

Jafet in Sems Zelten : oder was die Talmudweisen und jüdischen Philosophen unter "Weisheit des Griechischen" [...] verstanden

Autor(en): **Jospe, Raphael**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **65 (2009)**

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960903>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Jafet in Sems Zelten

oder was die Talmudweisen und jüdischen Philosophen unter „Weisheit des Griechischen“ (חכמת יונית) verstanden

von *Raphael Jospe**

Einleitung

1. Jehuda ha-Lewi über *ḥokhmat yewanit*

Eine der bekanntesten kritischen Stimmen hinsichtlich dessen, was üblicherweise „griechische Weisheit“ genannt wird, ist die Jehuda he-Lewis, der in einem seiner Gedichte sagt:¹

Lass nicht griechische Weisheit dich verführen /
die keine Frucht bringt, sondern nur Blüten hat.
Ihre Frucht ist – dass die Erde nicht ausgebreitet ist
und die Zelte des Himmels nicht aufgespannt,
dass das Schöpfungswerk keinen Anfang,
und die Erneuerung des Monate nie ein Ende hat.
Höre, die Worte ihrer Weisen sind ratlos,
gegründet auf dem Fundament von Chaos und
Tünche,
sie kehrt zurück zu dir inhaltslos und entleert,
und ihr Mund ist voll von Gerede und Geschwätz,
Warum sollte ich mir Wege suchen,
die krumm sind, und die Hauptstrasse verlassen?

ואל תשיאך חכמת יונית /
אשר אין לה פרי כי אם פרחים.
ופריה – כי אדמה לא רקועה /
וכי לא אהלי שחק מתוחים.
ואין ראשית לכל מעשה בראשית /
ואין אחרית לחדוש הירחים.
שמע, דברי נבונה נבוכים /
בנויים על יסוד תהו וטיחים.
ותשוב לך בלב ריקם ונעור /
ופה מלא ברב שיגים ושיחים.
ולמה זה אבקש לי ארחות /
עקלקלות, ואעזב אם ארחים?

Einige Punkte in Jehuda ha-Lewis Kritik der *ḥokhmat yewanit* (חכמת יונית) verdienen betont zu werden. Festzuhalten ist zuerst, wie Ḥayyim Schirmann bereits bemerkt hat und die Fortsetzung des Gedichtes zeigt: Jehuda ha-Lewi zielt auf die Metaphysik des Aristoteles und seiner Nachfolger, nicht unbedingt jedoch auf die griechische Naturwissenschaft. Oder noch deutlicher: Was Jehuda ha-Lewi hier explizit kritisiert, ist allein die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt und nicht die Philosophie als

* Prof. Dr. *Raphael Jospe*, Dept. of Jewish Philosophy, Bar Ilan University & Hebrew University – Rothberg International School, S. O. Box 4649, Jerusalem 91044, Israel. – Aus dem Englischen von *Stefan Schreiner*.

1 Jehudah Ha-Levi, דבריך במור עובר רחוקים (Your words are perfumed like myrrh), Gedicht Nr. 11, in: ḤAYYIM SCHIRMANN, השירה העברית בספרד ובפרובנס, Jerusalem 1961, Bd. I, Teil 2, S. 493-494, Z. 27-32.

solche. Auf ha-Lewis und seine vermeintliche Opposition gegen die Philosophie kommen wir später zurück.

Sodann müssen wir, wenn wir das Gedicht interpretieren, Jehuda ha-Lewis linguistische Präzision beachten. Obwohl er sicher deutliche Kritik zumindest an aristotelischer Metaphysik, wenn nicht griechischer Philosophie überhaupt übt (daher habe ich hier, grammatisch zwar nicht korrekt, „griechische Weisheit“ übersetzt), bezieht er sich dabei nicht, wie oft gesagt worden ist, auf *ḥokhma yewanit* („griechische Weisheit“), sondern übernimmt den rabbinischen Ausdruck *ḥokhmat yewanit*. Im Talmud bedeutet er, sowohl aus kontextuellen als auch rein grammatischen Gründen, man beachte die *constructus*-Form, „die Weisheit des Griechischen“ und nicht „griechische Weisheit“.

In unserer Untersuchung dieses Ausdrucks haben wir es mit folgendem Problem zu tun: Obwohl der Talmud eindeutig von *ḥokhmat yewanit* („Weisheit des Griechischen“) spricht, wird der Ausdruck in nachtalmudischen Quellen wie rabbinischen Responsen des Mittelalters und selbst der Neuzeit immer wieder mit *ḥokhma yewanit* („griechische Weisheit“) verwechselt, und zwar sowohl von denen, die sich für, als auch von solchen, die sich gegen ein jüdisches Sich-einlassen auf Philosophie und Sich-öffnen für fremde Kultur aussprechen.² Ein Blick in die Responsa-Datenbank der Bar Ilan-Universität belegt, dass manche Texte sowohl unter *ḥokhma yewanit* als auch *ḥokhmat yewanit* aufgerufen werden können.³ Obwohl manche mittelalterliche Gelehrte, die der Philosophie gegenüber ablehnend eingestellt waren oder zumindest dafür plädierten, sie nur Schüler mit genügender Reife zu lehren, den Begriff *ḥokhmat yewanit* („Weisheit des Griechischen“) korrekt benutzten und zwischen ihren Vorbehalten gegenüber der Philosophie und dem talmudischen Begriff trennten, der – wie sie anerkannten – mit Philosophie nichts zu tun hat, wurde der nicht korrekte Ausdruck *ḥokhma yewanit* („griechische Weisheit“) im Laufe der Zeit und zunehmender Unsicherheit

2 Selbst Saul Lieberman benutzte die Ausdrücke wechselweise und übersetzte sie ausnahmslos mit “Greek Wisdom“. Wenn er rabbinische Quellen hebräisch zitierte, zitierte Lieberman korrekt חכמת יונית, *ḥokhmat yewanit* (vgl. *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942 [repr. New York 1994], S. 20, und *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962, S. 100.102-103.104), wenn er diese Texte jedoch mit seinen eigenen Worten wiedergab, benutzte Lieberman, schon auf der folgenden Seite, חכמה יונית, *ḥokhma yewanit* (vgl. *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 105.113. E. E. HALLEWY, על איסור חכמה יונית, in: *Tarbiš* 41 (1971-1972), S. 269-274, spricht durchgängig von *ḥokhma yewanit* und behandelt den Bann als umfassendes Verbot der griechischen Sprache und Weisheit.

3 Mein Dank gilt Dr. David Feuchtwanger (Jerusalem) für seine freundliche Hilfe bei der Lokalisierung dieser Texte sowohl unter *ḥokhmat yewanit* als auch *ḥokhma yewanit*.

hinsichtlich seiner exakten Form und Bedeutung als vermeintliche talmudische Autorität für Opposition gegen Philosophie und fremde Kultur zitiert. Saul Lieberman bemerkte dazu:

It is universally accepted that the Rabbis imposed a ban on the study of Greek wisdom. However, upon a closer examination of the sources, this well rooted opinion seems to have no basis whatsoever.⁴

Was ist *ḥokhmat yewanit*?

