

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Das Buch al-Chazarî

Yehudah <ha-Levi>

Breslau, 1885

Einleitung.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-9744

Mein Vorbild in grossen Stellen der Gespräche
war nicht Plato, sondern das Buch Cosri. . . .

Herder.

Einleitung.

Wenn man sonst die Vermittelung eines älteren Litteraturerzeugnisses an die zeitgenössische Leserwelt mit einem, wenn auch nur in kurzen Zügen entworfenen, Lebensbilde des Verfassers einzuleiten pflegt, sind wir bei der vorliegenden auch dieser Mühe überhoben, da die spärlichen Bruchstücke, die aus dem Leben Jehuda Hallewi's überhaupt sich ermitteln liessen, längst ihre Bearbeiter gefunden haben¹⁾. Nicht der Dichter ist es, der uns in den folgenden Blättern entgetreten wird, sondern der nüchterne, zu überzeugen verlangende Philosoph, dessen an zahlreichen Stellen poetisch durchwobene Darstellung immerhin den ersteren völlig zu verdrängen weit entfernt ist. Sieben Jahrhunderte und ein halbes sind verflossen, seitdem Jehuda Hallewi jenes bislang unter dem Namen Cosri bekannte Buch seinen Glaubensgenossen geschenkt hatte, aber es zeugt von dessen inneren Frische und Unvergänglichkeit, wenn es bis auf den heutigen Tag als eine der edelsten Perlen der jüdischen Litteratur geschätzt und in seinen philosophischen, theologischen, ethischen, astronomischen und grammatischen Auseinandersetzungen zum Gegenstande der ernstesten Studien gemacht wird.

¹⁾ Vgl. Geiger, Diwân des Castiliers Abul-Hassan Juda-halévi, Breslau 1851, Cassel, Kusari S. 1—7.

Inhalt, Form und Darstellungsweise dieses philosophischen Buches sind für Jehuda Hallewi durchaus charakteristisch. Wie tief er selbst in die Gruben des Denkens eingedrungen war, widerstrebte es seinem ganzen Wesen, die Ergebnisse seiner Forschungen in der Art wiederzugeben, wie sie den seine Zeit beherrschenden Darstellungsformen eigenthümlich war, und er hat demgemäss für das Ganze seiner Darstellung eine Form gewählt, die Herder noch über die Dialoge seines grossen griechischen Vorbildes setzen zu müssen geglaubt hat¹⁾. Jehuda Hallewi's Buch hat Elemente eines dramatischen Kunstwerkes, das zwar nicht den Sturm menschlicher Leidenschaften, sondern das Wogen der Gedanken, den Kampf um die Wahrheit, den Streit um Glauben und Nichtglauben dem Geiste wie dem Gemüthe vorzuführen sich zur Aufgabe gestellt hat.

Geschichtliche und gedankliche Unterlage dieses merkwürdigen Werkes stellen sich in kurzen Zügen also dar.

I.

Die Chazaren.

Man hat sich daran gewöhnt — und selbst unsere, den Gegenstand eingehender behandelnden Geschichtsschreiber weichen wenig davon ab — jene Jahrhunderte dauernden Völkerströmungen, die man gemeinhin Völkerwanderung nennt, zumeist auf ihrem Wege durch Europa zu begleiten²⁾. Man bezeichnet den Zeitpunkt, da der Hunnen ungezählte Schaaren Europa überschwemmten, als End- oder Anfangspunkt eines grösseren Abschnittes in der Geschichte der Welt. Zweifellos hatten die Stürme schon Jahrhunderte lang vorher in Asien selbst nicht minder heftig gewüthet,

¹⁾ Vom Geist der hebräischen Poesie, Vorrede.

²⁾ Vgl. Wietersheim, Gesch. der Völkerwand. (2. Aufl., bes. v. Dahn) II 25 ff. S. Cassel, Magyar. Alterth. S. 2.

aber der Mangel an einer die Ereignisse bewahrenden Cultur- und Schriftsprache hat die Spuren dieser Stürme bis auf wenige sich wieder verwischen lassen. Es fehlen leider genauere Berichte, die uns von den Völkerverschiebungen im Nordosten des Kaspischen Sees ein irgendwie getreues Bild geben können, aber einen trotz seiner Knappheit nicht zu unterschätzenden Beitrag dazu liefert das Volk der Chazaren, deren eigener König kurz vor dem politischen Untergange des Reiches seinem Volke ein würdiges Denkmal gesetzt und sich damit zugleich den Dank der geschichtsforschenden Nachwelt erworben hat. Die Schilderung des Königs ergänzt sich in erfreulicher Weise mit den Berichten zeitgenössischer Schriftsteller anderer Nationen, und auf Grund der beiderseitigen Nachrichten sei hier versucht, wenn auch keine Geschichte — die mit Benutzung der wichtigsten russischen Quellen für einen anderen Ort vorbehalten bleiben muss — so doch ein Bild dieses merkwürdigen Volkes in einigen Strichen zu zeichnen, das von den Wogen der Völkerwanderung emporgeschwemmt, nachdem die Hochfluth sich wieder verlaufen hatte, am nördlichen und westlichen Gestade des nach ihnen benannten Meeres sich abgelagert hat.

Wir können füglich die in das Dunkel der Sage gehüllte Urgeschichte der Chazaren übergehen, die sich mit einer Reihe benachbarter Völker — darunter die Hunnen¹⁾ — von Togarmah, dem Sohne Jefeths, herleiten, und etwa hundert Jahre vor dem Einfall der Hunnen in Europa mitten unter den Völkerbewegungen zwischen der Wolga und dem Uralgebirge auftauchen²⁾. Ihre geographische Lage war die denkbar

¹⁾ Stritter, Mem. popul. I p. 475, vgl. Klaproth, geogr.-histor. Beschr. des östl. Kaukasus (Weimar 1814) S. 119.

²⁾ Es dürfte kaum etwas anderes übrig bleiben, als zu gestehen, dass sämtliche Versuche, die Urbestandtheile des Chazarenvolkes auszuscheiden und in eine bestimmte Völkergruppe einzureihen, bis jetzt zu keinem festen Ergebniss geführt haben. Es hat nicht an Solchen

ungünstigste, da sie am Nordrande des Kaspischen Meeres mitten zwischen Hunnen und den in weiter Ausdehnung die Strecken im Norden und Süden des Kaukasus beherrschenden Alanen eingeklemmt waren. Die Hunnen rasten über sie hinweg, ohne sie völlig mit sich fortzureissen, aber dass sie sich mitten im Strome befunden haben, könnte der Umstand beweisen, dass sie ihre geschichtliche Rolle etwas westlich von ihren ursprünglichen Wohnsitzen zu spielen anfangen, und dass der strebende Zug ihrer weiteren Ausbreitung vornehmlich nach Westen und Nordwesten gerichtet ist.

Es war den Chazaren keineswegs leicht geworden, sich eine politische Existenz zu gründen, da sie ringsum von Feinden umgeben waren, selbst nachdem sie das Joch der

gefehlt, die nicht nur zu Chisdais Zeiten in ihnen die Reste des untergegangenen Zehnstämmereiches haben finden wollen, und Karamsin (Gesch. Russlands übers. v. Teppe I S. 113) geht sogar soweit, ihren Namen vom hebr. *חצר* abzuleiten. Beachtenswerther ist jedenfalls die Notiz bei Plinius (Hist. nat. VI, 19), dass die Perser, die Scythen Chorsaren nennen (vgl. Dubois de Montpéreux, Voyage autour du Caucase II p. 25). Bei Ptolemäus, (Geogr. V, 12) findet sich der Name Chasira. Da man die Zuverlässigkeit der im zweiten Chazarenbriefe enthaltenen Angaben heute für nicht mehr anzuzweifeln hält, dürfte es, wie dies Vambéry (Ursprung der Magyaren S. 76) thut, am gerathensten sein, die vom Könige selbst aufgezählten togarmidischen Völkerschaften heranzuziehen, deren nationale Verwandtschaft mit den Chazaren S. Cassel (a. a. O. S. 199) nachzuweisen sich bemüht und die Vambéry (a. a. O. S. 129) mit Hunnen, Avaren, Bulgaren, Petschenegen, Uzen, Madscharen für einzelne Stämme oder Zweige des grossen Türkenvolkes hält (vgl. Klaproth a. a. O.). In den Berichten bei Stritter (I p. 484 f.) werden sie unter dem Namen Acaziren theils allgemein mit Scythen, theils mit Hunnen bezeichnet. Eine georgische Chronik (bei Dubois d. M. a. a. O.) nennt sie ebenfalls Scythen. Aber schon unter den arabischen Geographen, die das Land bereist hatten, herrscht über Stammesangehörigkeit und Sprache der Chazaren eine Meinungsverschiedenheit und Unsicherheit, welche beweisen, dass das Bewusstsein darüber damals schon nicht mehr recht lebendig gewesen war, und dass man sich an mündliche Traditionen hielt. Denn während Jácút (Geogr. Wörterb. II 438) ausdrücklich sagt, dass ihre Sprache weder mit der türkischen, noch mit der persischen

Hunnen¹⁾ abgeworfen hatten. Denn in ihrem Westen dehnte sich das oströmische Reich bis nach Armenien aus, während die mächtigen Sassanidenfürsten das persische Scepter nach Norden hinauf zu tragen sich bemühten. Die Eifersucht zwischen den beiden grossen Reichen kam den Chazaren zu statten, da man in Byzanz in ihnen ein kräftiges Bollwerk gegen die vordringenden Perser sah, und das Bündniss ward durch wiederholte Heirathen zwischen den beiden Herrscher-

etwas gemein habe — was bei Vambéry nicht angegeben ist — sagt Ibn Haucal (bei Frähn, de Chazaris p. 603), dass ihre Sprache der türkischen ähnlich sei. Al-Mukaddasi (ed. de Groje S. 368) nennt ihre Sprache „schwer verständlich“, der Historiker Ibn-al-Athîr hält die Chazaren für Georgier, was der Geograph Schems-ed-dîn aus Damascus dahin verbessert, dass sie vielmehr Armenier seien. In den Marâsid al-Ittilâ werden sie zu den Türken gezählt, Petachjah von Regensburg, der am Ende des 12. Jahrhunderts die Länder am Schwarzen Meere bereiste, erzählt (Nov. Journ. As. 1831 p. 208), dass die Chazaren eine andere Sprache sprechen, als die von Togarmah. Es würde nicht schwer fallen, noch andere Ansichten anzuführen, die aber zur Aufklärung der Sache ebensowenig beitragen würden, als Constantinus Porphyrogen., wenn er (De administr. imp. cap. 39) erzählt, dass die Cabaren, eine chazarische Völkerschaft, in Folge von Zwistigkeiten gezwungen auszuwandern, sich zu den Petschenegen und Türken zurückgezogen und diese die Sprache der Chazaren gelehrt hätten. Eher könnte als Verwandtschaftsbeweis gelten, wenn er (cap. 38) berichtet, dass der Châkân der Chazaren den Magyaren Arpad zum Herrscher vorschlug und diese ihn auf den Schild erhoben, was sie, wie Vambéry dazu bemerkt, nicht gethan haben würden, wenn er ein ihnen fremder Herrscher gewesen wäre. Sprachliche Ueberreste der Chazaren sind nicht vorhanden, würden auch keinen entscheidenden Beweis liefern. Will man aber alte Gebräuche als Zeichen nationaler Verwandtschaft verwenden, so giebt es deren zwei, die die Chazaren den Türken-Tataren näher bringen, und, was dabei vielleicht von Wichtigkeit ist, beide das Staatsoberhaupt betreffen. Erstlich ist es die Theilung der obersten Gewalt in den eigentlichen macht- und einflusslosen Throninhaber und einen wirklich regierenden Unterkönig, eine Einrichtung, die bei den Tataren bekanntlich noch unter Timur bestanden hat, der nur den Titel eines Beg führte, während der für den Thron geborene Herrscher als Schattenkönig die Krone trug. Die zweite

¹⁾ Stritter a. a. O. S. 489.

häusern besiegelt¹⁾. Chosrû Aûschîrwân sah nach mehreren wechsellvollen Kämpfen gegen die Chazaren, deren Bundesgenossenschaft die Griechen wiederholt zu gewinnen gesucht hatten²⁾, ein, dass er nicht im Stande sein würde, die Chazaren unter sein Scepter zu bringen und liess nach einer etwas sagenhaften ausgeschmückten Zusammenkunft mit dem

Aehnlichkeit liegt in der Art der Einsetzung eines neuen Herrschers, der, die Seidenschnur um den Hals, halberstickt die Zahl der Jahre nennen muss, die er zu regieren gedenkt, was nach einer Erzählung Klaproth's (bei D'Ohsson, *Peuples du Caucase* p. 187) auch bei den alten Türken der Fall war. D'Ohsson (p. 201—204) glaubt indessen nichts daraus schliessen zu können, dass sie von griechischen Völkern durchweg „Türken“ genannt werden. Jedenfalls ist die Bezeichnung „Türken“ (Cedrenus, *Compend. histor.* p. 425, Theophanes, *Chronogr. ed. Par.* p. 263) — wie die „Scythen“ — möglichst verallgemeinert aufzufassen und berechtigt allenfalls dazu, die Chazaren auf einen gemeinsamen ural-altaischen Ursprung zurückzuführen. Das Sprachgewimmel im Kaukasus ist bekannt, Masûdi berichtet (bei Klaproth a. a. O. S. 157), „dass dort 72 Völker wohnen, von denen jedes seine eigene Sprache hat“ (vgl. S. 158: „300 Völker mit verschiedenen Mundarten“). Es kann vielleicht nur das eine mit Sicherheit gesagt werden, dass das uns in der Geschichte entgegentretende Volk der Chazaren von ethnographischer Reinheit wenig hat und sich durchaus als Mischvolk zeigt, dessen verschiedenen Bestandtheilen die Staatsverfassung gerecht zu werden suchte.

