 Letteris M. J. 1131, 1133.
 Leuſchner G. 1032.
 Leuſden J. 1034.
 Levi b. Abraham 646.
 — — Chabib 904.
 — — Gerson 747 ff.
 — — Jakob Attaban
 496.
 Levin H. 1066.
 — ſ. Rahel.
 Levy J. 1120.
 — M. A. 1123.
 Liadi, ſ. Salomo.
 Lichtenfeld G. 1132.
 Lightfoot J. 1034.
 Lima, ſ. Moſe.
 Lindau B. 1080.
 Lippmann aus Mühlhau-
 ſen 865.
 Liſſa Jakob 1100.
 Litte 1001.
 Littes, ſ. Marдохай.
 Loanz, ſ. Elia, Jakob.
 Lombroſo, ſ. Jakob.
 Longo, ſ. Saadja.
 Louſano, ſ. Menahem.
 Löw L. 1118.
 Löwe b. Bezalel 980.
 — J. 1080.
 Löwenſtein B. 1130.
 Löwyſohn S. 1107.
 Luis de Torres 862.
 Luria, ſ. Jſaf, Salomo.
 Luther Martin 899 ff.,
 1006.
 Luzatto Ephraim 1084.
 — M. G. 935 ff.
 — S. D. 1100 ff., 1118,
 1121.
 — Simon 883.
 Lyra, Nikolaus de. 803.
 Maarſen, ſ. Joſef.
 Machir 565.
 Maier J. 1125.
 Maimon S. 1088 ff.
 Maimuni, ſ. Abr. David,
 Moſe.
 Malbim M. L. 1132.
 Maſchoſ Kleodemoſ 232.

- Maleachi 125.
 Malesherbes 1050.
 Manasse b. Israel 940 ff.
 Mannheimmer J. N. 1103, 1125.
 Mianoach Hendel 995.
 Mantino, J. Jakob.
 Manuel Belmonte 956.
 Manuela Almeyda 957.
 Mapu N. 1132.
 Mar b. Ushi 309.
 Mardochai Comtino 902.
 — Dato 925.
 — Halleluja 877.
 — b. Hillel 784.
 — Jafe 981.
 — b. Jehosepha 796.
 — Kalai 907.
 — Littes 1018.
 — b. Nissan 1043.
 Margoles, J. Jakob.
 Marie de France 711.
 Marini, J. Sabbatai, Sa-
 lomo.
 Martus L. 1103.
 Martin R. 643.
 Maschallah 388.
 Massergewih 388.
 Matatja Hajizhari 802,
 804.
 — b. Josef 787.
 Medfenburg S. 1132.
 Medigo, J. Elia, Josef,
 Leo.
 Medina, J. Samuel, Sche-
 maja.
 Meir 287 ff.
 Meir Abulafia 618 ff.
 — Abdabi 764.
 — Alguadez 800.
 — Angel 912.
 — Arama 908.
 — b. Baruch 677 ff.
 — — Halevi 787.
 — Eisenstadt 985.
 — b. Gabbai 921.
 — — Jaf 590.
 — Lublin 976.
 — b. Migasch 494.
 — Neumark 996.
 — b. Samuel 582.
 — Schiff 985.
 — b. Simon 796.
 — Stern 1008.
 Meiri, J. Menahem.
 Meisel W. N. 1125.
 Melo, J. David N.
 Menahem Marja de Jano
 919, 925.
 — aus Aquileja 675.
 — b. Chelbo 566.
 — Krommal 985.
 — Lonjano 878, 888.
 — Meiri 652.
 — Recanati 772.
 — b. Salomo I. 580.
 — — II. 1009, 1018.
 — — Saruf 450 ff., 578.
 — — Serach 782.
 — — Spiro 792.
 Mendels, J. Edel.
 Mendelsjohn D. 1091.
 — Moses 1060 ff.
 Mendez, David Franco
 1080, 1084.
 Meremar 309.
 Meschullam 563.
 — b. Jakob 586.
 — — Kalonymos 565.
 Messer Leon, J. Juda, b.
 Zechiel.
 Meuschen J. G. 1042.
 Michä 109.
 Michael Adam 1007.
 Migasch, J. Josef, Meir.
 Miguel Silveyra 955.
 Minden J. 1079.
 Minz, J. Juda.
 Mirabeau 1050.
 Miranda Pico de 841 ff.
 Misrachi, J. Elia.
 Mithridates Fl. 847.
 Modena, J. Juda Arje.
 Molcho, J. Salomo.
 Mölln, J. Jakob.
 Montalto, J. Elia.
 Montesquieu 1050.
 More H. 1038.
 Morteira, J. Saul Levi.
 Mose 33 ff. 66.
 — Abbas 743.
 — Latino 881.
 — Maschar 775, 905.
 — Almosnino 911.
 — Mischeich 909, 918 ff.
 — Bajula 895, 918.
 — b. Bezakel 1018.
 — Botarel 776.
 Mose Catalano 888.
 — Chabib 875.
 — Chages 986.
 — b. Chanoch 382, 449.
 — Chaffan 741, 761.
 — Chefez 877.
 — Chisbai 675.
 — Coucy 833 ff.
 — Corduero 918.
 — Darai 807.
 — b. Efra 504 ff.
 — a. Evreur 635.
 — Galante 921.
 — Germanus 1037.
 — Gikatilia 492.
 — Hadarschan 565, 586,
 1001.
 — Hamon 909.
 — Henoch 1016.
 — b. Jaf 768.
 — Jfferles 971.
 — b. Jekuthiel 665.
 — Kapaki 901.
 — Kimchi 591.
 — Leon 685 ff.
 — Lima 977.
 — Maimon 544 ff.,
 589 ff.
 — Mez 897.
 — b. Nachman 627 ff.,
 796.
 — Nagara 908.
 — Narboni 752, 797.
 — b. Netanel 761.
 — Pinto 938.
 — Pobian 909.
 — Borges 1018.
 — Provencale 877.
 — Ribkes 977.
 — Rieli 745 ff.
 — b. Salomo 759, 796.
 — Sertels 1011.
 — ibn Tibbon 593, 796.
 — Tordefila 798.
 — Trani 905.
 — Zucato 889.
 — Zarzal 761.
 — a. Zirikh 789.
 Mosenthal S. S. 1131,
 1136.
 Moser M. 1103.
 Motot, J. Samuel.
 Muddawer Jbn 715.
 Mulder S. 1084.