2. *ḥokhmat yewanit*, Krieg und Einnahme Jerusalems unter Pompeius

Der Ausdruck *ḥokhmat yewanit* begegnet in einer in drei Parallelversionen im babylonischen Talmud⁵ überlieferten *Baraita*,⁶ die von der Einnahme Jerusalems unter Pompeius im Jahr 63 v. als Folge des Bürgerkriegs zwischen den um die Königswürde streitenden hasmonäischen Brüdern Aristobulos und Hyrkanos erzählt. Nach Josephus⁷ kämpfte Aristobulos gegen Pompeius, während Hyrkanos und seine Leute ihn unterstützten und die Stadt den Römern auslieferten. In den drei talmudischen Parallelversionen heisst es dazu, dass seiner Kenntnis der „Weisheit des Griechischen“ wegen, die die anderen Juden vermutlich nicht kannten, ein alter Jude in der Lage war, Jerusalem zu verraten, was zu seiner Einnahme durch Pompeius führte.

תנו רבנן: כשצרו בית חשמונאי זה על זה היה הורקנוס מבחוץ [מבפנים] ואריסטובולוס מבפנים [מבחוץ].⁸ ובכל יום היו משלשלים להם בקופה דינרין והיו מעלין להם תמידים.⁹ [היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יוונית, לעז להם בחכמת יונית, אמר להם: כל זמן שעוסקין בעבודה אין נמסרים בידכם. למחר שילשלו דינרין בקופה והעלו

4 LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 100.

5 bMen 64b, bSota 49b. Die Version in bBQ 82b-83a hat einige Abweichungen und kehrt die Reihenfolge derer, die in und ausserhalb der Stadt waren, um [Abweichungen in bBQ in eckigen Klammern].

6 *Baraita* – „externes“ in der *Gemara* zitiertes tannaitisches Material, das nicht in die von Jehuda ha-Nasi redigierte Mischna aufgenommen worden ist.

7 Josephus (*Bellum Judaicum* I,128-154; *Antiquitates* XIV,37-76) erwähnt den im Talmud berichteten Vorfall nicht, vermerkt aber voll Bewunderung, dass die Priester regelmässig die beiden täglichen Opfer darbrachten und betont, dass Hyrkanos, „der alle notwendige Hilfe leistete“, Pompeius unterstützte (*Antiquitates* XIV,60); „Zur Verfügung hatte er auch die Anhänger des Hyrkanos, die sowohl zum Planen wie zu Handlangerdiensten bereit waren“ (*Bellum Judaicum* I,144). Zu den Unterschieden zwischen der Version des Josephus und der des Talmud siehe ERNEST WIESENBERG, Related Prohibitions: Swine Breeding and the Study of Greek, in: *Hebrew Union College Annual* 27 (1956), S. 213-233.

8 Raschi sagt: אחים היו ומריבין על דבר המלוכה.

9 Raschi sagt: אותם שבפנים מורידין מעל החומה דינרין מתרומת הלשכה בקופה לאותן . שבחוץ לקנות תמידין .

להם חזיר. כיון שהיגע לחצי החומה נעץ צפורניו בחומה ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. באותה שעה אמרו: ארור האיש שיגדל חזירים, וארור האדם שילמד את בנו חכמת יונית. . . .

וחכמת יונית מי אסירא? והתניא: אמר רבי: בארץ ישראל לשון סורסי למה? או לשון הקודש או לשון יונית¹⁰. . . אמרי: לשון יונית לחוד וחכמת יונית לחוד. וחכמת יונית מי אסירא? והאמר רב יהודה אמר שמואל משום רשב"ג. . . אלף ילדים היו בבית אבא, חמש מאות מהם למדו תורה חמש מאות למדו חכמת יונית, ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי אבא בעסיא. אמרי: שאני בית רבן גמליאל שהיו קרובים למלכות. וכדתניא: המספר קומי¹¹ הרי זה מדרכי האמורי. אבטולמוס בר ראובן, התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות. של בית רבן גמליאל, התירו להם "לספר" בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות

The rabbis taught: When the Hasmoneans were fighting each other, Hyrcanos was on the outside [inside] and Aristobulos was on the inside [outside][of the city].¹² Every day [those within] would lower a basket full of dinars [to those outside], who would send up the [animals for] the daily sacrifices.¹³ There was an old man who knew **the wisdom of Greek, and spoke with them in a foreign language (la'az), in the wisdom of Greek**, and said to them: So long as they engage in the [Temple] service, they will not fall into your hands. The next day [the ones inside the city]; sent down the basket of dinars, and [the ones outside the city] sent up a pig. When [the pig] was half-way up the wall, it fastened its nails into the wall. The whole Land of Israel shook for four hundred by four hundred parasangs. At that time they said: Cursed be a person who raises pigs, and **cursed be a person who teaches his child the wisdom of Greek** [...].¹⁴

Is the wisdom of Greek forbidden? We have learned that Rabbi said: In the Land of Israel why [use] the Syriac language? Either Hebrew or Greek [should be used].¹⁵ [...] It may be said: **Greek language is one thing, and the wisdom of Greek is something else. But is the wisdom of Greek forbidden?** Has not Rabbi Judah said that Samuel said in the name of Rabban Simeon ben Gamliel . . . In my father's home there were one thousand children. Five hundred of them studied Torah, and

10 Raschi sagt: הוא לשון צה, וסורסי לשון נלעג הוא.

11 Raschi sagt: לפנים במצח. Im Griechischen bedeutet *kome* Haar. In Sparta war es Brauch, sich das Haar nicht zu scheren. In Athen war es Brauch, sich im Alter von 18. Jahren das Haar schneiden zu lassen den Göttern zu opfern.

12 Raschi sagt: „Sie waren Brüder, die um das Königtum kämpften“.

13 Raschi sagt: „Diejenigen, die innen auf der Mauer standen, warfen zu denen, die ausserhalb waren, Münzen von den Tempelspenden in einen Korb, damit sie die täglichen Opfergaben kauften.“

14 Die englische *Soncino*- und die *Artscroll*-Übersetzung des Talmud haben an dieser Stelle beide *Greek wisdom*. Die *Artscroll*-Übersetzung zitiert Raschi zu bMen 64b, bBQ 83a und bSota 49b mit den Worten, dass der alte Mann eine Methode der Kommunikation durch Signale kannte, die nur die römische Aristokratie verstand, den Juden aber unbekannt war.

15 Raschi sagt: „Weil das verständlich, Syrisch aber eine unverständliche Sprache ist.“

five hundred of them studied the wisdom of Greek. Of all of them, only two remained: I here, and my cousin in Asia.¹⁶ It may be said: Rabban Gamliel's house was different, because they were close to the government. Have we not learned: One who cuts his hair in the *kome* fashion¹⁷ [imitates] the ways of the Amorite. Abtolemos bar Reuven was permitted to cut his hair in the *kome* fashion, because he was close to the government. They permitted the house of Rabban Gamliel to talk¹⁸ in the wisdom of Greek because they were close to the government.