¹⁾ Justinian II Rhinometus (685—711) war vor Apsimar (Tiberius III) vom Chersones, wohin er verbannt worden war, zum Châkân geflohen, der ihm seine Schwester Theodora zur Gemahlin gab. A. verlangt die Auslieferung Justinians, Theodora verräth ihrem Gemahl den Anschlag auf sein Leben. Er flieht nunmehr zu den Bulgaren. Als er wieder auf den Thron gelangt war, empörten die Chrosoneser sich gegen ihn, und die Chazaren kommen ihnen zu Hilfe. Das scheint der Anfang der chazarischen Eroberung der Krim zu sein. Vgl. Zonaras, *Annales* II p. 94 und 97; Cedrenus p. 444. — Constantin, Sohn Leo's des Isauriers heirathet die Tochter des Châkân, die in der Taufe den Namen Irene annimmt, vgl. Cedrenus, p. 457. Theophanes *Chronogr. ed. Par.* p. 343. Vgl. Kazem Beg, *Derbend Nâmeh* p. 4; Stritter III 550. Constantinus Porphyrogen. cap. 31 tadelt diese Heirathen heftig.

²⁾ Besonders Heraclius (610—641), vgl. Theophanes p. 263, Cedrenus p. 415. Klaproth, *Tableau histor. du Caucase* p. 11.

Châkân dort, wo der Kaukasus nördlich von seinem Ostende einen kleinen Ausläufer in das Kaspische Meer schickt, eine 20 Meilen lange, 300 Ellen breite und entsprechend hohe Mauer errichten. Diese Mauer mit ihren eisernen Thoren und zahlreichen Thürmen bildete fortan unter dem Namen Bâb-al-Abwâb d. i. „Pforte der Pforten“ die befestigte Grenzstadt zwischen beiden Reichen¹⁾.

Das Reich der Sassaniden ging in Trümmer, und das Erbe ihrer Herrschaft ging auf die Araber über. Dem Befehle des Propheten getreu, drangen die Muslime, das Schwert in der einen, den Korân in der anderen Hand, auch in das Gebiet der Chazaren, plünderten und mordeten. Es gelang ihnen, sich vorübergehend im Lande festzusetzen, und sie nahmen Semender²⁾. Der König vertauschte nunmehr diese ehemalige Residenzstadt mit der an der Mündung der Wolga gelegenen Stadt Jtil, welche fortan den Herrschersitz bildete. Nach Kurzem aber eroberten die Chazaren das genommene Gebiet wieder zurück, die muslimischen Heere wurden theils aufgerieben, theils versprengt, und Derbend bildete, wie zu den Zeiten der Perserherrschaft, die Grenze.

Die fast unaufhörlichen Kämpfe mit den benachbarten Staaten mussten allmählich eine Vermengung der auf dem Landwege nach Europa wohnenden Chazaren mit Kindern anderer Nationen herbeiführen. Namentlich lebten unter ihnen viele Muslime, Christen und Juden. Die letzten kamen nach arabischen Berichten zum grössten Theil aus den byzantinischen Ländern, aus denen sie vertrieben worden waren, und zu ihnen mögen sich viele arabische Juden gesellt haben, deren Vertreibung aus den Ländern des Islâm der

¹⁾ Das heutige Derbend. vgl. Derbend N. ebendas. u. ff. Jâcût I, 439; Kaçwîni, Cosmogr. II 346. Al-Mokaddasi S. 376 u. 363 (Darwand) D'Ohsson a. a. O. S. 10.

²⁾ Acht Tagemärsche nördlich von Derbend. Die Stadt wurde durch Salmân b. Rabîa erobert, vgl. Jâcût II 143, Derb. N. p. 190, Mok. p. 361, Frâhn S. 614.

Chalife Omar energisch betrieben hatte¹⁾. König und Volk der Chazaren waren zur Zeit noch Heiden. Die Schilderungen, die sich aus dem bekannten Briefe des Königs und den Berichten der arabischen Autoren über ihre staatlichen und bürgerlichen Einrichtungen zusammenstellen lassen, geben uns folgendes Bild.

Jtil oder Atel, die Hauptstadt des Chazarenreiches, liegt am Ausfluss des gleichnamigen Stromes (Wolga) in das Kaspische Meer. Die Stadt wird durch einen Mündungsarm in eine kleinere östliche und eine grössere westliche Hälfte getheilt und von einer Mauer umgeben, aus welcher vier Thore ins Freie führen. Die Stadt enthält viele Märkte, Bäder, Moscheen, Kirchen und Synagogen. Im westlichen Theil befindet sich der Palast des Königs, wie die Häuser der Vornehmen, während der östliche, auch Chazerân genannt, vom Volke bewohnt wird und die meist von muslimischen Kaufleuten gehaltenen Bazare enthält. Die Häuser sind aus Filz, Stroh und Lehm gebaut, der König allein hat das Recht, einen aus Ziegeln gebauten Palast zu bewohnen. Dieser befindet sich auf einer Insel in der Mitte des Stromes und ist durch eine Schiffbrücke mit dem Ufer verbunden. Die Bevölkerung besteht zum grössten Theil aus Heiden, aber ausser ihnen giebt es noch viele Muslime²⁾, Christen und Juden. Zum Glauben der letztgenannten, an Zahl geringsten, gehören der König und die Vornehmen. Die Chazaren besitzen ihre eigene Sprache, die mit keiner der benachbarten Völker etwas gemein haben soll³⁾. Unter ihnen selbst werden zwei Racen unterschieden, von denen die eine, fast durchgängig aus Heiden bestehende, dunkel-

¹⁾ Jâcût II, 504, Frähn, 597. Graetz, Gesch. V. S. 166, 188. Vgl. Russ. Revue XIX S. 130, wonach Juden schon vor unserer Zeitrechnung im Kaukasus gelebt haben sollen.

²⁾ Nach Jâcût II, 437 mehr als 10000, vgl. Mokadd. S. 360.

³⁾ Vgl. S. IX, Anm.

farbig, die andere weiss ist und wohlgebildete Züge trägt¹⁾. Die Heiden verkaufen sich selbst und ihre Kinder als Slaven, was bei dem übrigen Theile der Bevölkerung verboten ist. Der König der Chazaren wird Ilk oder Bâk genannt und führt den Titel des grossen Châkân²⁾. Er lebt beständig in seinem Palast und zeigt sich nur alle vier Monate öffentlich. Er selbst kümmert sich um die Staatsleitung gar nicht, diese ist vielmehr vollständig in die Hände seines Stellvertreters gelegt, der den Titel Châkan Bih³⁾ führt und dem alle Beamten des Reiches Gehorsam schuldig sind. Er führt auch das Heer. Er geht jeden Tag barfuss und in demüthiger Haltung zum König hinein, einen Holzspan in der Hand tragend. Während er den König begrüsst, zündet er den Span an und verharret in dieser Stellung bis das Holz zu Ende gebrannt ist, dann setzt er sich zur Rechten des Königs nieder. Ihm folgt ein anderer hoher Palastbeamter, diesem ein dritter. Andere Personen haben zum Gemache des Königs keinen Zutritt.

Der König besitzt eine Leibwache von 12000 Mann aus-erlesener Truppen, die aus Khârism stammen, von wo sie ihres Glaubens wegen vertrieben worden waren und dem Islâm angehören. Sie bilden eine sogen. unsterbliche Schaar, da, so oft einer von ihnen stirbt, die dadurch entstandene Lücke durch einen Ersatzmann ausgefüllt wird. Ausserdem setzt

¹⁾ D'Ohsson (a. a. O. S. 34) spricht die Vermuthung aus, dass die Bezeichnung der weissen und schwarzen (Cara-) Chazaren durch die Gewohnheit der türkischen Völkerschaften entstanden sei, die einzelnen Zweige eines Volkes durch die Bezeichnungen „weiss“ und „schwarz“ zu unterscheiden, was aber mit der Hautfarbe nichts zu thun habe. Aehnliches geschieht heute noch.

²⁾ Ibn Dasta (ed. Chwolohn p. 16) nennt den König Chazar-Châkân, vgl. Frähn, Vambéry, a. a. O.

³⁾ Bih vermuthlich dasselbe wie Beg, Bey; Const. Porphy. nennt ihn S. 129 πᾶν Χαζαρίαν. Bei Ibn Dasta heisst er Ischâ „Gehilfe“ vgl. Vambéry a. a. O. Bei Theophanes p. 264, Cedrenus p. 415 ein Unterkönig Zebelus genannt, der als Verbündeter des Heraclius einen Einfall in Persien machte.

der König neun Staatsräthe aus den verschiedenen Religionen ein, damit jeder Unterthan nach den Satzungen seines Glaubens gerichtet werden könne. Die streitenden Parteien kommen nicht vor den König selbst, sondern die Räthe halten an bestimmten Tagen Sitzungen, wobei nur in schwierigen Fällen die Entscheidung des Königs eingeholt wird.

Wer in der Schlacht flieht, wird getödtet oder in die Sklaverei verkauft, ist's ein Feldherr, so wird er mitten durchgehauen, oder gekreuzigt oder an einen Baum gehängt.

Die Unterwürfigkeit der Chazaren gegen ihren König ist so gross, dass, wenn er einen der Grossen mit dem Tode bestrafen will, ihn aber nicht öffentlich hinrichten lassen mag, er ihm heimlich den Todesbefehl zugehen lässt; der Verurtheilte geht nach Hause und erdrosselt sich¹⁾.

Wenn der König ausreitet, folgt ihm in ehrerbietiger Entfernung seine Leibwache. Jeder Begegnende wirft sich zu Boden und erhebt sich erst wieder, wenn der König sich entfernt hat. Niemand darf am Grabe eines Königs vorbeireiten, sondern muss vorher absteigen, sich niederwerfen und kann erst in einiger Entfernung wieder aufsitzen.

Der Harem des Königs besteht aus 25 Frauen, von denen jede die Tochter eines tributpflichtigen Königs ist. Ausserdem hat er 60 Slavinnen, von denen jede ihre besondere Wohnung hat.

Wenn ein König gestorben ist, baut man ihm ein Haus mit 20 Kammern, die mit Gold und Seidenstoffen ausgelegt sind. Dies Gebäude steht mitten im Flusse, damit weder Mensch, noch Dämon, noch Reptil das Grabmal des Königs erreichen könne. Ueber das Ganze wird dann eine Schicht Steinpulver gebreitet, welches wieder mit ungelöschtem Kalk überdeckt ist. Die dabei beschäftigten Arbeiter werden sämmtlich umgebracht, damit Niemand das eigentliche Grab des Königs zu finden wisse. Das Grab nennt man „das Paradies“²⁾.