- Munt S. 1121.
 Münster Seb. 855, 898.
 Muscato, s. Juda.
 Mussaphia, s. Benjamin.
 Nachman b. Isak 308.
 — Baraslaw 1077.
 Nachmani, s. Mose b. Nach-
 man.
 Nachschon b. Zadok 413.
 Nagara, s. Israel, Mose.
 Nahmias, s. Abr.
 Nahum 114.
 — II. 738.
 Naphtali Mtschul 1012.
 — Hirsch Goshlar 996.
 — Kohen 978.
 Narboni, s. Mose.
 Natanel b. Jesaja 771.
 Nathan 389.
 — aus Gaza 932.
 — Hababli 441.
 — Hamati 737.
 — Hannover 976.
 — b. Zechiel 580 ff.
 — Joseph 996.
 — Official 584, 796.
 — Spira 964.
 Natronai 413.
 Nehunja b. Hafana 361.
 Negropontii, s. Schemaja.
 Nehemia 51.
 — II. 291.
 — Chajjim 934.
 — Kalonimitti 743.
 Neto, s. David.
 Neubauer A. 1123.
 Neumann M. 1080.
 Neumark, s. Juda, Meir.
 Nikolaus de Polana 936.
 Nissim b. Ascher 735.
 — — Jakob 444.
 — — Mose 771.
 — — Ruben 777.
 Nittai aus Arbela 161.
 Norzi, s. Salomo.
 Obadja 120.
 — Bertinoro 844.
 — Sforno 844, 860.
 Obornik M. 1082.
 Offenhausen, s. Salomo
 Zewi.
 Official, s. Josef, Nathan.
 Oliveyra, s. Salomo.
 Onkelos 352 ff.
 Opfeneyra, s. Isak.
 Oppenheimer, s. David.
 Origenes 301.
 Ostropolie, s. Simson.
 Palquera, s. Schemtob.
 Patuda, s. Bachja.
 Papa b. Chama 308.
 Pappenheim S. 1085.
 Parchon, s. Salomo.
 Parbo, s. David, Josef.
 Paula dei Mansi 737.
 Paulus a Santa Maria
 799.
 Pedro Teixeira 937.
 Peiser, s. Simon.
 Pellican Conrad 853.
 Penini, s. Jedaja.
 Penso, s. Josef.
 Perachja Kohen 903.
 Pereira, s. Josef.
 Perez a. Corbeil 635.
 — b. Isak 676.
 Peringer v. Lilienblat G.
 1043.
 Perl Josef 1089.
 Perles J. 1123.
 Petachja aus Regensburg
 676.
 Pettit, s. Salomo.
 Petrarca 837 ff.
 Petrus 397.
 Pfeffertorn J. 608, 851 ff.
 Philippson L. 1117 ff.,
 1125, 1130 ff., 1136.
 — M. 1080.
 Philon der Aeltere 236.
 — aus Alexandria 245 ff.
 Phokylides-Pseudo 241.
 Pinchas 398.
 — b. Meir 995.
 Pineles G. M. 1132.
 Pinsker S. 1123.
 Pinebo, s. Thomas.
 Pinto J. 1089.
 — s. Mose.
 — y. Pimentel 937.
 Pleßner S. 1125.
 Pocode G. 1034.
 Polak G. 1123.
 Pollak, s. Jakob.
 Pomis, s. David de.