Dem Text des Talmud zufolge sind „die Weisheit des Griechischen“ und die „griechische Sprache“ nicht dasselbe. Die Sprache, zumindest auf dem Niveau der gesprochenen, wenn nicht sogar der literarischen Sprache, war vielen Juden in Judäa bekannt,¹⁹ der alte Mann aber war seiner Kenntnis der den anderen Juden unbekanntes „Weisheit des Griechischen“ wegen fähig, mit dem Feind zu kommunizieren. Daher war es allein „die Weisheit des Griechischen“, die verboten war, nicht jedoch die griechische Sprache, geschweige denn die griechische Kultur oder „griechische Weisheit“. Mehr noch, der Text vergleicht die Kenntnis der verbotenen „Weisheit des Griechischen“ mit dem verbotenen *kome*-Haarschnitt. Obwohl beide verboten waren, war in Ausnahmefällen Juden sich auf diese allgemein verbotenen Dingen einzulassen erlaubt, weil „sie Kontakt zur Regierung hatten“.

16 SAUL LIEBERMAN zitiert diese Geschichte in *Greek in Jewish Palestine*, S. 20, und *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 104, erklärt aber nicht, warum nach dieser Geschichte von den 1000 Kindern nur zwei übrigblieben. Lieberman sieht in der Geschichte (die „an obviously legendary stamp“ trägt, in: *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 104, Anm. 33) einen Beweis für jüdisches Studium der „Greek wisdom“ zu jener Zeit: „This is first-hand evidence that an academy of Greek wisdom existed in Jewish Palestine under the auspices of the Patriarch. It was established in the beginning of the second century of the purpose of facilitating the relations between the House of the Patriarch and the Roman government. The Rabbinic sources have not provided us with a clear statement of what they called 'Greek wisdom' [...] The Jewish leaders felt that not only is 'Greek wisdom' indispensable for proper relations with the Roman government, but that Greek philosophy is a useful instrument in religious discussions, especially with the Gentile Christians who became more and more influential“ (*Greek in Jewish Palestine*, S. 1).

17 Raschi sagt: „vor der Stirn“ (siehe Anm. 11).

18 Hier scheint ein Wortspiel vorzuliegen: *le-sapper* kann sowohl „Haare schneiden“ als auch „reden, eine Geschichte erzählen“ bedeuten. So war dem Haus Rabban Gamliel's seines Kontakts zur Regierung wegen erlaubt, in der „Weisheit des Griechischen“ zu reden, was bildlich, aufgrund des talmudischen Wortspiels, auch „das Haar in griechischer *kome*-Mode schneiden“ genannt werden konnte.

19 Nach Lieberman (*Greek in Jewish Palestine*, S. 21) kannte die jüdische Oberschicht griechische Literatur, die Mittelschicht ein wenig literarisches Griechisch und die Unterschicht nur die gesprochene Umgangssprache.

Was immer mit „Weisheit des Griechischen“ tatsächlich gemeint ist, ihr Verbot ist zweifellos im Zusammenhang mit dem Krieg eingeführt worden und bezieht sich auf eine Fähigkeit, in einer Weise, die den meisten Juden unverständlich war, mit dem römischen Feind zu kommunizieren und Jerusalem zu verraten. Als solches handelt es sich nicht um ein generelles und dauerhaftes Verbot, sondern um eine zeitlich begrenzte „war emergency measure, directed to the special need of the moment“.²⁰ Weiteres Licht auf dieses Verbot und seinen expliziten Zusammenhang mit dem Krieg wirft ein zweiter rabbinischer Text über einen anderen Krieg. In der Mischna (mSota 9,15) heisst es:

בפולמוס של טיטוס (נ"א: קיטוס) גזרו . . . שלא ילמד אדם את בנו יוונית.

Im Krieg gegen Titus (oder: Quietus) verfügte man [...], dass niemand seinen Sohn Griechisch lehren dürfe.²¹

Hier richtet sich das Verbot gegen die Lehre der griechische Sprache,²² aber auch hier handelt es sich um ein während eines Krieges (entweder gegen Titus im Jahre 70 n. oder gegen Quietus im Jahre 117 n.) erlassenes Verbot, und der Wortlaut des Verbots kann in einem weiteren Sinne ver-

20 Vgl. dazu NORMAN BENTWICH, *Hellenism*, Philadelphia 1919, S. 253: “The Rabbin were seldom particular about chronology, and as the same story is told of a period two hundred years later, there is probably an anachronistic reference, designed to point the lesson that the Hellenistic leanings of a section of the people led to the national catastrophe. If the prohibition were made at the time stated, it would have been a war emergency measure, directed to the special need of the moment.” Zur Diskussion unseres Textes siehe S. 286-287.

21 In den gedruckten Mischnausgaben ist von Titus die Rede, d. h. vom grossen jüdischen Krieg, der mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus im Jahre 70 n. endete. Aufgrund der Handschriften Cambridge und Parma korrigiert LIEBERMAN (*Hellenism in Jewish Palestine*, S. 101) den Text in *Quietus*, der unter Trajan 117 n. römischer Statthalter in Judäa wurde, nachdem er die jüdische Erhebungen gegen Rom in Mesopotamien niedergeschlagen hatte. Auch in Judäa unterwarf Quietus die jüdischen Aufständischen. Die englische *Soncino*-Übersetzung des Talmud liest hier ebenfalls *Quietus* mit entsprechender Erläuterung.

22 LIEBERMAN (*Hellenism in Jewish Palestine*, S. 101, Anm. 8), meint, dass “at the time of Quietus the ban included the language as well as Greek Wisdom”, und kommentiert: “The study of Greek may induce young people to become *rheto-res*, and wittingly or unwittingly betray the interests of the group and the private individuals. This danger, of course, was real in Palestine only (where Greek was spoken in government offices), but not in the Persian Empire” (S. 101, Anm. 13). Daher, so Liebermans Schluss, erkläre der Jerusalemer Talmud hier das Studium der griechischen Sprache für gesetzwidrig, während der Babylonische Talmud nur das Studium der griechischen Weisheit verbietet. Siehe unten Abschnitt 5 und Anm. 36.

standen werden – aufgrund dessen, was im Krieg geschehen ist, darf man sein Kind nicht Griechisch lehren – oder im engeren Sinne einer zeitlich begrenzten Notmassnahme, die man „im Krieg gegen Titus (oder: Quietus)“ verfügt hat, d. h. dass man unter den schwierigen Bedingungen des Krieges sein Kind nicht Griechisch lehren darf. Der Kontext und die weiteren im Text erwähnten Verbote unterstützen letztere Lesung.