¹⁾ Dasselbe berichtet Nicetas Choniata, *Annales Francof.* a. M. 1587 fol. 55. ²⁾ Jácút II 438.

Wenn ein König gewählt werden soll, wird ein Sprössling aus derselben Familie gesucht, welche zu den vornehmsten des Landes gehört. Es kommt zuweilen vor, dass der neugewählte König niederen Standes ist. Der eine der arabischen Berichterstatter erzählt sogar, jemand habe ihm erzählt, dass man ihm einen Thronerben gezeigt habe, der auf dem Markte Brod verkaufte, was durch die Umstehenden bestätigt worden sei. Jener Jüngling sei sogar ein Muslim gewesen, obwohl ein solcher nicht zum König erhoben werden könne¹⁾.

Ist ein Nachfolger gefunden, dann wird ihm öffentlich gehuldigt. Der Beg geht zu ihm und legt ihm eine seidene Schnur um den Hals. Indem er ihn durch Umdrehen derselben langsam würgt, fragt er ihn, wie lange er zu regieren gedenke. Dem Ersticken nahe, nennt jener eine Zahl und wird dann von seiner Halsfessel befreit. Die angegebene Zahl aber darf er um keinen Tag überschreiten. Wenn ein König 40 Jahre regiert hat, wird er getödtet, da man sagte, dass sein Verstand schwächer zu werden anfange. War das Land von Unglücksfällen heimgesucht, so kommt zuweilen das Volk zum Unterkönig und sagt: „Die Regierung unseres Königs ist für uns unglückbringend, liefere ihn uns aus, damit wir ihn umbringen“. Ist der König auch seinem Beg unbequem, so liefert dieser ihn wirklich aus, oft aber hat er Mitleid mit ihm, besänftigt das Volk oder verhilft dem König zur Flucht.

Jeder Unterthan des Königs genießt volle Religionsfreiheit und gleichmässigen Schutz. Im J. 300 der Hidjra vernahm der König der Chazaren, dass die Muslime die christlichen Kirchen im Lande Al-Bâbündj zerstört hatten, er liess daher die grosse Moschee in Jtil zerstören, die Mueddins tödten und sagte, wenn er nicht fürchtete, dass den Kirchen in den islamischen Ländern ein Gleiches geschehen könnte, er sämtliche Moscheen zerstören lassen würde.²⁾

¹⁾ Ibn Hancal b. Frähn. p. 608. ²⁾ Jâcût II 440.

Diese Berichte der Araber stammen grösstentheils aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, wo das Chazarenreich sich auf dem Gipfel seiner Macht und Blüte befand. Es erstreckte sich im Osten bis zu den Baschkiren und Guzen, nach Süden bis zu den Ausläufern des Kaukasus bei Derbend, nach Norden bis zum Fürstenthum Kiew und nach Westen über das Schwarze Meer hinweg bis an die Mündung des Dniepr. Die Halbinsel Krim führte noch im 13. Jahrhundert den Namen Chazaria. Mit seiner bedeutenden geographischen Ausdehnung verband das Reich eine einflussreiche politische Stellung und war besonders dem stark in Zersetzung befindlichen byzantinischen Reiche furchtbar. Denn während die Kaiser für ihre Briefe an die hervorragenden asiatischen Staaten, sogar an den fränkischen Kaiser und den Papst eine goldene Bulle zu benutzen pflegten, die mit 2 Goldsolidi versiegelt war, nahmen sie für die an den „sehr edlen und erlauchten Châkân“ gerichteten deren drei¹⁾.

Der Ruf des mächtigen Chazarenreiches war über die byzantinischen Länder hinausgedrungen und hatte auch Spanien erreicht. Dieses Land stand zur Zeit, von den mächtigen, Kunst und Wissenschaften pflegenden, abbassidischen Chalifen beherrscht, auf dem Gipfel seiner Blüte und Macht. In der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts stand an der Spitze der Staatsleitung in Cordoba der jüdische Minister Abu Jusuf Chisdai ben Schaprut aus dem Geschlechte der Jbn Esra. Der weitblickende und das Wohl seiner Glaubensgenossen stets im Auge behaltende Minister hatte durch Reisende erfahren, dass im fernen Osten ein Reich bestünde, das von einem jüdischen Könige beherrscht würde und dem die mächtigsten Nachbarn, selbst das byzantinische Reich Tribut zahlten. Chisdai zweifelte keinen Augenblick daran, dass dieses Reich altjüdischen Stammes wäre und glaubte, dass die ehemalige politische Selbstständigkeit sich wieder aufgerichtet

¹⁾ Const. Porphyrog. de Cerimon. II 48.

hätte. Um sich aber über die inneren Verhältnisse des unbekanntes Staates Gewissheit zu verschaffen, beschloss er kurzer Hand an den Beherrscher desselben zu schreiben und ihn selbst um weitere Auskunft zu bitten. Er wählte einen zuverlässigen Mann mit Namen Isâk bar Nathan, versah ihn reichlich mit Reisegeld, gab ihm einen Brief mit und sandte ihn zunächst nach Byzanz, dessen Kaiser er in einem Schreiben bat, für die Weiterbeförderung seines Boten Sorge zu tragen. Der furchtsame und arglistige Kaiser hielt den Boten sechs Monate auf und sendete ihn endlich nach Cordoba zurück, indem er Chisdai schrieb, dass der Weg zwischen Byzanz und Cordoba weit und unsicher, die Reise über das Meer zu gefahrvoll wäre und dass die Völker mit einander im Kriege lebten. Chisdai war furchtbar gekränkt und aufgebracht, seinen Boten unverrichteter Sache heimkehren zu sehen. Aber weit entfernt von seinem Vorhaben sich abschrecken zu lassen, wollte er nunmehr seinen Brief nach Jerusalem schicken, von wo einige Israeliten denselben über Syrien und Armenien in das Chazarenland zu befördern sich erboten. Da kam eine Gesandtschaft vom König der Gebâlim, bei der sich zwei Israeliten befanden, Mar Saul und Mar Joseph mit Namen. Diese übernahmen es, Chisdais Schreiben über Ungarn, Bulgarien und Russland an seinen Bestimmungsort kommen zu lassen¹⁾. Chisdai war damit einverstanden, verfasste ein neues Schreiben, in welchem er die Zustände in Spanien, die Herrschaft der Chalifen beschreibt, seine eigene einflussreiche Stellung berührt, Beweggrund und Schicksal des ersten Briefes ausführlich schildert und seinem dringenden Verlangen Ausdruck giebt, zu erfahren, „ob es wirklich ein Reich gebe, wo Israel herrsche und nicht beherrscht werde“. „Wüsste ich, heisst es im Schreiben, dass dem also wäre, ich wollte meine Herrlichkeit gering achten, meine Grösse abwerfen, meine Familie verlassen und

¹⁾ S. Chisdais Brief, vgl. Graetz, Gesch. V. S. 365.

über Berg und Thal wandern, bis ich zu dem Orte käme, wo mein Herr und König herrschet, um seine Majestät und Würde, den Sitz seiner Unterthanen, den Zustand seiner Diener und die Ruhe der Ueberreste Israels zu schauen. Und wenn ich seinen Glanz und Ruhm sähe, würden meine Augen leuchten, meine Nieren jauchzen und meine Lippen den Herrn preisen, der seine Gnade seinen Bedrängten nicht entzogen hat“.

Weiter bittet er um genaue Auskunft über die Beschaffenheit des Landes und berührt die Sage, dass von Alters her die Juden in Sêir¹⁾ gewohnt und, um den Verfolgungen zu entgehen, sich in eine Höhle versteckt hätten, um dort beten zu können. Sie lehrten auch ihre Kinder Morgens und Abends in der Höhle beten, später aber vergassen sie, dass sie in der Höhle nur beteten, um die Bücher zu verstecken, und hielten am Gebrauche fest, nur in der Höhle zu beten. Endlich kam ein kundiger Israelit in ihre Höhle, der die Bücher herausholte und sie dieselben wieder benutzen lehrte. — Nach einer Reihe einzelner Fragen berührt Chisdai noch die über ihre Messias Hoffnungen, giebt noch einmal seiner Freude in bewegten Worten Ausdruck und schliesst mit den herzlichsten Segenswünschen.

Das Schreiben hatte das Glück, trotz des gewaltigen Umweges und der Unsicherheit der Beförderung in die Hände Josephs, des regierenden Königs der Chazaren zu gelangen. Seine Antwort ist ein in vielfacher Beziehung wichtiges Dokument, da es neben dem hohen geschichtlichen Interesse,

¹⁾ Harkawy (Russ. Revue VI p. 76, Anm.) vermuthet mit Recht darunter Serîr, wie ein Theil des Kaukasus genannt wurde. Nach Jâcût III, 88 lag es zwischen Al-Lân und Derbend und hatte nur einen Ausgang nach Chazar und einen zweiten nach Armenien. Nach Al-Istachri (bei Jac. ebendas.) ist Serîr ein von Christen bewohntes Reich, zwei Tagereisen von Semender entfernt. Nach Derbend Nâm. S. 28 ist Serîr der Daghestân an der Küste des Kasp. Meeres; siehe übrigens die folgende Anm.

das an seinen Inhalt sich knüpft, auch einen hellen Blick in die damaligen Kulturzustände asiatischer Völkerschaften werfen lässt. Dass wir den in demselben erwähnten That-sachen vollen Glauben beimessen können, ist längst erwiesene Wahrheit, und wir können daher ohne jede kritische Scheu die durch die Wissenschaft geebneten Pfade beschreiten. Der König zeigt dem spanischen Minister an, dass dessen Schreiben in seine Hände gekommen sei und sagt ihm, dass er ihm über sein Land nichts Unbekanntes berichtet habe, da seine Vorfahren von dort schon öfters Nachrichten erhalten hätten. Er nennt sein Geschlecht und sagt, dass Chazar, sein Stammvater, der siebente Sohn Togarmahs gewesen sei, erzählt von der allmählichen Ausbreitung des Volkes und seiner Macht und Herrschaft über die benachbarten Völkerschaften.

Da stand — fährt er fort — unter ihnen ein König auf, mit Namen Bulân. Er war verständig, gerecht und gottesfürchtig und vertraute auf seinen Schöpfer. Eines Nachts erschien ihm ein Engel und sprach zu ihm: „Bulân, Gott sendet mich zu dir mit den Worten: Ich habe dein Flehen gehört, ich habe dich gesegnet und werde dich vermehren und dein Reich in ferne Geschlechter befestigen und alle deine Feinde in deine Hand geben“. — Der Engel erschien ihm ein zweites Mal mit ähnlichen Worten. Der König entgegnete: „O Herr, du kennst meine Gedanken, und dass ich nur auf dich vertraue. Das Volk, das ich beherrsche, ist ungläubig, ich weiss nicht, ob es mir Glauben schenken wird oder nicht. Wenn du mir deine Gnade erweisen willst, so erscheine auch meinem Vezier“. Gott that nach seinem Wunsche, am andern Morgen erschien der Unterkönig beim Herrscher und erzählte ihm einen sonderbaren Traum desselben Inhalts. Der König liess nun alle Fürsten, Diener und das ganze Volk versammeln, setzte ihnen die Angelegenheit auseinander, und alle bekehrten sich zum jüdischen Glauben. Jetzt erschien der Engel dem Könige zum dritten Male und forderte ihn

auf, einen Tempel zu bauen, vorher aber sein Heer zu versammeln, und über die Alanenpforte (Darlân) nach Ardebîl (Ardîl) zu gehen, von wo er als Sieger und mit Beute reich beladen zurückkehren würde¹⁾.