Portaleone, s. Abraham.
 Porto, s. Abraham.
 Prato Milotto di 822.
 Prophiat Duran 800 ff.
 Primo, s. Samuel.
 Provençale, s. Abr. David,
 Mose.
 Pulkar, s. Isak.
 Pythagoras 242 ff.

Raba 306.
 Rabba b. Chama 325.
 — — Nachmeni 306.
 Rabina 309.
 Rabai 330.
 Rabbinowicz S. J. 1125.
 — S. 1132.
 Rafael Levi 996.
 — Rabbenio 885.
 Rahel Ackermann 1001.
 — Levin 1091 ff.
 — Kausnik 1029.
 Rahmer M. 1117.
 Raphael M. 1118.
 Rapoport S. J. 1108 ff.
 Rappaport M. 1129.
 Raschkow S. 1084.
 Rebekka Eitiner 1017.
 Recanati s. Menahem.
 Reggio J. S. 1121.
 Reisman J. 1132.
 Reland A. 1033, 1039.
 Rembrand A. 942.
 Reubeni, s. David.
 Reuchlin J. 608, 849 ff.
 Reuel Jesurun 938.
 Reuß G. 38.
 Ribkes, s. Mose.
 Riccio P. 899.
 Riccius A. 863.
 Rießer G. 1112.
 Rieti, s. Mose.
 Rhazes 759.
 Ring M. 1136.
 Rittangel J. 1036.
 Roccamora, s. Isak.
 Rodrigo de Cota 885.
 Romanelli S. 1084.
 Romano, s. Juda.
 Rosales, s. Immanuel.
 Rosel Zischels 1013.
 Rosenmüller 37.
 Rosenroth Knorr v. 1036.
 Rossi, s. Warja.

- Rousseau 1049.
 Ruben Högste 983.
 Rubin S. 1133.
 Rubo J. 1103.
 Rudolf v. Ems 707.
 Runkel, J. Salomo.

 Saadja b. Josef 418 ff.,
 536, 572.
 — ibn Danan 822.
 — Longo 912.
 Saad b. Mansur 794.
 Sabara J. Josef ibn.
 Sabbatai Ambrun 994.
 — Baj 992 ff., 1028.
 — Donolo 433 ff.
 — J. Juda ibn.
 — Kohen 976.
 — Marini 887.
 — Rafael 932.
 — Zewi 930 ff.
 Sacharja 125.
 — b. Saib 435.
 Sachs M. 1124 ff., 1130.
 — S. 1123.
 Sahl, J. Abr., Josef.
 — b. Magliach 438.
 — al Taberi 388.
 Sahola, J. Jaf.
 Salmon b. Jerucham 420,
 428.
 Salnik, J. Benj. Ahron.
 Salomo 48, 79 ff., 179,
 202.
 — b. Abigdor 995.
 — — Abraham 621.
 — — Kohen 906.
 — — Abereth 639 ff.
 — Mami 826.
 — Magasi 903.
 — Mfabiz 919 ff.
 — b. Ascher 615.
 — Myllon 945.
 — Bonjed 742.
 — Dastera 743.
 — Duran 803.
 — Ephraim Lentschütz
 981.
 — b. Gabirol 465 ff.,
 510.
 — Halevi 799.
 — Hanau 997.
 — b. Jaf 568 ff.
 — al Levi 762.