Ungeachtet dieser historischen Details legen die Texte in keiner Weise ein generelles Verbot der griechischen Sprache und Kultur (oder was auch immer mit „Weisheit“ hier gemeint ist) nahe. Was eingeschränkt war, zumindest im Rahmen der Notmassnahme, war nicht das Studium durch Erwachsene, sondern allein der Unterricht von Kindern. Wie Saul Lieberman gezeigt hat:

None of the early Rabbinic sources mentions the direct prohibition of the study of either the Greek language or Greek Wisdom. An old ban was in force on the teaching of Greek Wisdom to children. In the time of Quietus . . . it was extended to the teaching of Greek in general. But even this involved only instruction and only to children. Study was not enjoined.²³

Lieberman führt verschiedene andere rabbinische Texte an, die die Annahme stützen, dass es um die Angst vor jüdischen Informanten in den Kriegen gegen die Römer ging. Der Talmud kommt daher zu dem Schluss, dass sich das Verbot des Griechischen gegen die *delatores*, die Informanten (מפני המסורות) richtet.²⁴

3. *ḥokhmat yewanit* als geheimer Code: Mose b. Maimon (Maimonides / RaMBa“M)

In seinem Kommentar zur Mischna erklärt Mose b. Maimon (Maimonides), dass sich dieses Verbot nicht gegen die griechische Sprache als sol-

23 LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 102.

24 Siehe die Belege bei LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 101. Vgl. ferner die Verweise bei MARCUS JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Bd. II, S. 805 (s. v. מסר) and S. 810-811 (s. v. מסורות). Gegen Lieberman meint E. E. HALLEWY (Anm. 2) allerdings, dass das Verbot weiter gefasst ist und beide, Sprache und Kultur / Weisheit einschliesst, und dass die Gründe für dieses Verbot in den talmudischen Quellen – Zeit fürs Torastudium anderweitig vergeuden und jüdische Informanten befähigen, andere Juden zu verraten – rein formale und nicht wirkliche Gründe für das wiederholte Verbot sind. Gleichwohl sind sich Halley und Lieberman darin einig, dass das Verbot nur für die Unterweisung von Kindern gilt, nicht jedoch für Erwachsene, die die griechische Sprache und Weisheit lernen. Halley meint, dass das Verbot unter Juden, wie ähnliche Verbote unter den frühen Christen, letztlich gegen die Anpassung der Hl. Schrift an griechische literarische Formen zielt.

che richtet, sondern gegen die in den oben beschriebenen Vorfällen erwähnte „Weisheit des Griechischen“ des alten Mannes, der durch seine Fähigkeit, mit dem Feind auf geheime Weise zu kommunizieren, Jerusalem verraten hat.²⁵

They said Greek, meaning the wisdom of Greek, which is what they called allusions in speech, and things which are not meant literally, but which refer to some matter of a secret wisdom . . . There were among the Greeks such things, unique to this nation, by which people could speak by a hint (*al-išāra*) and in secret (*al-lughz*). The reason for this prohibition is that in the time of the second temple, one of the descendants of the Hasmoneans attacked Jerusalem. The people of Jerusalem would lower to their camp a basket with dinars every day, and [the people on the outside] would give them in the basket two [animals] for the daily sacrifice. There was a man who knew this way of speaking that the Greeks invented, and he spoke to them in it. This is how the Talmud puts it: He translated for them in the wisdom of Greek, that so long as they continued offering the sacrifices, you will not be able to conquer them, so they stopped providing them with the sacrifice. At that time they forbade a person to teach those hints which the Greeks invented, or to speak in them. I have no doubt that this matter is lost and nothing remains of it today, not a little and not much.

Maimonides' Auffassung von *ḥokhmat yewanit* als geheimer Code ist von Raschi vorweggenommen worden. In seinem Kommentar zu bMen 64b deutet er *ḥokhmat yewanit* als *remizot*, als Hinweise oder Anspielungen. In seinem Kommentar zu bBQ 83a identifiziert er sie als eine Art der Kommunikation, die in Palastkreisen bekannt ist („die Mitglieder der königlichen Familie, die der Regierung nahestehen, bedienen sich ihrer“ – בני פלטין – (הקרובים למלכות מספרים בה); und in seinem Kommentar zu bSota 49b erklärt er *ḥokhmat yewanit* darüber hinaus als „eine von den Mitgliedern der königliche Familie gesprochene gelehrte Sprache, mit der alle anderen Menschen nicht vertraut sind“ (לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין ואין שאר העם מכירין בו).

25 In Maimonides' Kommentar zur Mischna (mSota 9,15): משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון מקור ותרגום, ed. YOSEF D. QAFIH, 6 Bde, Jerusalem 5725 / 1965 (25729 / 1968), Bd. III, S. 278, steht *ḥokhma yewanit* (griechische Weisheit) und nicht *ḥokhmat yewanit* (die Weisheit des Griechischen). Dennoch, angesichts der unübersehbaren orthographischen Ähnlichkeit und dem eindeutigen Bezug auf die Talmudtexte, die von *ḥokhmat yewanit* sprechen, muss dies die korrekte Lesung sein. Die Verweise auf spätere Texte, die über die *Responsa*-Datenbank der Bar Ilan Universität zugänglich sind, registrieren manche Texte doppelt, einmal unter *ḥokhmat yewanit* und einmal unter *ḥokhma yewanit*, und reflektieren auf diese Weise die Konfusion der Handschriften und gedruckten Ausgaben. Wir müssen uns daher vom jeweiligen Kontext und nicht von der Schreibweise leiten lassen.

Nach Maimonides (der als Philosoph die „griechische Weisheit“ studierte und lehrte und die Philosophie in seine halachischen Werke einbezog) ebenso wie nach Raschi (der keine philosophische Neigung verspürte) hatte das Verbot der *ḥokhmat yevanit* nichts mit griechischer Sprache und Kultur im allgemeinen oder mit Philosophie und Naturwissenschaften im besonderen zu tun. Erst in der späteren jüdischen Literatur ist der Ausdruck *ḥokhmat yevanit*, wie wir schon gesagt haben, oft austauschbar mit *ḥokhma yevanit* verwendet worden, bei Juden im Mittelalter wie in der Neuzeit, die in ihr eine talmudische Begründung für ihre Opposition gegenüber Philosophie und säkulare Bildung sahen. Gleichwohl waren andere mittelalterliche Juden (wie wir noch sehen werden) präziser in ihrer Auffassung von *ḥokhmat yevanit*, darunter auch solche, die der Philosophie gegenüber abgeneigt waren oder zumindest das Studium der Philosophie eingeschränkt sehen wollten (wenngleich manche von ihnen selber über philosophische Bildung verfügten), aber meinten, dass die talmudische Überlieferung bezüglich der *ḥokhmat yevanit* nichts mit Restriktion gegenüber griechischer Philosophie und Weisheit zu tun hat.

4. *ḥokhmat yevanit* als Rhetorik

Eine andere Deutung von *ḥokhmat yevanit* ist von Dov Rappel vorgeschlagen worden. Er versteht darunter Rhetorik.²⁶ Nach Rappel bediente sich der alte Jude, der Jerusalem durch seine Kenntnis der *ḥokhmat yevanit* verraten hat, der Mimikry, eines Zweiges der Rhetorik, um mit dem Feind zu kommunizieren. Folglich war es die Rhetorik, die nach Rappels Ansicht die fünfhundert Kinder in Rabban Gamli'els Lehrhaus gelehrt wurde.