Da kamen Gesandtschaften von den Fürsten von Byzanz und Arabien mit reichen Geschenken und Weisen, die den König zu ihrem Glauben bekehren sollten. Der König liess auch einen gelehrten Juden kommen und forderte alle drei auf, miteinander zu disputiren. Sie konnten aber einander

¹⁾ Was die Zeit des Uebertrittes anbelangt, so herrscht darüber keine Meinungsverschiedenheit, dass derselbe etwa um das Jahr 740 stattgefunden habe. In der Uebersetzung des Königsbriefes, die Harkawy in der Russ. Revue (VI. S. 69 ff.) nach einer Firkowitsch'schen Handschrift giebt, findet sich an dieser Stelle der Satz: Dies geschah vor 340 Jahren. Dieser Satz kann, wozu Harkawy sich ebenfalls erklärt, nur ein Einschiesel des Abschreibers sein, und „dient allenfalls dazu, das Alter der Handschrift festzustellen“. Es sind dort übrigens noch andere Stellen, die verdächtig erscheinen. Weit schwieriger gestaltet sich indessen die Frage, wo der Uebertritt vor sich gegangen sei. Nur würde dies zwar nicht von Wichtigkeit sein, wenn nicht im Buche Al-Chazarî selbst ein Ort genannt würde, dessen geographische Deutung bis jetzt durchaus zweifelhaft geblieben ist. Im Anfange des zweiten Buches heisst es nach der hebr. Uebersetzung, Gott habe dem Könige befohlen, die gottgefällige Handlung in den Bergen von Harsân aufzusuchen. Cassel, (Einl. S. 13) setzt dafür Chorassân, was von Strack (A. Firkowitsch und seine Entdeckungen S. 23) mit Recht für geographisch nicht unmöglich erklärt wird. Dies ist jedoch deswegen unwahrscheinlich, weil der Weg von der Chazarenhauptstadt bis nach Chorassân immerhin ein sehr beträchtlicher ist und vielfach durch Feindesland führt. Was diese Annahme aber weit mehr erschüttert und anderswo hinweist, ist die Lesart im Münchener Codex der Ibn Tibbonschen Uebers., wo ורסאן (Warsân) zu lesen ist. Das arabische Original hat ورسكان. Dieser letztere Name, der in dieser Gestalt nichts bedeutet, ist in der That nichts anderes als ورسאן, da man nur an die in mit hebr. Quadratschrift geschriebenen Handschriften ausserordentlich häufig vorkommende Verwechslung des ך mit ך zu denken braucht, was bei vielen Wörtern sogar mit einer gewissen Regelmässigkeit geschieht. (Näheres darüber in den Anmerkungen zum arab. Texte.) Es handelt sich nun darum, einen Ort Warsân zu finden, und ein solcher liegt nach den Berichten der arabischen

nicht überzeugen. Da sagte der König: „Geht jetzt nach Hause, am dritten Tage werde ich Euch holen lassen“. Am andern Tage schickte er nach dem Mönch und fragte ihn, ob er dem Islâm den Vorzug gäbe oder dem Judenthum. Der Mönch antwortete: „Wisse, o König, dass es auf der ganzen Welt keinen Glauben giebt, als den von Israel. Denn Gott hat Israel von allen Völkern ausgewählt, es seinen erstgeborenen Sohn genannt, ihm Zeichen und Wunder erwiesen, es aus Pharaos Knechtschaft erlöst, durch's Meer geführt, ihm Mannah, Wasser und die Tôra gegeben, das gelobte Land und den Tempel geschenkt. Sie sündigten vor

Geographen (Jâcût, IV, 218) unter dem Namen Warthân (oder Warathân) in Aderbîdjân, 7 Parasangen südlich von Derbend, nicht weit von der Südgrenze des Chazarenreiches und im östlichen Ausläufer des Kaukasus nahe am Meere. (D'Ohsson S. 8 u. 160.) Man vergleiche diese geographische Lage mit den betreffenden Stellen im Königsbriefe und im Buche Al-Chazarî selbst. In ersterem heisst es; Gott sprach zu ihm: Gehe in das Land Dârlân und Ardîl u. s. w. Dârlân ist die Alanenpforte in Chazarien, während Ardîl längst als Ardebîl erkannt ist (Vgl. Cassel, Magyar. Alterth. S. 208, Russ. Rev. VI, S. 83) und zwei Tagesreisen vom Meere entfernt liegt. Im Briefe Chisdais ist von einer Höhle die Rede, die in den Gebirgen von Séîr lag. Carmoly (Itinéraires) und Harkawy haben bereits bewiesen, dass der Schreiber diesen — wie ihm selber auffällig ist — von Chazar sehr weit entfernt liegenden Berg mit Serîr verwechselt (s. vor. Anm.). Der Kaukasus ist bekanntlich, was die älteren und neueren Reisenden oft genug hervorheben, voll von Höhlen; die in Chisdais Brief erwähnte Höhle von Serîr ist ebenso glaubwürdig, als die im Buche Al-Chazarî II 1 erwähnte, woselbst der König und sein Vezier sich in den Bund des Judenthums aufnehmen liessen. Dass diese Höhle jenseits der eigentlichen chazarischen Grenze gelegen habe, lehrt uns wieder das Buch selbst, da sie nach dem Uebertritt „in ihr Land zurückkehrten“. Nun ist aber gerade in dieser Gegend die Existenz einer Stadt Warthân (Vardanakert) festgestellt und zwar an einem Nebenflusse auf dem rechten Ufer des Kur, wenige Meilen südlich von Barda'a, das in Arrân zwischen Armenien und Chazar lag. Ich schalte die Beschreibung von Arrân nach Kazwîni (II. S. 231) ein: Arrân ist ein Stück Land zwischen Aderbîdjân, Armenien und dem Land der Abchazen mit vielen Städten wie Djauza, Schirwân, Beilakân. Es wird vom Kur durchflossen, der zwischen Armenien und Arrân läuft. Er beginnt im Chazarenlande, fiesst durch

ihm, da zerstreute und vertrieb er sie nach allen Winden. Wäre dies nicht gewesen, dann gäbe es auf der ganzen Welt keinen Glauben wie den jüdischen“. Am andern Morgen liess der König den Kâdhî rufen und fragte ihn, ob er dem Christenthum oder dem Judenthum den Vorzug gäbe. Dieser entschied sich ebenfalls für das Letztere. Am dritten Tage endlich liess der König, wie verabredet, alle drei vor sich kommen und den Mönch sowohl wie den Kâdhî ihre Aussprüche öffentlich wiederholen. Er erklärte ihnen nunmehr, dass er bereits den jüdischen Glauben erwählt hätte, dankte

Abchazien, geht am Tiflis vorbei, berührt Djauza, Schamkûr und die Pforte von Barda'a, nimmt den Araxes auf und ergiesst sich in das Kasp. Meer. (Vgl. Mokadd. S. 376.) In der fälschlich dem Moses von Chorene beigelegten Armen. Erdbeschreibung (vgl. Klaproth, geogr.-hist. Beschreib. d. Kauk. S. 118) befindet sich (p. 355) folgende Stelle: *Massagetæ, qui ad Casp. mare pertinent, a quo Caspasi bracchia propè absunt, ubi Murus Darbandius ducitur, turrisque mirabilis, in mari excitatur, cuius a parte aquilonari Hunni habitant qui urbem Varhasaniam aliasque praeterea tenent. Rex autem aquilonaris appellatur Chaganus, qui est Chazirorum dominus etc.* (Vgl. Ritter, Erdkunde v. Asien X, 459, 566]. Die Stadt Warthân war übrigens wiederholt Gegenstand heftiger Kämpfe zwischen den Chazaren und Arabern, und es ist nicht unmöglich, dass während einer dieser Expeditionen, der König in oder bei Warthân sich förmlich bekehrt habe. Ibn Al-Athîr (V. 118) erzählt unter Anderem, dass der Sohn des Châkân (vgl. *Derbend Nâmeh* S. 64 u. 67) genannt mit Namen Pâscheh oder Pâschenk (vgl. Anm. 3 das.) i. J. 111 der Hidjra, also ungefähr um die angenommene Zeit der Bekehrung in Aderbidjân einen Einfall gemacht, geplündert, viele Gefangene gemacht und Warthân belagert habe. Der Name kommt öfter bei ihm vor. Im Briefe Chisdais, der übrigens eine merkwürdige geographische Kenntniss des Landes verräth, werden die Städte genannt: Brâsân (בראסאן) Barda'a und Bâb-al-Abwâb, die nahe am Chazarenreiche liegen sollen. Die erste hat man auch Chorassân gelesen, woraus sich erklärt, dass man dieses Land mit dem Uebertritt des Königs in Verbindung zu bringen gesucht hat. Weit ungezwungener lässt sie sich aber Barasân lesen, was einerseits schon dadurch empfohlen wird, dass Chorassân ein Land und keine Stadt ist, andererseits aber passt Barasân (Warsân) sehr gut zu Barda'a (vgl. Baraza Ptolem. Geogr. V, 12) und Bâb-al-Abwâb, und liegt etwas nördlich von

ihnen für ihre Bestätigung seiner Gesinnung und entliess die beiden in Gnaden und mit reichen Geschenken¹⁾. Er unterwarf sich nebst seinen Grossen den zur Aufnahme in das Judenthum nothwendigen Ceremonieen und liess einen jüdischen Weisen kommen, der ihn in den Satzungen seines neuen Glaubens unterrichten sollte. „Von diesem Tage an — fährt der König fort — demüthigte Gott alle unsere Feinde, warf alle uns benachbarten Völker und Zungen nieder, niemand stand bis heute gegen uns auf, alle Könige von Edom und Ismael sind uns tributpflichtig“.

Nunmehr zählt der König die Nachfolger Bulâns auf dem Chazarenthron auf. Auf Bulân folgte sein Enkel Obadjah, der fromm und gerecht war, Gesetz und Ueberlieferung befestigte, Tempel und Lehrhäuser baute, Gelehrte kommen liess, die ihm die 24 Bücher, sowie Mischna, Gemâra und die Ordnung der Gebete erklären sollten. Dann folgten — Sohn auf Vater — Hiskia, Manasse, Hanukka, Bruder

Ardebil, welche Städte wiederholt mit der Geschichte der Chazaren verknüpft sind. Wenn wir nunmehr die „Berge von Warsân“ näher betrachten, finden wir darunter einen Gebirgszug im östlichen Theile des armenischen Hochlandes, wo die Bekehrung stattgefunden hat. Vgl. zu Warsân noch Derbend-Nâmeh S. 178 u. Dorn, Nachrichten über die Chazaren. S. 25 Anm. 1. Spruner, Histor.-geogr. Handatlas, Gotha 1846. S. 43 u. 60.

¹⁾ Die Geschichte des Religionswechsels des Chazaren ist auch in der slavischen Legende verarbeitet und wird etwa gegen d. J. 861 verlegt. Die Chazaren senden an den Hof in Byzanz und bitten um einen Glaubenslehrer, da sowohl Juden, wie Muslime sich bemühen, sie zu ihrer Religion zu bekehren. Kaiser Michael III. sandte den Slavenapostel Cyrill, der sich zuerst in Cherson ihre Sprache aneignete, dann begab er sich zum Volke und belehrte es im katholischen Glauben. Sie entliessen ihn dann mit grossen Ehren und reichen Geschenken, die er aber zurückwies. Zugleich richteten sie an den Kaiser ein Dankschreiben, in welchem sie ihm für alle Zeiten unverbrüchliche Treue gelobten und sich ihm unterwarfen. Nach der pannonischen Legende war Cyrills älterer Bruder Method jenem bei der Bekehrung behilflich. Vgl. Ginzler, Gesch. der Slavenapostel Cyrill und Method. S. 24 ff. und Anhang I S. 24.

des Obadjah, dessen Sohn Isák, Sebûlun, Manasse II, Nissi, Menachem, Benjamin, Ahron und endlich Joseph selbst, des Ahron Sohn, der Schreiber des Briefes¹⁾. „Wir sind alle aus königlichem Geblüt, kein Fremder darf auf dem Throne sitzen“.

Der König lässt nun eine geographische Beschreibung des Landes folgen und zählt die Völker auf, die ihm Tribut zahlen, schildert seine Städte, erzählt, dass sie dieselben im Winter nicht verlassen, im Sommer hingegen ein Jeder hinaus ziehe, um sein Feld zu bestellen²⁾, „jede Familie hat ihr Erbgut, wohin sie zieht und dort wohnt mit Freude und Gesang, niemand hört die Stimme eines Drängers, kein Feind und Nachsteller ist zu sehen, ich und meine Fürsten, wir ziehen 20 Parasangen weit, bis wir zu dem grossen Strome Warschân³⁾ kommen, und von dort wenden wir uns bis an die Grenze des Landes“.

¹⁾ Es sind noch andere Namen von Königen genannt, die aber nicht biblisch sind, wie der des oben genannten Prinzen Páschenk, des letzten Königs Georg Tzulu u. s. w. vgl. Klaproth geogr.-hist. Beschrb. D. K. S. 37, Dubois de Montpéreux a. a. O. Al-Mokadd. S. 361, 362 nennt den Namen Tarchân; dazu Bulân, der Convertit.