 Salomo b. Levi 906.
 — Siadi 1097.
 — Luria 969.
 — Marini 877.
 — b. Melech 908.
 — Molcho 916.
 — Norzi 878.
 — Olyveira 989.
 — Parchon 581.
 — Petit 662.
 — Runkel 790.
 — Scharbit Hasahab 763,
 903.
 — Schechna 966.
 — Serillo 906.
 — Urbino 875.
 — Usque 886.
 — Verga 865, 903.
 — Zewi Offenhausen
 1007.
 — ibn Zibbel 447.
 Salomon Gotthold 1103,
 1118, 1125.
 Salvador J. 1107.
 Samoscz D. 1084.
 — J. 1071.
 Samson Pnie 709.
 Samuel 45 ff.
 — ibn Abbas 794.
 — Aboab 882.
 — ibn Abijja 385 ff.
 — Arfevolti 884, 888.
 — b. Chofni 440 ff., 793.
 — Edels 973.
 — aus Evreur 635.
 — Hanagid 458 ff., 467,
 472.
 — Hajarbi 665.
 — Jafe 906.
 — Kohen 877.
 — Laniado 909.
 — Medina 907.
 — b. Meir 576 ff.
 — Sir Morel 635.
 — Motot 770.
 — aus Rehardea 303,
 389.
 — Primo 932.
 — me-Russia 963.
 — Sasportas 626.
 — Schlettstadt 789.
 — Schullam 903.
 — Serillo 906.
 — Silva 947.

 Samuel Sulami 656.
 — Libbon 593.
 — Uceda 908.
 — Usque 867.
 — Valerio 909.
 — Zarzah 768.
 Samuely N. 1133.
 Santob di Carrion 740.
 Sarah 387.
 — Copia Sullam 887.
 — di Fonseca 937.
 Sarco J. Juda.
 Sarteano J. Abraham.
 Saruf J. Menachem.
 Sasportas J. Jakob, Sa-
 muel.
 Satnow J. 1080.
 Saul b. Anan 410.
 — Kohen Aschenasi 838,
 843.
 — Levi Morteira 939.
 Savanarola G. 861.
 Scaliger J. 1032.
 Schalom b. Eisak 789.
 — J. Abraham Josef.
 Schammai 143 ff. 164.
 Schechna J. Salomo.
 Schemaja 163.
 — Medina 876.
 Schemarja b. Echanan
 382.
 — Negroponti 760.
 — b. Simcha 780.
 Schemtob Gaon 773.
 — b. Josef 819.
 — Palquera 648 ff. 691.
 — Schemtob 774.
 — b. Schaprut 798.
 Scherira b. Chanina 440.
 Schejchet 305.
 Scheyer J. Lewele.
 Schiff J. Meir.
 Schlettstadt J. Samuel.
 Schmelle b. Chajjim 1017.
 Schönmann 1080.
 Schorr D. H. 1123.
 Schottländer B. 1084.
 Schudt J. J. 1039.
 Schullam J. Samuel.
 Schulmann R. 1132.
 Schurmann A. M. 1032.
 Schwarz J. Chajjim.
 — J. 1130.
 Scotus Duns 636.