The danger in teaching rhetoric was clear, and not only because of the possibility of treason. Hellenistic rhetoric was not limited to the study of language and the study of techniques of speech. It took a great deal of time. We can see in Rabbi Simeon ben Gamliel's words that whoever studies *ḥokhmat yevanit* did not have time to study Torah. It gave one a world view and a rich culture, and in its late form it was close to the Stoa . . . and was able to capture the hearts of young Jews.²⁷

Für Rabban Gamli'el bildete die Erlaubnis, sich auf diese Form von Rhetorik einzulassen, eine politische Notwendigkeit, denn ohne sie hätte er mit den Römern nicht wirkungsvoll verhandeln können. „Like the *keome* haircut, *ḥokhmat yevanit* served a political purpose and was not for the purpose of identification.“²⁸

26 DOV RAPPEL, רטוריקה - חכמת יונית, in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2 (1983), S. 317-322.

27 RAPPEL, רטוריקה - חכמת יונית, S. 322.

28 RAPPEL, רטוריקה - חכמת יונית, S. 322.

Dennoch, was immer die dem Studium der *hokhmat yevanit* inhärente Gefahr war, und was immer ihre genaue Bedeutung gewesen sein mag, die eines geheimen Codes, wie Maimonides und andere Gelehrte des Mittelalters dachten, oder griechischer Rhetorik, die breitere kulturelle Phänomene umfasste, wie Rappel vorgeschlagen hat, die Geschichte von Rabban Gamli'el bleibt rätselhaft. Von den tausend Kindern, die zur Hälfte Tora gelernt und zur Hälfte „die Weisheit des Griechischen“ studiert haben, sind allein Rabban Gamli'els Sohn Shim'on und dessen Cousin in Asien „übriggeblieben“. Doch was wollte Shim'on sagen, als er feststellte: „Von all denen sind nur zwei übriggeblieben: Ich hier und mein Cousin in Asien“?²⁹ Wenn er mit „all denen“ die tausend Kinder meinte, was ist mit den anderen geschehen? Niemand von ihnen ist geblieben – niemand von denen, die „die Weisheit des Griechischen“ studiert, aber auch niemand von denen, die Tora gelernt haben.

Umgekehrt, wenn er mit „all denen“ nur die fünfhundert gemeint hat, die „die Weisheit des Griechischen“ studiert haben, bleibt es ein Faktum, dass nach seinen eigenen Worten auch er einer derer gewesen ist, die sie studiert haben, ebenso wie sein Cousin in Asien. Doch Rabbi Shim'on b. Gamliel hat auch Tora gelernt, selbst wenn er einer derer war, die „die Weisheit des Griechischen“ studierten. Lag das Problem damit in der dem Studium der „Weisheit des Griechischen“ inhärenten Gefahr der Assimilation, oder bestand es darin, wie im Falle von Rabbi Jishma'el (siehe unten), dass das Studium der „Weisheit des Griechischen“ dem Studium der Tora zu viel Zeit raubte? Oder lag das Problem auf einer anderen Ebene: War das Studium der „Weisheit des Griechischen“ wie der *keome*-Haarschnitt notwendig, um gewissen Juden zu ermöglichen, sich in Kreise der römischen Macht einzuschleichen, und war es diese Nähe zur korrupten tyrannischen Macht, die ihre Treue zur Tora untergrub? Sie studierten „die Weisheit des Griechischen“ ja nicht, um Weisheit zu erlangen, sondern um Einlass in die Flure der fremden Macht zu erhalten. Wenn dies der Fall ist, war Problem nicht, was die Kinder lernten, sondern das Faktum, dass sie nur allzu leicht von den schädlichen Einflüssen der römischen Macht infiziert werden konnten, denen sie ausgesetzt waren.

5. Rabbi Jishma'el: Eine Zeit, die weder Tag noch Nacht ist

Ein anderer Talmudtext scheint das Studium der „Weisheit des Griechischen“ ebenfalls drastisch einzuschränken, und zwar auf eine Zeit, die weder Tag noch Nacht ist. Ben Dama, der Sohn von Rabbi Jishma'els

²⁹ Wie oben Anm. 16 erwähnt, erklärt Lieberman nicht, warum diesem Text zufolge nur zwei von tausend übriggeblieben sind.

Schwester, behauptete „die ganze Tora“ gelernt zu haben und fragte seinen Onkel, wann er „die Weisheit des Griechischen“ studieren dürfe. Rabbi Jishma‘el antwortete, dass man nach Jos 1,8 Tora „Tag und Nacht“ lernen soll, daher solle der Neffe „die Weisheit des Griechischen“ zu „einer Stunde studieren, die weder Teil des Tages noch Teil der Nacht ist“ (שעה שאינה לא) (מן היום ולא מן הלילה).³⁰ Die Pointe der Geschichte könnte demnach sein, dass Rabbi Jishma‘els Neffe die Antwort erhielt, die seine Überheblichkeit verdient hat. Wie dem auch sei, Rabbi Jishma‘els Sorge galt nicht der möglichen Gefahr fremder Weisheit, sondern dem *biṭṭul tora*, der Vernachlässigung des Studiums der Tora, und damit der Vergeudung von Zeit für wertloses Tun. So deutet auch Saul Lieberman diesen Text, dass “the study of Greek wisdom is not forbidden *per se*, but only because it leads to neglect the study of the Torah”.³¹ Wie wir bei den anderen Texten zur „Weisheit des Griechischen“ gesehen haben, spielt auch hier die Zeit des Krieges eine Rolle: Rabbi Jishma‘el lebte während der Hadrianischen Verfolgungen, während der das Studium der Tora verboten war.³²

Den Zusammenhang mit Krieg belegt eine weitere Parallelgeschichte von Rabbi Joshua im Jerusalemer Talmud,³³ die in voneinander abweichenden Versionen auch in Midraschim zu finden ist,³⁴ nach denen Rabbi Joshua gefragt worden war, wann man seinen Sohn Griechisch lehren darf. (Im Jerusalemer Talmud ist „Griechisch“, nicht „die Weisheit des Griechischen“

30 bMen 99b.

31 LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 100.

32 In seinem Artikel *Isbmael* (in: *Encyclopaedia Judaica*, 16 Bde, Jerusalem 1972 [22 Bde, Detroit etc. 2007], Bd. IX, Sp. 83-86), stellt SHMUEL SAFRAI jedoch die Frage, ob Jishma‘el bis zum Bar Kokhba-Aufstand von 132-135 n. gelebt hat, trotz seiner Erwähnung als einer der zehn Märtyrer jener Zeit. Gleichviel, ob er bis zum Bar Kokhba-Aufstand gelebt hat oder ob die Geschichte früher spielt, in der Zeit des Quietus (117 n.), sie reflektiert den Ausnahmezustand eines Krieges, zu dem das Studium der Tora bedroht war.

33 yPeah 1,1 (ed. Venedig S. 15c).