²⁾ S. Jordanes Episcop., De rebus Geticis: Gens Agazzirorum fortissima, frugum ignara, quae pecoribus et venatoribus victitat, — was eher auf einen nomadischen Charakter schliessen lässt.

³⁾ Der Name dieses Stromes ist bei fast allen Uebersetzern des Königsbriefes Gegenstand von Untersuchungen, die aber nirgends zu einem entscheidenden Ergebniss führen. Cassel (Magyar. Alterth. S. 217) übergeht ihn mit Stillschweigen, D'Ohsson (a. a. O. S. 208) und Harkawy (a. a. O. S. 89) schwanken in der Lesung dieses Namens. Es liegt nun zwar etwas Verführerisches in der äusseren Aehnlichkeit desselben mit einem soeben besprochenen, aber dort ist von einer Stadt die Rede, hier dagegen von einem Flusse. Bei Ptolemäus (Geogr. V, 9) wird ein Fluss *Vardanus* genannt. Dieser Vardanus, der *Hyanis* des Strabo (Geogr. XI, 2, 9) und Herodot (IV, 52), auch *Achardeus* genannt (vgl. Reineggs, Reise in den Kauk. I, S. 278) ist der heutige *Kuban*, der am Fusse des Elburs entspringt und sich bei Taman — dem chazarischen Tamatarcha — in das Asowsche Meer (palus Maeotis) ergiesst, nachdem er in westlicher Richtung das sehr fruchtbare, reich bebaute Gebiet der heutigen Kubanschen Kosaken durchströmt und zahlreiche Nebenflüsse

Zum Schlusse berührt der König Chisdais Frage über seine messianischen Hoffnungen, er versichert, dass sein Auge auf Jerusalem, Babel und deren Weisen gerichtet seien. Sie seien von Zion fern, haben aber gehört, dass in Folge der Sünden die Rechnung irre geworden sei und sie daher nichts genaues wissen. Sie hätten nichts, als die Prophezeiung Daniels, aber der Gott Israels möge die Erlösung beschleunigen, die Vertriebenen und Verbannten versammeln. „Du erwähnst in deinem Briefe, schliesst er, dass du mich sehen möchtest, auch ich sehne mich darnach, dein freundliches Angesicht, den Glanz und die Pracht deiner Weisheit und Grösse zu schauen: o möchte doch nach deinem Worte geschehen und mir vergönnt sein, deine Gesellschaft zu geniessen, dein verehrtes, angenehmes und freundliches Antlitz zu sehen, du sollst mir ein Vater sein, ich dein Sohn, auf deinen Mund sollte mein ganzes Volk küssen, und nach deinem Worte und Rathe wollte ich ein- und ausgehen“.

Zur Zeit, als dieser Briefwechsel stattfand, hatte die äussere Macht der Chazaren ihren Höhepunkt bereits überschritten. Ihre Herrschaft dehnte sich im Norden immer noch bis Sarkel am Don, im Westen bis über die Krim aus, aber wenige Jahre später wurden sie von Swiatoslaw, Prinzen von Kiew und Sohn der berühmten Olga, mit Krieg überzogen. Swiatoslaw wollte den Tribut, den die am Oka aufgenommen hat. Klaproth (Beschr. des Kauk. II S. 69) berichtet, dass der Fluss von Klein-Chazarethi auch Wardani genannt wird, er scheine der Kuban zu sein. (Vgl. I S. 435 und Tables histor. pl. VII.) Die Quellen dieses Flusses liegen in der That auch nicht weit von Itil entfernt und es dürfte nicht unmöglich sein, dass der König diesen durchweg durch chazarisches Gebiet fliessenden Strom meint. Der Fluss führt ausserdem bei Const. Porphy. (S. 133) den Namen Ukrusch. Die Vielnamigkeit darf nicht auffallen bei einem Fluss, der durch ein Gebiet läuft, das den einzigen Landweg von Asien nach Europa bildete und Jahrhunderte lang von den verschiedensten Völkern und Sprachen passirt und bewohnt wurde, aber wenn wir in ihm den Vardanus-Kuban sehen dürfen, so wäre hiermit ein weiterer Beweis für die Zuverlässigkeit der geschichtlichen und geographischen Angaben im Königsbriefe gegeben.

wohnenden Wäschitzen den Chazaren zu zahlen hatten, für sich in Anspruch nehmen, sammelte ein Heer und eroberte die Grenzfestung Sarkel. Wenige Jahre später fielen Itil und Semender, das ehemals grosse Chazarenreich wurde zerrissen, ein grosser Theil des Volkes liess sich in der Krim nieder, das noch mehrere Jahrhunderte lang den Namen Chazarien (Gazaria) führte, und der jüdische Reisende Petachjah von Regensburg, der die Halbinsel am Ende des 12. Jahrhunderts bereiste, hat uns einige knappe Schilderungen hinterlassen. David, der jüdische Chazarenfürst auf dem Throne in der Krim sandte i. J. 986 eine Botschaft an den Grossfürsten Wladimir von Kiew, um demselben die Annahme des Judenthums zu empfehlen.

Ueber das wirkliche Ende der politischen Selbstständigkeit schwanken die Angaben. Die gewöhnliche ist, dass im Jahre 1016 ein griechisch-russisches Heer unter Mongus Andronicus die Hauptstadt eroberte und den letzten König, Georg Tzulu in die Gefangenschaft fortführte¹⁾. Dieser alleinstehenden Angabe wird durch die geschichtlich glaubwürdigere widersprochen, dass die Eroberung des Reiches schon im Jahre 988 durch den Grossfürsten Wladimir vollendet worden sei.

¹⁾ Cedrenus, p. 710.

II. Das Buch Al-Chazarî.

Das Buch Al-Chazarî trägt den Stempel einer Streitschrift und nimmt durch Alter sowohl als durch Inhalt und Bedeutung in der mittelalterlich-philosophischen und im engeren Sinne polemischen Litteratur der Juden einen hervorragenden Platz ein¹⁾. Denn abgesehen von seinem Inhalt weist darauf schon sein arabischer Titel hin, welcher lautet: „Buch des Beweises und Argumentes zur Vertheidigung des gering geschätzten Glaubens“. Seine Abfassungsfrist fällt, nach des Verfassers eigener Angabe auf das Jahr 1140 unserer Zeitrechnung.

Etwa 30 Jahre nach seiner Entstehung wurde es von Jehuda Ibn Tibbon, dem ersten aus jener berühmten, um die Uebersetzungslitteratur so verdienten Familie ins Hebräische übersetzt, und in dieser Gestalt liegt das Buch für den allgemeinen unmittelbaren Gebrauch bis jetzt vor²⁾.

¹⁾ Vgl. Steinschneider, Polem. Litt. S. 43.

²⁾ Eine zweite hebräische Uebersetzung fertigte Jehuda b. Isâk b. Kardinâl um 1200 an, von dieser Uebersetzung ist jedoch nur ein Stück

Es war natürlich, dass das Werk durch die Uebersetzung in eine Sprache, die zur Zeit über eine für derartige Zwecke wenig geschulte Sprachweise verfügte, manches von seiner Ursprünglichkeit einbüßen musste, ja öfter, wenn Wörter angewendet werden mussten, die auch andere Deutungen zulassen oder in solchen gewöhnlicher sind, Dunkelheiten und Schwierigkeiten entstanden, die durch mit der Zeit eingedrungene Fehler und Zusätze von Abschreibern und Lesern ganz erheblich gesteigert wurden. Einiges des wichtigsten nur kann hier kurze Erwähnung finden, während für die zahlreichen Einzelfälle auf die Anmerkungen der Textausgabe verwiesen werden muss¹⁾.

Eine solche, mehr auffallende als wesentliche Veränderung liegt zunächst im Namen des Buches, das der hebr. Uebersetzung zufolge gewöhnlich Cosri oder Kusari gesprochen wird. Das arabische Original, die Geschichte und gelegentliche Anführungen bei anderen arabisch oder hebräisch schreibenden Gewährsmännern lassen keinen Zweifel, dass er Al-Chazarî lauten muss und schon ziemlich frühzeitig statt des längeren arabischen in allgemeinen Gebrauch genommen scheint²⁾. Er

des vierten Buches vorhanden und in der Cassel'schen (zweiten) Ausgabe S. 338—357 abgedruckt. Dasselbst Einl. befindet sich eine Aufzählung der bis jetzt veranstalteten Druckausgaben der hebr. Uebersetzung. Zu den dort genannten Ausgaben ist noch die von David Slucki, Warschau 1866 zu rechnen, welche ausser dem Text in hebräischer Sprache die im Buche vorkommenden Namen von Personen und Schriften behandelt, eine Biographie Jehuda Hallewis und eine Geschichte der Chazaren giebt. Am Eingange befinden sich die beiden Chazarenbriefe.

¹⁾ Vgl. hierzu und zum Folgenden meine „Bemerkungen etc.“ im Magazin für die Wissenschaften des Judenthums. 1883. II. S. 88—100. III. S. 172—175.

²⁾ In der Kardinal'schen Uebersetzung wird der König Al-Chazarî (אלכזרי) genannt. Das Buch selbst erscheint unter dem Namen Al-Chazarî (אלכזרי) in dem Werke Tankih-el-Abhâth des Sa'd. b. Mansûr. Bl. 142 b. Vgl. Steinschneider, Verz. der hebr. Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin S. 76. Auch in den Chazarenbriefen wird das Reich Al-Chazarî genannt.

wurde aber möglicherweise, wie dies in mehreren Geschichtsquellen geschieht, in der ersten Silbe mit einem kurzen o gesprochen, was den Uebersetzer oder die Abschreiber veranlasst haben mag, ein Wâw als Lesemutter einzuschieben. Die weitere Hebraisirung des Namens durch den vorgesetzten Artikel musste das harte ch in k verwandeln, und auf diese Weise erhielt das Buch einen Namen, der, wahrscheinlich ohne den Willen des Uebersetzers, sowohl sprachlich als geschichtlich vollkommen unberechtigt, von dem vom Verfasser gewählten in jeder Beziehung abweicht.

Zu dieser Veränderung hat sich im Laufe der Jahrhunderte eine zweite gesellt, die ebenfalls zwar nur das Titelblatt berührt, aber von anderer Seite dazu benutzt worden ist, um falsche Geschichte zu machen. Hier wieder darauf zurückzukommen, liegt um so weniger Veranlassung vor, als die Wissenschaft selbst sich beeilt hat, Lüge und Erdichtung mit der Ferse in die Gruft verdienter Vergessenheit hinabzustossen. Es darf indessen nicht unerwähnt bleiben, dass der Name Isâk Sangarî, welcher dem disputirenden Rabbi gegeben und jenen Fälschungen zu Grunde gelegt worden ist, weder im arabischen Original, noch in den Handschriften, noch gar in den ältesten Druckausgaben der hebr. Uebersetzung sich findet, vielmehr zuerst — nach dem Vorgange älterer Autoritäten — in der Ausgabe Muscatos (Venedig 1594) gebraucht und seitdem mit mehr oder weniger Kritik wiederholt worden ist.

Es dürfte schwerlich von absoluter Wichtigkeit sein zu erforschen, auf welche Weise dieser Name sich in den Titel des Buches verirrt hat. Zwar hat Carmoly bereits das Richtige getroffen, wenn er den Namen auf die Stadt Sindjâr in Mesopotamien bezieht¹⁾, aber er selbst konnte sich noch nicht von dem Gedanken los machen, dass dieser R. Isâk

¹⁾ Vgl. Carmoly, *Itinéraires* p. 4. *Litteraturbl. d. Orients* 1841. S. 383. Vgl. Ritter, *Erdkunde von Asien*. XI. S. 230. S. Jâcût.

aus Sindjâr wirklich der Lehrer des Chazarenkönigs gewesen sei. Es lässt sich aber in keiner Weise sagen, wieso dieser Mann sich zum Disputator mit dem Könige gemacht hat oder von anderen dazu gemacht worden ist. Die geschichtlichen Quellen liefern hierfür keinen Anhalt, und es bleibt kaum etwas anderes übrig, als den Namen völlig bei Seite zu setzen, bis sich von irgend woher eine geschichtliche Deutung auftreiben lässt.