- Scotus Michael 758. —
 Scriptoris P. 853.
 Secharja b. Salomo 771.
 Segre J. B. 1051.
 Selden J. 1039.
 Seligmann Reiß 1018.
 Sennert A. 1033.
 Serach b. Nathan 897.
 Serachja Hajewani 717.
 — Halevi 586 ff.
 — b. Isak 663. 737.
 — Saladin 864.
 Serillo f. Salomo, Sa-
 muel.
 Seruk f. Israel.
 Sertels f. Mose.
 Sforno f. Obadja.
 Siciliano f. Juda.
 Silbermann L. 1132.
 Silva f. Samuel.
 Simaweit Ibn 388.
 Simcha aus Bitry 584.
 Simlai 301.
 Simon b. Abba 304.
 — Duran 812. 814. 825.
 — b. Gamaliel 167.
 — der Gerechte.
 — Hadarshan 566.
 — b. Jochai 288. 291.
 390.
 — b. Josef 653.
 — aus Kahira 412.
 — b. Lakisch 300.
 — b. Netanel 284.
 — Peiser 999.
 — R. 36. 1039.
 — b. Schetach 162.
 Simona 330.
 Simra f. David Abi.
 Simjon b. Abraham 583.
 625.
 — b. Ghinon 783.
 — Ostropolie 973.
 — b. Zadol 784.
 Sind b. Ali 388.
 Sinzheim D. 1051.
 Sirach f. Jesus.
 Sirkes f. Joel.
 Slonimsky Ch. 1132.
 Smith G. 41.
 Smolensky P. 1132.
 Sofer Mose 1101.
 Sola A. 1118.
 Concino f. Gerson.
- Spinoza f. Baruch.
 Spira f. Ahron, Nathan.
 Spiro f. Menahem.
 Stähelin 27.
 Stein L. 1120. 1125.
 1129.
 Steinheim S. L. 1121.
 1128 ff.
 Steinhardt M. 1079.
 Steinschneider M. 10.
 1123. 1131.
 Steinthal H. 38.
 Stern f. Meir.
 — M. J. 1131. 1133.
 Sulami f. Samuel.
 Suleiman b. David ibn
 Mohager 497.
 Sullam f. Sarah Copia.
 Summenhart C. 853.
 Surah b. Imran 387.
 Surenhuys J. 1033.
 Süßkind f. Alexander.
 Symmachus 259.
 Szanto S. 1131.
- T**am f. Jakob.
 Tanchuma 336.
 Tanchum b. Josef 767.
 Taube Pan 1029.
 Tauber J. S. 1136.
 Taurus f. Jakob.
 Taytasak f. Josef.
 Teireyra f. Pedro.
 Templo f. Jakob.
 Tendlau Abr. 1131.
 Teomim Josef 1100.
 — f. Jona.
 Tewele Scheyer 985.
 Theodorus 257.
 Theodotion 260.
 Theodotos 237.
 Thiery A. 1050.
 Thomas v. Aquino 635 ff.
 831 ff.
 — de Pinedo 957.
 Thomasius Chr. 1050.
 Tibbon f. Juda, Mose,
 Samuel.
 Tobijja b. Elieser 566.
 — Kohen 996.
 — b. Mose 597.
 Todros Abulafia 680.
 Toland J. 1049.
 Torbesila f. Mose.
- Trani f. Jesaja, Jakob,
 Mose.
 Treuenfels A. 1117.
 Trigland J. 1043.
 Trofi f. Isak.
 Troplowitz P. 1080. 1084.
 Tuch 37.
 Tubela f. Benjamin.
- U**ceda f. Samuel.
 Ugolini B. 1042.
 Unger Chr. L. 1048.
 Urbino f. Salomo.
 Uri Rhoebus 1008.
 Uriel d'Alcosta 947 ff.
 Uziel f. David, Isak, Ja-
 kob, Jonathan.
 Usque f. Abr., Salomo,
 Samuel.
- V**alerio f. Samuel
 Vater 37.
 Batte 37.
 Vecinho f. Josef.
 Vega f. Juda.
 Veit D. 1092.
 Veit M. 1131.
 Verga f. Josef, Juda, Sa-
 lomo.
 Vidal Matino 881.
 — Veneniffi 743. 804.
 — Tolosa 781.
 Vives f. Josua.
 Vita de Bologna Abr.
 1051.
 Viterbo Egibio de.
 Vital f. Chajjim, David.
 Vitringa C. 1042.
 Voltaire 1049. 1080.
 Voort W. H. 1034.
 Vossius G. 942.
 — J. 942.
- W**achter J. G. 1037.
 Wagenfeil J. Chr. 1034.
 Wägner A. 1042.
 Waffar f. Josef ibn.
 Weil f. Jakob.
 Weiß J. H. 1125.
 Wellhausen J. 39 ff.
 Wessely R. H. 1075 ff.
 Wessyl J. 853.
 Wette Lebrecht de 37.
 1118.

- | | | |
|---|---|---|
| <p>Widmanstede J. A. 899.
 Wiener M. 1123.
 Wihl L. 1128.
 Wilna J. Elia.
 Wolf G. 1123.
 — Chr. 1050.
 — J. Chr. 1041.
 — S. 1080.
 Wolffohn A. 1080 ff.
 Wohlwill J. 1103 ff.</p> | <p>Wülfer A. 1027. 1034.
 Zaddif J. Josef ibn.
 Zahalon J. Jakob.
 Zakuto J. Abraham, Mose.
 Zarfati J. Isak, Josef.
 Zarzah J. Samuel.
 Zewi Hirsch Ashtenafi 985.
 — — Kaibenower 1077.
 — J. Sabbatai.</p> | <p>Zederbaum A. 1132.
 Zedner Josef 1120. 1123.
 Zemach b. Paltoi 413.
 Zephanja 114.
 Zidkija b. Abraham 665.
 Zikbel J. Salomo ibn.
 Zirndorf H. 1130.
 Zunz Leopold 10. 14.
 1103. 1105 ff. 1118.
 1131.</p> |
|---|---|---|