34 Varianten dieser Geschichte finden sich auch in Midraschim, einschliesslich YalqShim‘oni II zu Josua § 6 und YalqShim‘oni II zu Prov § 937. In MidrTehillim zu Ps 1 (ed. Buber) ist eine ähnliche Geschichte Rabbi Joshua zugeschrieben, der gefragt wurde: „Wann soll jemand seinen Sohn die Weisheit des Griechischen lehren?“ Rabbi Joshua antwortete: „In einer Stunde, die weder Teil des Tages noch Teil der Nacht ist“ (שאלו את ר' יהושע מהו שילמוד את) (בנו חכמת יונית, אמר להם בשעה שאיננו לא מן היום ולא מן הלילה, שנאמר [לא ימוש ספר התורה הזה מפידך] והגית בו יומם ולילה (יהושע א ח), אמר להם לא ילמד אדם את בנו אפילו (אומנות, כדי שלא יבטל מדברי תורה, שנאמר ובחרת בחיים (דברים ל יט)). Der Midrasch zitiert Jos 1,8 als Schriftbeleg dafür, dass ein Mensch „niemals die Worten der Tora von seinem Munde weichen lassen solle“.

der Gegenstand der Frage; in der Parallele im Midrasch zu Ps 1 hingegen geht es um „die Weisheit des Griechischen“). Rabbi Joshua antwortete: „Zu einer Stunde, die weder Tag noch Nacht ist“ (לא יום ולא לילה בשעה שאינה). Denn nach Jos 1,8 soll man Tora „Tag und Nacht“ lernen.³⁵ In der Fortsetzung wird jedoch Rabbi Yoḥanan von anderen Rabbinen zitiert mit den Worten, dass der Grund für dieses Verbot „wegen der Informanten“ lautet (מפני המסורות).³⁶

6. Rabbi Eli‘ezer: Meide die „Logik“?

Es gibt einen weiteren rabbinischen Text, der auf den ersten Blick ein Verbot des Studiums der Philosophie nahelegen scheint, und zwar eine Geschichte, nach der Rabbi Eli‘ezer rät, *biggayon* zu meiden, was im Hebräischen der Begriff für „Logik“ ist. In der in bBer 28b überlieferten *Baraita*³⁷ heisst es:

תנו רבנן. כשחלה אליעזר נכנסו אליו תלמידיו לבקרו. אמרו לו: רבינו, למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא. אמר להם: הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים. וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים. ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא.

The Rabbis taught: When Rabbi Eliezer became sick, his students came to visit him. They said to him: Our teacher, teach us the ways of life so that we may merit the life of the world to come. He said to them: Be careful regarding the honor of your companions, and **restrain your children from *higayon*, and seat them between the knees of scholars**. When you pray, know before whom you stand. In this way you will merit the life of the world to come.

Was ist mit *biggayon* hier gemeint? Saul Lieberman übersetzte: “Prevent your children from [engaging in] the science of logic (or: dialectics and sophistry).”³⁸ In der englischen *Soncino*-Übersetzung des Talmud wird es mit “keep your children from meditation“ wiedergegeben, in der *Artscroll*-Übersetzung steht dafür, Rashi folgend: “restrain your children from recitation”.

biggayon ist von der Wurzel *h-g-h* abgeleitet, die im biblischen Hebräisch nicht eine Art Denken, Meditation oder Logik, sondern Laute verschiedener Art meint, also auf Vortrag oder Rezitation (d. h. lautes Lesen oder Studie-

35 Im weiteren Verlauf jedoch „sagte Rabbi Abahu im Namen von Rabbi Yoḥanan: Einem Menschen ist es erlaubt, seine Tochter Griechisch zu lehren, den es ist ein Juwel (*takhsbit*) für sie.“

36 Sie dazu oben Anm. 5.

37 Sie dazu oben Anm. 5. Zur Diskussion der verschiedenen Interpretationen von „halte deine Kinder fern von *biggayon*“ siehe MORDECHAI BREUER, מנעו בניכם מן ההגיון, in: Y. GILAT & E. STERN (eds.), לדויד מכתם, Ramat Gan 1978, S. 242-261.

38 LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 103, mit Anm. 26 und 27.

ren) verweist.³⁹ In manchen Kulturen werden Texte (wie die Bibel, Homer, der Qurʾān) laut gelesen und studiert; ebenso ist mit dem Verb *ve-bagita*, mit dem in Jos 1,8 (das Rabbi Jishmaʿel im oben behandelten Text zitiert) auf das Lernen der Tora Tag und Nacht Bezug verwiesen wird (והגית בו יומם וילילה), lautes Lesen oder Rezitieren gemeint. In Klgl 3,62 drückt das Wort ebenfalls eine Art zu sprechen aus, in diesem Falle Gezischel oder Geschnatter, und steht in Parallele zu „Lippen“ (oder: Sprache). Ps 115,4-7 polemisiert gegen Götzen, die „Augen haben, aber nicht sehen, Ohren, aber nicht hören [...] und mi ihren Kehlen keinen Laut hervorbringen (*yebegu*)“. Im Zusammenhang mit Musik (z. B. in Ps 92,4) beschreibt *higgayon* den Klang eines Saiteninstruments oder die Stimme eines von einem Instrument begleiteten Sängers. In Ps 19,15 steht *begyon libbi* parallel zu „den Worten meines Mundes“, und meint daher wohl „die Sprache meines Herzens“ (und nicht die „Erwägungen meines Herzens“, wie oft übersetzt wird).

Als „Sprache des Herzens“ meint *higgayon* – gleich dem griechischen λόγος (von λέγω), und dem Arabischen *mantiq* (von *nataqa*) ursprünglich Rede, woraus später Denken oder Vernunft und letztlich Logik wurde (λογική, *mantiq*).⁴⁰ Noch einmal; wenn auch in der späteren jüdischen Literatur Rabbi Eliʿezers Antwort, die empfohlen hatte, Kinder von *higgayon* fernzuhalten (oder sie zu veranlassen, sie zu meiden), als Opposition gegen Logik, d. h. Philosophie aufgefasst worden ist, kann dies nicht der (ursprüngliche) Sinn des talmudischen Ausdrucks sein. Mehr noch, aus Rabbi Eliʿezers Empfehlung, „sie [die Kinder] zwischen den Knien der Gelehrten sitzen zu lassen“, darf man klar entnehmen, dass die (von *higgayon* fernzuhaltenden) Kinder kleine Kinder waren, die ohnehin keine Logik oder andere

39 Siehe dazu die verschiedenen Bedeutungen und Belege bei ELIʿEZER BEN-YEHUDA, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה - *Thesaurus totius Hebraicitatis et veteris et recentioris*, 8 Bde, New York 1960, Bd. II, Sp. 1032-1033.