Der einzig richtige Titel des Buches ist eben der, den der Verfasser selbst zur Bezeichnung des Inhaltes und der Absicht seines Buches gewählt hat. Aber er hat anscheinend darin einen zu scharfen Ausdruck gebraucht, wenn er seinen Glauben einen geringgeschätzten nennt. Denn in der That deckt diese Verdeutschung sich nicht genau mit dem entsprechenden Originalworte al-dalîl, welches „niedrig, gemein“ bedeutet. Der Verfasser hat es aber ohne Zweifel in der Absicht gewählt, dass es, zumal es zugleich den bei arabischen Büchertiteln üblichen Reim — auf al-dalîl — giebt, objectiv, als eine von der zeitgenössischen öffentlichen Meinung oder thatsächlich aufgetretenen Gegnern auf seinen Glauben angewendete Bezeichnung aufgefasst werde. Die allgemeine Verkörperung dieser Gegner bildet zunächst der Chazarenkönig selbst, dem der Verfasser alles dasjenige in den Mund legt, was die Gegner des Judenthums, insbesondere des rabbanitischen zu allen Zeiten auf der Zunge zu führen pflegten. Denn da der König den Philosophen abtreten lässt, entschliesst er sich, Christen und Muslime zu befragen, „was aber, fährt er fort, die Juden anbetrifft, so genügt mir, was von ihrer Niedrigkeit, Geringzahl und dem allgemeinen Hasse gegen sie bekannt ist“. (I, 4, S. 6.) Er scheut sich sogar nicht, dies vor dem endlich doch herbeigerufenen Juden offen auszusprechen, „dass er eigentlich nicht die Absicht gehabt habe, einen Juden zu fragen, weil er ihren herabgekommenen Zustand und ihre mangelhafte Urtheilsfähigkeit kenne; denn das Elend habe ihnen nichts

Rühmenswerthes übrig gelassen“ (I, 12, S. 11). Demgemäss ist der Ton, den er dem Rabbi gegenüber anzuschlagen für gut findet, ein unverhohlen geringschätziger, der sich erst im Laufe der Unterhaltung allmählich bessert, nachdem jener sich gewissermassen die Möglichkeit erzwingen musste, den König über seine ersten Worte zu belehren (I 17). Auf diese geringschätzenden Aeusserungen giebt der Rabbi dem Könige fürs Erste auch keine Antwort, sondern verhält sich abwartend, nur mit dem Gegenstande der ersten Frage des Königs beschäftigt. Es steht sogar nach einer längeren Unterhaltung darüber noch nicht einmal fest, ob sie länger beisammen bleiben werden (I, 68, S. 21). Erst nachdem der Rabbi seinen königlichen Zuhörer, immer an dessen erste Frage anknüpfend, von der göttlichen Unmittelbarkeit des israelitischen Glaubens überzeugt hat, der lediglich auf den geschichtlichen Thatsachen der Rettung des Volkes und der directen Offenbarung beruhe, jener aber von neuem auf die demnach nicht zu erwartende äussere Niedrigkeit der Juden zurückkommt, greift er auf dessen erste Bemerkungen zurück und sagt (I, 113, S. 46): „Ich sehe, wie du uns Niedrigkeit und Armuth zum Vorwurf machst, während mit beiden die Besten jener Völker sich rühmen“. Da der König ihm aber darauf entgegenhält, dass die jüdische Demuth doch keine freiwillige sei, wie sie der Stifter des christlichen Glaubens vorgeschrieben habe, entgegnet er, dass es jedem Juden frei stehe, in jedem Augenblick durch ein ausgesprochenes Wort Niedrigkeit und Verachtung von sich zu werfen¹⁾ (I, 115).

Die in dem Buche offenbarte Polemik ist, soweit sie es mit anderen Glaubensformen zu thun hat, durchaus vertheidigend und wirkt Bedeutendes schon durch die Vornehmheit und Urbanität der Sprache. Sie wird hingegen angreifend, sobald sie sich gegen die Philosophie — und die scholastische insbesondere — sowie gegen den in jener Zeit

¹⁾ Vgl. II, 64 (S. 95) III, 11 (S. 128) IV, 21—23.

besonders einflussreichen Karaismus wendet. Da Jehuda Hallewi keine Vereinbarung der Philosophie mit dem Glauben anstrebt, kann er gegen jene um so rücksichtsloser vorgehen, je mehr er zu sehen glaubt, wie ihre Sätze den Sinn des Unbefangenen verlocken, aber durchaus angezweifelt werden müssen (V, 14). Aber die volle Wucht seiner Angriffe trifft die Karaiten, die er als die gefährlichsten, inneren Gegner auf's Entschiedenste bekämpfte, die als geborene und der Offenbarung theilhafte Israeliten auch die an dieselbe sich knüpfende Ueberlieferung hätten festhalten müssen, ohne die Beweisgründe für ihren Glauben durch philosophisches Klügeln und Grübeln mühsam herbeizuschleppen. Eine genauere Bezeichnung des ganzen Buches kann von diesem Gesichtspunkte aus kaum anders ausgedrückt werden als durch den Namen: Vertheidigung des rabbinischen, auf der Tradition beruhenden Judenthums gegen innere und äussere Angreifer. Ist ja auch der Talmud an sich Gegenstand eifriger Vertheidigung. Der Verfasser giebt seine Absicht in den Anfangsworten seines Buches kund: „...den Angriffen der Philosophen und Bekenner anderer Religionen gegen uns und der Secten gegen das übrige Israel“. Es ist sehr bedauerlich, dass gerade diese Stelle im arabischen Original nicht vorhanden ist und nach der hebr. Uebersetzung ergänzt werden muss, aber es kann in Folge der später (3. Buch) mit allem Nachdruck durchgeführten Polemik gegen die Karaiten kein Zweifel sein, dass dieselben in die angeführten Einleitungsworte mit einzubegreifen sind. Denn die daselbst genannten Secten werden mit demselben Ausdruck [מינים] benannt, wie die sectirenden Sadducäer und Beëthusäer [III, 65 אלמינים], die für den Verfasser als Vorläufer der Karaiten gelten¹⁾.

Demgemäss giebt der Verfasser bald zu Anfang einen directen Hinweis auf die Bedeutung der Tradition, indem er den disputirenden Rabbi sich auf den Auszug aus Egypten beziehen lässt, für welchen er sich nur auf eine Menge von

¹⁾ Vgl. Maimûni, Hilch. Sabb. II, 3.

Augenzeugen berufen kann und muss. „Ich habe dir geantwortet, sagt er, wie ich musste und ganz Israel muss, das ist erst durch eigene Anschauung, dann durch die ununterbrochene Ueberlieferung kennen gelernt hat, welche der Anschauung gleichkommt“ (I, 25).

Diese ist die wesentliche Grundlage, auf welcher der Rabbi seine ganze folgende Auseinandersetzung aufbaut. Nach dem Auszuge aus Egypten waren nur die Ausgezogenen berechtigt und verpflichtet, das Gesetz auf sich zu nehmen (I, 27), der Glaube an das, was vorher gewesen ist, an die Schöpfung, die Verheissungen ergebe sich dann von selbst auf Grund der Ueberlieferung seit Adam (I, 43, II, 20, S. 63), woraus sich sogar die Anzahl der verflossenen Jahre berechnen lasse (I, 47). In den folgenden Paragraphen werden diese Behauptungen dann weiter ausgeführt.

Der Gedanke, die überkommene Tradition zu vertheidigen, war bei dem Verfasser so mächtig, dass er ihn bei der Abfassung seines Buches hauptsächlich bewegt zu haben scheint. Sucht man den leitenden Grundgedanken des Werkes, so sieht man, dass dasselbe streng genommen nur aus einer Reihe von einzelnen, Gesetze und Gebräuche des Judenthums begründenden Abhandlungen besteht, die nicht immer in gehörigen Zusammenhang zu einander gebracht erscheinen. Aber der dieselben zusammenhaltende Kitt ist die Vertheidigung der talmudischen Ueberlieferung gegen die philosophische Speculation und den mit derselben verschwägerten Karaismus. Der Bekämpfung dieses letzteren ist ausser zahlreich durch das ganze Buch zerstreuten einzelnen Bemerkungen bei weitem der grösste Theil des dritten Buches gewidmet, und der Kampf wird mit einer Bitterkeit geführt, die sonst nirgends wiederkehrt und den Verfasser gegen dessen Gewohnheit zu mehreren harten Ausdrücken verleitet (III, 21, 38 S. 138 f. 150). Dieser Kampf ist sozusagen der eigentliche Mittel- und Ausgangspunkt des ganzen Werkes, gewissermassen auch äusserlich, von wo dann die einzelnen Theile strahlenförmig

auszugehen scheinen. Denn gegen Ende des 3. Buches entwickelt sich ein ziemliches schroffes Zwiegespräch zwischen dem Rabbi und seinem königlichen Schüler, den der Verfasser ganz in den Ton hartnäckiger Angreifer der talmudischen Ueberlieferung verfallen lässt (III, 67—72, S. 176f.). „Nur der feindet sie an, ruft nach längerer Belehrung dagegen der Rabbi aus, der sie nicht kennt und sich nicht die Mühe gegeben hat, sie zu lesen und durchzuforschen, der von den Reden der Weisen nur allgemeine und allegorisirende Sprüche gehört hat und dann ein ebenso hinfälliges als mangelhaftes Urtheil fällt, wie man etwa über jemanden urtheilt, den man nur zufällig getroffen hat, ohne ihn durch längeren Umgang näher kennen gelernt zu haben“. Er räumt allerdings ein, „dass manches im Talmud Enthaltene heute nicht mehr recht angemessen erscheine, was damals gebräuchlich gewesen war“; rasch nimmt der König das Wort auf und tadelt die im Talmud öfter angewandte Erklärungsweise, „welche die Vernunft zurückweisen müsse“, und da der Rabbi ihn auf den bei den Erklärungen der Mischnah und Boreitha aufgewendeten Scharfsinn aufmerksam macht, steigert er seinen Tadel, indem er in die Worte ausbricht: „Ich weiss, dass sie in der Dialektik unerreicht sind, aber das ist eben der Beweis, gegen den sich nichts erwidern lässt“.

Diese Stellen bilden gleichsam den Mittelpunkt, um den sämtliche Auseinandersetzungen des Werkes sich ziemlich zwangslos gruppieren. Denn es bespricht nacheinander den gesamten Inhalt des Judenthums und was mit demselben in Berührung kommt bis auf Grammatik, Astronomie und Kalenderwesen.

Das erste Buch enthält auf der Grundlage der Untersuchungen über Glaubensmeinungen und religiöse Bekenntnisse überhaupt, wie bereits angedeutet, eine weitere Entwicklung des Grundgedankens, dass der auf der Speculation beruhende Glaube dem durch Offenbarung empfangenen und

durch Ueberlieferung genährten durchaus weichen müsse. Wenn die Inder z. B. die seit Erschaffung der Welt verflossenen Jahre um vieles grösser annehmen, als die Ueberlieferung des Judenthums, und dies aus angeblich sehr alten Schriften beweisen, so verdienen sie trotzdem keinen Glauben, weil sie in Bezug auf ihre Nachrichten ein unzuverlässiges Volk seien¹⁾ (61). Noch weniger aber kann man den Philosophen trauen, welche die Welt für anfangslos erklären. Denn Aristoteles konnte mit seinem Denken über Anfang und Anfangslosigkeit zu keinem positiven Ergebniss kommen, da ihm die geschichtliche Ueberlieferung bis zur Welterschöpfung fehlte²⁾ (63). In seinem Schwanken neigte er sich daher der Anfangslosigkeit zu, „welche anzunehmen höchst schwierig ist“ (65). Die Frage lasse sich philosophisch überhaupt nicht entscheiden, da die Gründe für und wider einander aufwiegen, und nur durch die Ueberlieferung werde das Uebergewicht für den Glauben an die Erschaffenheit hergestellt. Immerhin aber könne der Bekenner eines Religionsgesetzes sich zur Annahme der Ewigkeit der Materie veranlasst sehen, wodurch sein Glaube daran nicht getrübt werde, dass die vorhandene Welt einen zeitlich begrenzten Anfang habe³⁾. Wenn

¹⁾ Vgl. I. 61, S. 19 Anm. und Steinschneider, zur Pseudepigr. Litt. S. 36, 41 u. s. w.

²⁾ Ueber die Ansichten von der Verbreitung der Wissenschaften von den Hebräern der Reihe nach zu den Chaldäern, Persern, Griechen und Römern, sowie über das angebliche Zusammentreffen griechischer Philosophen mit biblischen Personen (Socrates mit Achitofel und Asáf u. s. w.) vgl. Cassel, Kusari S. 45 Anm. Burtorf, Cosri p. 31. Steinschn. a. a. O. S. 80.

³⁾ Die Frage von der Anfangslosigkeit bezw. Erschaffenheit der Welt ist eine von denjenigen, welche Jehuda Hallewis Denken und Fühlen vollständig in Anspruch genommen haben. Man hat seine Worte über den Gegenstand (§ 67) bisher nicht anders deuten zu können gemeint, als man über eine Einräumung erstaunt war, die er den Vertretern der platonischen Anfangslosigkeit gemacht, und deren Tragweite er sich nicht vollständig klar gemacht haben soll. Das Bestreben, ihn zu rechtfertigen ist ebenfalls nicht ausgeblieben, und ein solcher Versuch

Gott mit den Menschen in directe Beziehung getreten sei, so geschah es, weil sein Wirken in jedem, auch dem kleinsten seiner Geschöpfe sich offenbare. Die Verkennung des Begriffes der Natur zur bewegenden Ursache habe zum Dualismus geführt (70—76). Alle, auch die niedrigsten Dinge vermögen

(Monatsschrift für Gesch. des Judenth., hrsg. v. Frankl u. Graetz 1884, S. 208—214), dem verfänglichen Satze einen anderen Sinn zu geben, scheidet an philologischen Unmöglichkeiten. Wenn wir die Sache genau erwägen, kommen wir zu folgendem Ergebniss. In den vorhergehenden Paragraphen (60—65) wird die Frage von der Anfangslosigkeit bezw. Erschaffenheit der Welt bereits durchgesprochen, und die erstere verneint. Jehuda Hallewi ist hier indessen noch weit davon entfernt, die Frage endgiltig zu erledigen. Denn er giebt (65 Ende) für die Erschaffenheit selbst eine gewisse Schwierigkeit zu, die durch die in der Idee der Anfangslosigkeit liegende Schwierigkeit bei weitem übertroffen würde. Er kann nicht umhin einzugestehen, dass diese Frage dunkel sei und die Beweise für und wider einander aufwiegen. Das Uebergewicht werde endlich nur durch die prophetische Ueberlieferung zu Gunsten der Erschaffenheit hergestellt, aber die dabei gebrauchten Worte, dass die prophetische Ueberlieferung von Adam, Noah und Moses wahrer sei als die Speculation, lassen vermuthen, dass er bis zu diesem Augenblick mit der Frage noch nicht ganz zu Ende gekommen zu sein scheint. Er hätte sonst wohl die erstere jetzt schon ausschliesslich bejaht, die letztere vollständig verworfen. Es folgt dann jener Satz, dessen Schwierigkeit in einer Negationspartikel des arabischen Textes gipfelt (siehe Monatschr. für Gesch. d. Judenth. 1884. S. 376 und die betreffende Textnote). Die sehr wohl mögliche Auflösung der besagten Partikel durch die Uebers. „noch nicht“ ergibt eine Antwort, die wie eine Art von Vermittelung erscheinen könnte. Aber streng genommen ist hier nirgends davon die Rede, dass Jehuda Hallewi seinen eigenen Standpunkt in dieser Frage darlege, er spricht vielmehr von demjenigen, der, wie die Commentatoren ausführen, sich an den bekannten haggadischen Satz hält *שריה בונה* *עולמות ומחריבן* Gott hatte (schon vorher) Welten geschaffen und sie wieder zerstört (Ber. Rabb. c. 3, vgl. Le Guide II, p. 233); dass also jemand die Ewigkeit der Materie zugeben, zugleich aber lediglich daran glauben könne, dass diese Welt nebst der adamitischen Menschheit einen zeitlich begrenzten Anfang habe. Der Glaube im Allgemeinen ist hier gar nicht berührt, und die Irrmeinung entstand dadurch, dass in der hebr. Uebers. zur Stelle die Worte *כי היא מאמין* sich als Erklärung eingeschlichen haben. Man durfte aber das folgende *היה* nicht übersehen, was auch

Gottes Einwirkung aufzunehmen, aber kein Mensch sei im Stande, diese göttliche Thätigkeit zu bestimmen, noch die Bedingungen anzugeben, unter denen sie zu erreichen sei (79). Der wirklich göttliche Glaube entstehe plötzlich wie die Welschöpfung (81). Dies werde klar durch die Geschichte der Israeliten in Egypten und in der Wüste, ihre letzten Zweifel wurden durch Manna und Sabbath, endlich durch die Offenbarung am Sinai erstickt. Man dürfe hier jedoch durch die scheinbar dabei gebrauchte Vermenschlichung des Göttlichen sich nicht irre leiten lassen (87—89). Der Vorwurf des goldenen Kalbes verdiene durch andere Gründe eine Milderung, könne auf einer anderen Seite sogar zum Ruhm des Volkes ausgelegt werden. Denn — was mit einer mehr als gewöhnlichen aber begreiflichen Breite vorgetragen wird — die Israeliten seien die directen Erben des Vorzuges, welcher Adam ausgezeichnet hat, der, unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, in jeder Beziehung vollkommen gewesen sei (95). Je der beste seiner Nachkommen, sein „Kleinod und Herz“ wurde der Erbe seiner Vollkommenheit, Sêth, Enôs, Noah, Sem, Eber, Abrâham, die Patriarchen, die zwölf Söhne Jakôbs, endlich das ganze israelitische Volk. — Der Gedanke, dass der Mensch nicht im Stande sei, durch eigene Bestimmung das zu finden, was Gott nahe bringe, nämlich die gottgefällige Handlung, lässt den König jetzt begreifen, warum ihm im Traume befohlen worden war, diese zu suchen. Dies könne aber nur durch Lernen und

Schmiedl (Studien S. 94) in seiner sonst richtigen Auffassung der Stelle geihan hat. Die Worte des Königs im folgenden Par. beweisen übrigens, dass J. H. an diesem Orte überhaupt noch keine endgiltige Antwort auf die Frage gegeben haben wollte, was er später (I, 91; II, 50, 54 und besonders V, 14) mit nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit thut, wo er sogar unsere fragliche Stelle im Auge gehabt zu haben scheint. Maimuni hat dem Gegenstand ein seiner Wichtigkeit entsprechenden Raum gewidmet. S. Le Guide I 71 (p. 347) II 16 - 20 S. (139—163, 233 ff.) Josef Albo erklärt sich zwar entschieden für die Schöpfung aus Nichts (Jkkárim I, 12 vgl. I, 23), nähert sich jedoch stark der Anschauungsweise Jeh. Hallewis.

XXXIII

Gehorsam erlangt werden (98). Dieser Gedanke ist einer der nächsten, die Wichtigkeit der Ueberlieferung erläuternden Grundgedanken und wird in der Folge sehr oft zum Ausdruck gebracht (99, II 46, 50; III 7, 21, 23 zweimal 50 u. s. w.). Unverkennbar liegt hierin eine Anspielung auf die Karaiten, die vornehmlich, wenn auch ungenannt, unter jenem Bilde dargestellt sind, das den Thoren in die Apotheke des Arztes treten und in seiner Unwissenheit viel Unheil anrichten lässt. (79 S. 24, vgl. S. 36). Die Vererbung der Prophetie in der directen Nachkommenschaft Adams, die Höhe, auf welche einzelne Menschen durch von Gott bestimmte That gestellt werden, beweisen die Fortdauer der Seele nach dem Tode (103). Hier findet der Verfasser Gelegenheit, auf die üppigen Paradiesesfreuden des Islâm einen tadelnden Blick zu werfen, die Tôra habe ihre Verheissungen lediglich in den Worten ausgedrückt, dass „ihr mein Volk, ich euer Gott sein werde“, was an einem Gleichniss ausgeführt wird. Dies werde aber durch die augenblickliche Niedrigkeit des Volkes nicht geändert, da gerade damit die Besten der herrschenden Religionen sich rühmen (113). Endlich wird die Unsterblichkeit der Seele aus der Tôra und dem täglichen Gebete hergeleitet.

Was das erste Buch von den übrigen unterscheidet, ist, dass es nirgends eine geschlossene Darstellung bietet, sondern den folgenden als Einleitung dient. Denn der gesammte Dialog ist bis jetzt nichts als die stetige Fortsetzung des ersten Gesprächs des Königs mit dem Juden, da nach längerer Unterhaltung noch nicht einmal feststeht, ob sie dasselbe weiter fortsetzen werden. Aber nachdem der König durch die Belehrungen des Rabbi und die Erkenntniss der Grundwahrheiten des Judenthums dasjenige gefunden zu haben glaubt, was er bis dahin vergebens gesucht hatte, nämlich, die aus der Belehrung entspriessende, gottgefällige That, tritt er ohne Bedenken mit seinen Grossen zum Glauben seines Lehrers über und sucht auch sein Volk zu bekehren. Er ruft nunmehr den Rabbi wieder zu sich, um

sich das vorher in den allgemeinsten Umrissen Besprochene — nicht ohne verschiedene Abschweifungen — eingehender vortragen zu lassen. Zuerst werden nun im zweiten Buche die Namen und Eigenschaften Gottes besprochen, an diese knüpft sich eine Auseinandersetzung der Vorzüge des heiligen Landes mit einer längeren mathematisch-geographischen Abhandlung über dieses Land (20—24). Es folgt eine Symbolisirung des Opferdienstes, eine Darstellung der Stiftshütte als Bild des menschlichen Körpers, dessen Haupt die Prophetie und dessen Herz die Bundeslade ist (33). Israel sei das Herz der Nationen, zugleich das kränkeste und gesündeste der Organe (36). Alles dies entstamme aber dem Grundsatz, dass man Gott sich nur durch Gottes Gebote nähern könne, deshalb habe das Volk auch keine Askese nöthig, vielmehr erhalten Körper sowohl, wie das ganze sociale Leben ihr Recht. Die Besprechung der Vorzüge der hebräischen Sprache führt endlich auf einen ausführlichen grammatischen Excurs, mit dem das Buch schliesst.

Das dritte Buch ist in seiner Gesammtheit der Polemik gegen die Karaiten gewidmet und beginnt daher mit erneutem Hinweise auf den bereits mehreremal wiederholten Satz, in welcher Weise man Gottes Wohlwollen allein zu erlangen vermöge (7), daraus ergebe sich, wie der Fromme zu leben habe, der sich streng an das überlieferte Gesetz halten müsse. Hieran schliesst sich ohne Zwang eine Besprechung einzelner Gebote. Diese könnten aber nach eigenem menschlichen Ermessen nicht festgestellt werden. Nach dieser Einleitung drängt die Auseinandersetzung auf die Karaiten hin, und der Uebergang auf die Bekämpfung derselben wird durch ein Gleichniss vermittelt, dass in dem Satze gipfelt: „Alles, was ich thue, thue ich nach Gottes Gebot und Belehrung“, das Gleichniss sei aber nur für den, der starrköpfig ist und die Belehrung der Weisen verachtet. Klügelei und Speculation führen nicht zum Wohlgefallen Gottes (21—23). Damit ist das erlösende Wort ge-

funden, und der Beweis für die Hinfälligkeit der karaitischen Lehre wird im folgenden nicht ohne eine gewisse Bitterkeit und Schärfe geführt. Die Belehrung durch die Tradition sei nothwendig, da ohne dieselbe nicht einmal ein richtiges Lesen der vocal- und accentlosen Tōra, geschweige die Ausführbarkeit der darin enthaltenen Gebote möglich sei (30). Die Rabbaniten können mit ihrer Ueberlieferung in Seelenruhe und Gemächlichkeit leben, während die Karaiten die Grübeleien nicht verlassen könnten und schliesslich doch gewisse Theile der Ueberlieferung annehmen mussten (34—38). Man befolge lediglich ein Gebot der Schrift, wenn man die Lehren der Weisen befolge, da die nackte Aufnahme der einzelnen Gebote überhaupt unmöglich sei. — Es werden dann wieder einzelne derselben besprochen, und das Buch schliesst mit einer kurzen Abhandlung der Tradition selbst und ihrer hervorragenden Grössen.