40 Zur Wissenschaft der Logik siehe Abraham ibn Ezra, der sie – arabischem *mantiq* (Sprache, Rede oder Aussprache) folgend - חכמת המבטא (Wissenschaft des Ausdrucks oder der Aussprache) nennt: יסוד מורא וסוד תורה (ed. JOSEPH COHEN & URIEL SIMON, Ramat Gan ²2007) 1,6, (S. 80, Z. 69), vgl. 1,9 (S. 89, Z. 128); 2,1 (S. 91, Z. 2); 2,2 (S. 93, Z. 11). Moses Mendelssohns hebräische Einleitung in Maimonides' *Maqāla fī šināʿat al-mantiq* / ספר מילות ההיגיון (ed. arab. & hebr. YOSEF KAFIH, Kiryat Ono 1997) beginnt mit einer Diskussion von *higgayon* als Ableitung von *bagab*, „das manchmal das Bemühen um Kontemplation und Nachdenken meint“ und fügt in Parenthese, in hebräischen Buchstaben, dann „Meditation, *Betrachtung*“ hinzu, das „inneres Sprechen und Bedenken“ bezeichnet (S. 5). Auch in den Psalmen versteht Mendelssohn unter *higgayon* „Kontemplation, *Betrachtung*“ (S. 6).

philosophische oder naturwissenschaftliche Fächer studiert hätten. Was also ist mit *biggayon* hier gemeint?

Der aus dem 11. Jahrhundert stammende *‘Arukb ha-Shalem*, das Wörterbuch zu Talmud und Midrasch des Natan b. Jehi’el von Rom, erklärt Rabbi Eli’ezer’s Antwort mit „einen (Bibel-)Vers nach dem Literalsinn auslegen“ (מפתרין פסוק כצורתו).⁴¹ Sein französischer Zeitgenosse Raschi bietet zwei Deutungen für Rabbi Eli’ezer’s Antwort an, deren erste gleichfalls ein Lesen der Schrift nach dem Literalsinn meint:

לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא. לשון אחר, משיחת ילדים.

Do not let them become accustomed too much to Scripture, because it attracts. Another explanation is: [Restrain them] from childish conversations.

Mit anderen Worten, so versteht Raschi Rabbi Eli’ezer, kleinen Kindern, die zu jung sind, die Mündliche Tora zu lernen, sollte die unbeschränkte Rezitation von Bibelversen, die eingänglich und leicht zu lernen sind, nicht erlaubt werden; auch sollte man sie nicht ihrem kindlichen Geschwätz überlassen. Vielmehr sollten diese kleinen Kinder zu Füßen junger Gelehrter sitzen, die die Mündliche Tora studieren, damit sie von dem lernen, was sie die anderen diskutieren hören.

An Raschis Interpretation der Empfehlung Rabbi Eli’ezer’s interessant ist, dass sie *biggayon* auf seine ursprüngliche Bedeutung, einen Text laut lesen oder rezitieren, zurückführt und seine Empfehlung daher nicht als Verbot des Studiums der Logik missdeutet.

Ungeachtet der Tatsache, dass Rabbi Eli’ezer und Raschi eindeutig kleine Kinder im Blick haben, die ohnehin noch nicht in einem Alter sind, Logik zu studieren, interpretiert Moses Mendelssohn beide so, als hätten sie das Studium der Logik im Sinn. Raschis erste Interpretation versteht Mendelssohn als Bezug auf die innere Sprache der Logik und seine zweite Interpretation als Bezug auf das äussere Sprechen und verweist dabei auf die Ähnlichkeit der Interpretationen bei Raschi und im *‘Arukb ha-Shalem* des Natan b. Jehi’el:⁴²

והנה פירוש ראשון של רש"י הם כמעט דברי הערוך, שהמרגיל את בניו במקרא יותר מדאי מבלי חנוך לנער על פי דרכו בקבלות ודרשות חז"ל, גורם להם שילמדו לפרש הפסוק כצורתו וכפי העולה על רוח תבונתם. וגם כי יזקינו לא יביטו אל המקובל והמסור בדינו איש מפי איש עד משה רבינו עליו השלום בפירוש הפסוק ורמזיו וסודיו, אחרי

41 Nathan b. Jehi’el, ערוך השלם, ed. ALEXANDER KOHUT, 8 Bde, Wien ²1926 [repr. New York 1955], Bd. III, S. 177.

42 Moses Mendelssohn in der Einleitung zu Maimonides’ *Maqāla fī šinā‘at al-mantiq* ed. YOSEF D. QAFIH, S. 6-7.

היותם למודים ומורגלים מנוער לשפוט בעין שכלם ולהשען אל בינתם. ויהיה אם כן לפי הדרך הזה ההגיון שזכר ר' אליעזר הדבור הפנימי והמחשבתי, הזהיר את תלמידיו שימנעו את בניהם מלסמוך על הגיון לבם (Nachdenken, Meditation) בפירוש התורה. כי אם יטו אזנם לשמוע אל הקבלה, ואל יסורו מן הדבר אשר הגידו זקנינו ימין או שמאל, כי זהו עיקר ויסוד התורה שבעל פה. ולפירוש השני שנזכר ברש"י תהיה הכוונה מנעו את בניכם מהרבות בשיחה (plaudern), ואז יהיה פירוש הגיון הדבור החצוני והמבטא בשפתים.

Rashi's first interpretation is almost that of the *'Arukh*, that whoever accustoms his children too much to Scripture without educating the child in his way in the traditions and interpretations of the Rabbis, causes them to learn to interpret the verse literally and according to whatever they happen to understand. Then, when they grow older, they will not look at tradition and what has been handed down to us, person to person, going back to Moses our teacher, in interpreting the verse, its allusions and secrets, because they will have been taught and accustomed from youth to judge it rationally and to rely on their understanding.. According to this way [of interpretation], the *bigayon* mentioned by Rabbi Eliezer is internal speech and thought, and he cautioned his students to restrain their children from relying on the logic of their heart in interpreting the Torah. But if they incline their ears to listen to tradition, they will not go astray to the right or to the left from what our elders said, because this is the essence and foundation of the Oral Torah. According to the second interpretation Rashi mentioned, [Rabbi Eliezer's] intention is to restrain your children from excessive conversation, in which case the interpretation of *bigayon* is external speech and the expression of the lips.

Sodann verweist Mendelssohn auf die doppelte Bedeutung des Begriffs Logik, mit dem, vom griechischen λόγος abgeleitet, „manchmal Rede und Sprache, und manchmal Begriff oder Denken gemeint ist“. Während sich Mendelssohn deutlich bewusst war, dass beide, *biggayon* und λόγος, Sprache ebenso wie Denken meinen können, und obwohl er Raschi und den *'Arukh ha-Shalem* zitierte, verstand er dennoch sowohl Rabbi Eli'ezer als auch Raschi, als Empfehlung, Kindern nicht zu erlauben, auf Logik zu setzen, d. h. auf ihre subjektiv-rationale Lesung der Schrift ohne die objektive Weisung der in der Mündlichen Tora enthaltenen rabbinischen Tradition.⁴³ Dennoch las Mendelssohn Rabbi Eli'ezer nicht als Argument gegen die Philosophie. Seine Sorge war nicht, dass Juden Philosophie und Naturwissenschaften studierten, wie er es getan hatte, sondern dass Kinder gelehrt werde, der Weisung der autoritativen Überlieferung zu folgen und

43 Mendelssohns Besorgnis, man könnte auf das bauen, was man, von der Tradition unabhängig, rationaliter gerade versteht, klingt wie das Echo von Abraham ibn Ezras Argument gegen die karäische Exegese, wie er sie in der zweiten der fünf exegetischen Methoden in seiner *Einleitung in die Tora* beschreibt: „Ein jeder deutet die Verse, wie er will, selbst hinsichtlich der Gebote und Gesetze.“

nicht auf ihre eigene „unangeleitete“, subjektiv-individuelle Auslegung zu setzen, die auf dem beruht, was ihr Verstand ihnen zufällig zu verstehen erlaubte. Für Mendelssohn war nicht die Vernunft das Problem, sondern Subjektivismus und Individualismus. Daher sollte (und konnte) sein Verständnis der Empfehlung Rabbi Eli‘ezers bezüglich der Logik keine Ablehnung der Philosophie implizieren.