Das vierte Buch beginnt mit der eingehenden Besprechung der einzelnen Namen Gottes in sprachlicher und philosophischer Hinsicht und giebt eine doppelte Erklärung des Begriffes „Herrlichkeit Gottes“¹⁾ (1—3). Eine gewisse Anthropomorphisirung war nothwendig, da der Mensch nicht im Stande sei, sich das rein Geistige anders als durch menschliche Versinnlichung vorzustellen. Die Philosophen wollen dies zwar nicht anerkennen, es sei aber — wie an Beispielen dargethan wird — trotzdem nicht anders möglich (5, vgl. I, 88). Deswegen gelinge es dem Propheten, durch diesen Mittelweg Gott richtiger zu erschauen (9). — Hier findet nun der Rabbi Gelegenheit, die von ihm in gewisser Beziehung mit den Karaiten auf eine Linie gestellten Philosophen zu bekämpfen. Er geht allmählich auf die am Eingang des Werkes von Philosophen ausgesprochenen Ansichten ein — die zum Theil fast wörtlich angeführt werden — dass nämlich die

¹⁾ S. S. 55. Vgl. Le Guide I p. 286—288.

höchste Glückseligkeit des Menschen in der speculativen Erkenntniss bestehe, dass Gott weder nütze, noch schade, dass die Welt anfangslos sei, und dass man Gott nur bildlich den Schöpfer nennen könne (13, vgl. dazu Anf. I, 1). Wenn Israel auch augenblicklich im Druck lebe, so sei dies kein Beweis dafür, dass jenes göttliche Licht des Erkennens ihm abhanden gekommen sei, da ein Jeder sich durch ein gesprochenes Wort von der Verachtung befreien könnte (23, vgl. I, 113). — Der Verfasser geht nunmehr zur Besprechung des „Buches der Schöpfung“ über, das er dem Patriarchen Abraham zuschreibt, wobei er eine gewisse Hinneigung zur Kabbála nicht verbirgt. Er kann aber auch darüber einige Zweifel nicht unterdrücken, hebt vielmehr hervor, dass Abraham sich mit diesen Speculationen behelfen musste, ehe die göttliche Offenbarung ihm zu Theil wurde, worauf er sie ganz fallen liess¹⁾ (26—27, vgl. V, 14 Ende). Es ist ihm, wie man sieht, bei der ganzen Einführung des Buches der Schöpfung im Wesentlichen auch nur darum zu thun, seinen Grundsatz zu bekräftigen, „wie das Wohlgefallen Gottes aus der unmittelbaren Belehrung Gottes zu suchen sei“. — Er schliesst mit einem Blick auf die astronomischen und anatomischen Kenntnisse der Rabbinen.

Das fünfte Buch giebt in seinem ersten Theile eine Besprechung des sogen. Kalâm, der Wissenschaft, welche die Mittel darbietet, die Glaubenssätze mittels der Vernunftgründe zu vertheidigen. Der Verfasser nimmt zugleich die Rede des Philosophen am Eingange des Werkes zur Richtschnur und sucht dieselbe Punkt für Punkt zu widerlegen, wobei sein Blick vornehmlich auf die metaphysischen Unter-

¹⁾ Volle Befriedigung an dem Inhalte des „Buches der Schöpfung“ findet J. H. offenbar erst am Schluss desselben, der vollkommen in seinen Gedankengang passt. Sein Citat deckt sich nicht völlig mit dem uns bekannten Wortlaut des Buches, wo Gen. 15, 6 angeführt ist.

suchungen des Aristoteles gerichtet ist. Er entspricht in der Entwicklung der folgenden Sätze zwar einem Wunsche seines Schülers, will aber nicht die Methode der Karaiten befolgen, die die metaphysischen Wissenschaften ohne Zwischenstufe zu ersteigen trachteten und ebenfalls dazu gedrängt worden waren, den religiösen Kalâm zum Wegweiser ihrer Speculation zu machen. Er kommt darauf später zurück. Als Hauptpunkte der Speculation des Kalâm stellt er folgende hin: Die Materie — ohne Quantität und Qualität — erlitt durch die vom göttlichen Willen angeordnete Umdrehung der obersten Sphäre in vierundzwanzig Stunden Veränderungen, alle Sphären kamen mit ihr in Schwung, woraus die vier Elemente entstanden. Diese haben die Form vom göttlichen, thatkräftigen Verstande (dem „Denkenden, Formengebenden“¹⁾) erhalten (vgl. S. 3). Dies alles werde aber durch den einfachen Glauben weit klarer gelehrt, und als Beweis dafür folgt die episodische Erklärung von Psalm 104. — Durch die verschiedenen Mischungen wurden stufenweise verschiedene Formen erzeugt, wie Mineralien, Pflanzen, Thiere. Letztere bekunden ihre höhere Stufe dadurch, dass sie eine Seele besitzen, wenn sie auch niederen Grades ist. Der Mensch endlich sei mit dem materiellen, leidenden Verstande ausgerüstet (vgl. S. 3). Es folgt die Erklärung der Temperamente, deren gleichartige Mischung vollkommene Menschen hervorbringt, die auf eine höhere, göttliche Stufe Anspruch machen können. Der Geber dieser Stufe ist der thatkräftige Verstand, der von den Philosophen als Engel nächst Gott gesetzt ist, und wenn der Mensch ihm anhänge, sei das für ihn Paradies und Fortdauer (vgl. S. 4). Es folgt eine Bestimmung des Begriffes der Seele, welche „eine Vollkommenheit am natürlichen, mit Organen und Leben begabten Körper“²⁾, nicht aber aus einer Mischung von Elementen hervorgegangen sei. Mithin sei sie eine Form von aussen,

¹⁾ Vgl. Schmiedl a. a. O. S. 76. ²⁾ Vgl. Schmiedl a. a. O. S. 142 ff.

wie das Siegel, dessen materielle Unterlage aus Wasser und Thon bestehe. Da der Rabbi sieht, dass der König geneigt ist, sich durch diese Definitionen gefangen nehmen zu lassen, warnt er ihn eindringlich davor. Denn man müsse schon an den Elementen zweifeln, da man sie aus zusammengesetzten organischen Gebilden nicht wiederherstellen könne. Wie könnten die Philosophen diese Zusammensetzung aus den einfachen Elementen (V, 2, Ende) behaupten, da sie doch die Anfangslosigkeit der Welt lehren, wie, dass niemals ein Mensch anders entstanden sei, als durch Zeugung und Blut, dieses aus Speise, diese aus Pflanzen u. s. w., wobei auch die Sphären ihren Einfluss geltend machten (vgl. S. 2)? Die Offenbarung lehre die Unmittelbarkeit der Schöpfung, wodurch alles Schwierige verständlich werde (vgl. I, 67). Die Seelen des Platon und Aristoteles bilden keine Einheit, sonst müssten jeder von ihnen Gedanken, Glauben und Geheimnisse des anderen kennen (vgl. S. 4). Daher herrsche auch in den verschiedenen philosophischen Schulen keine Uebereinstimmung (vgl. IV, 25 Ende). — Man müsse ferner an der Theorie der Emanation der Ersten Ursache zweifeln, wie aus dem Wissen vom Ersten ein Engel, aus dem Wissen seiner selbst eine Sphäre bis auf elf Stufen ausströmten, bis die Emanation beim thatkräftigen Verstande stehen blieb (vgl. S. 3, IV, 25 g. E.)¹⁾. — An diese Darstellung knüpft sich durchaus organisch die des Kalâms der Karaiten, die auf denselben Weg der Speculation hingedrängt werden mussten. Der Rabbi giebt zehn solcher Grundlehren und fügt eine Besprechung des Problems der Willensfreiheit hinzu (20, vgl. III, 1).

Die Abneigung gegen die Beweisführungen der Philosophen — die durch ihre Untersuchungen über die Sphären zur Annahme mehrer Gottheiten gekommen seien — war dem Verfasser so tief ins Gemüth gedrungen, dass er der-

¹⁾ Vgl. Ikkârim II 11.

selben sogar in seinen Dichtungen Ausdruck gab. „Lass dich, singt er, von der Griechen Weisheit nicht verlocken, welche keine Früchte hat, sondern nur Blüten. Und hat sie eine Frucht, so ist sie die, dass die Erde nicht gedehnt, die Himmelshallen nicht gestreckt worden, dass es weder Anfang gebe für alles Geschaffene, noch ein Ende für die Entstehung der Monde. Höre die Irrworte ihrer Weisen, ihre auf nichtigen Grund gebauten gleissnerischen Worte, aber du wirst dich abwenden mit leerem und verzagtem Herzen und einem Munde voll Schlacken und Dornen. Warum soll ich mir krumme Wege suchen, und die Mutter der Wege verlassen¹⁾)?

Der Rabbi kündigt dem Könige nunmehr seinen Entschluss an, nach Palaestina auszuwandern. Da der König ihm dringend davon abräth, widerlegt er dessen Einwände und schliesst, indem er seiner Sehnsucht nach dem heil. Lande in denselben Worten Ausdruck giebt, die wir ebenfalls mehrfach in seinen Gedichten und besonders in der berühmten Zionide wiederfinden: „Ich will auf mein Antlitz fallen auf deinem Boden und deine Steine gar sehr herzen und deinen Staub küssen“ (Vgl. I 97, S. 34)²⁾. Der König glaubt ihn nun nicht mehr zurückhalten zu dürfen und entlässt ihn von seinen Segenswünschen begleitet.

Dies ist in kurzen Zügen der Inhalt des Werkes, das durch die Eigenartigkeit seiner Form wie seines Charakters eines der merkwürdigsten aus der philosophischen Litteratur der Juden und auch dasjenige ist, das am meisten ins Volk gedrungen ist. Dieses Ergebniss verdankt es wohl zunächst dem Umstande, dass es von einem den breiteren Schichten sympathischeren und gewinnbringenderen Gesichtspunkte ausgehend, die philosophische Tiefe und Schärfe eines Maimûnî zwar nicht erreicht, aber auch nicht zu erreichen versucht. Denn da dem Verfasser nicht das Ziel vor Augen geschwebt hat, die Einigungspunkte zwischen Glauben und Denken zu

¹⁾ Diwân ed. Luzatto f. 40. b. ²⁾ Diw. f. 6. a XII, v. 12.

enthüllen, er ersteren vielmehr unbedingt über letzteres stellt und alle seine Auseinandersetzungen um die Angelpunkte der Offenbarung und Ueberlieferung sich drehen lässt, sind die Endergebnisse seiner Forschungen durchaus abgeschlossen und für den, der den unbefangenen Standpunkt des nicht klügelnden Gläubigen theilt, auch vollkommen zufriedenstellend. Jehuda Hallewi war eben mehr religiöser Dichter als Philosoph, und diesem Umstand ist auch zu danken, dass manch mystisches Element unter seine sonst so klaren Darstellungen sich einschleichen gekonnt hat¹⁾. Dass er aber auch hierin zu unterscheiden verstanden hat, zeigt, dass er die kabbalisirende Verwerthung des „Buches der Schöpfung“, durch hinterher ausgesprochene Zweifel wieder abgeschwächt und dem ihm lieb gewordenen Grundgedanken: „Glauben geht über Philosophiren“ hat weichen lassen. Und das Ganze der Darstellung ist in das anmuthsvollste Gewand gekleidet. Nicht der Schüler ist es, der im Dialoge schüchtern zum Lehrer spricht, der belehrte König ist vielmehr ein gereifter Mann, dessen wuchtige Entgegnungen den belehrenden Rabbi fortwährend in Athem halten und ihn zwingen, mit dem ganzen sittlichen Ernst seines innersten Denkens dem Frager gerecht zu werden. Es ist also nicht blosse socratische Manier, die Denken und Wissen in der Seele des Schülers erwecken will, sondern wirkliches Zwiegespräch mit Widerspruch und gegenseitig anregendem Disput²⁾. Die Sprache fließt glatt und leicht und in den verbindlichsten Formen. Das Werk ist in jeder Beziehung ein ganzes, und es bleibt unzweifelhaft, dass es noch viele Jahrhunderte als Stolz und Zierde in der an grossen Werken wahrlich nicht armen jüdischen Litteratur glänzen wird. —

¹⁾ Vgl. Schmidl S. 185. ²⁾ Vgl. IV, 15, S. 206.