Mendelssohns Sorge, die Logik könne das Vertrauen auf und den Respekt vor der Tradition untergraben, erinnert an die Sorge, der Lewi b. Abraham b. Ḥayyim, ein rationalistischer Philosoph, der seinerseits Angriffen der Gegner der Philosophie ausgesetzt war, in seiner Ende des 13. Jahrhunderts verfassten Enzyklopädie *Livyat ḥen* Ausdruck verliehen hatte (siehe dazu die Diskussion in Abschnitt 9). Lewi b. Abraham befürwortete, den Unterricht der Kinder in Philosophie und Logik, „die den Anfang der anderen Wissenschaften bilden“, in Grenzen zu halten, „weil sie ihre Herzen anziehen, und das wird [den Kindern] Anlass geben, die Tradition (*qabbala*) zu verlassen“, und sie zur Annahme häretischer Meinungen und antihalachischem Verhalten führen.

7. Shem Ṭov ibn Falaqueras Ambivalenz gegenüber der *ḥokhmat yewanit*

Shem Ṭov ibn Falaquera (1225?–1290?), bedeutender Philosoph, Übersetzer, Bibelkommentator, Dichter und Enzyklopädist, war eine wichtige Figur in der Verbreitung der Philosophie im 13. Jahrhundert und engagierter Verteidiger des Maimonides und der Philosophie während der dritten Phase des sog. antimaimonideischen Streits um die Philosophie in den Jahren 1288–1290.⁴⁴ Trotz seiner eigenen offen ausgesprochenen Absicht, der jüdischen Öffentlichkeit die Philosophie auf Hebräisch zugänglich zu machen, sind Ibn Falaqueras Bezugnahmen auf die *ḥokhmat yewanit* in gewissem Sinne ambivalent: In einigen Fällen behandelt er sie so, als hätte sie einen Bezug zur Philosophie, in anderen Fällen verwirft er diesen Bezug ausdrücklich.

44 Zu Ibn Falaquera siehe RAPHAEL JOSPE, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera*, Cincinnati 1988, insbesondere die Diskussion über „Faith and Reason“, und STEVEN HARVEY, *Falaquera's Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy*, Cambridge 1987. Zur neueren Forschung und Bibliographie siehe meinen Art. *Falaquera, Shem Tov ben Joseph ibn*, in: *Encyclopaedia Judaica (Second Edition)*, New York 2007, Bd. VI, Sp. 679–683, and Steven Harvey, Art. *Shem Tov ibn Falaquera*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zur neueren Diskussion und aktualisierten Bibliographie zur Auseinandersetzung um die Philosophie siehe HAIM HILLEL BEN-SASSON / RAPHAEL JOSPE & DOV SCHWARTZ, Art. *Maimonidean Controversy*, in: *Encyclopaedia Judaica (Second Edition)*, Bd. XIII, Sp. 371–381.

In seinem *Iggeret ha-Wikkuah* (Brief über die Disputation), einem fiktiven Dialog zwischen einem frommen Juden (*hasid*) und einem Gelehrten bzw. Philosophen (*hakham*), der, wie Steven Harvey überzeugend nachgewiesen hat, der zweiten Phase des Streits um die Philosophie in den frühen 1230er Jahren⁴⁵ nachgebildet ist, sagt der *hakham*: „Es gibt in den Midraschim Anspielungen auf die Wissenschaften, die nicht klar sind, ausgenommen jenen, die in den Büchern der Wissenschaften lesen. Die Weisen, ihr Andenken zum Segen, lehrten, „dass das ‘Gott erweiterte Jafet’ (Gen 9,27) eine Anspielung auf ‘die Weisheit des Griechischen’ (*hokhmat yewanit*) ist.“ Darauf antwortete der *hasid*: „Dennoch haben sie niemandem die Wissenschaften zu studieren erlaubt ausser Rabban Gamli’el“.⁴⁶ Mit anderen Worten, Ibn Falaquera, dessen eigene Position vom *hakham* vertreten wird, plädiert in diesem Text für das Studium der Philosophie und Wissenschaften, die er als *hokhmat yewanit* identifiziert, durch die dem *hasid* in den Mund gelegten Worte aber zugleich anerkennt, dass die Rabbinen das Studium der *hokhmat yewanit* begrenzt haben. Dies entspricht Ibn Falaqueras häufigen Hinweisen auf die Notwendigkeit, philosophische und wissenschaftliche Wahrheit anzunehmen, aber Irrtümer enthaltende Philosophie, die mit der Tora unvereinbar ist, abzulehnen; so deutete er den Satz: „Rabbi Me’ir fand einen Granatapfel; er ass seinen Inhalt, seine Schale aber warf er weg.“⁴⁷

In ähnlicher Weise, und zwar in seinem *Moreh ha-Moreh* (Führer des Führers), seinem Kommentar zu Maimonides’ *Moreh ha-Nevukhim*, versteht Ibn Falaquera den Satz „halte deine Kinder fern von *biggayon*“ als Hinweis auf die Notwendigkeit, das Studium der Metaphysik auf jene zu beschränken, die moralisch qualifiziert und intellektuell reif sind.⁴⁸ Darum „heisst

45 STEVEN HARVEY, Falaquera's *Epistle of the Debate* and the Maimonidean Controversy of the 1230s, in: RUTH LINK-SALINGER (ed.), *Torah and Wisdom: Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah and Halacha: Essays in Honor of Arthur Hyman*, New York 1992, S. 75-86.

46 Englische Übersetzung in HARVEY, *Falaquera's Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy*, S. 38-39. Da Falaquera in diesem Text *hokhmat yewanit* mit Philosophie identifiziert, ist Harveys Übersetzung mit „Greek Wisdom“ korrekt. Siehe die Diskussion und Verweise in Harveys Anm. 71-72. Aufmerksam macht Harvey auch auf Parallelen zwischen Ibn Falaqueras Position (dass sich die rabbinischen Restriktionen auf die Philosophie beziehen, aber nur Kinder betreffen) und die von Jacob Anatoli, einem weiteren wichtigen Verteidiger der Philosophie und des Maimonides.

47 bHag 15b. Siehe dazu die Diskussion in JOSPE, *Torah and Sophia*, S. 78-92.

48 ספר מורה המורה על מורה הנבוכים, ed. MORDECHAI L. BISLICHES, Pressburg 1837, S. 170, zu *Moreh ha-Nevukhim* 1,34, wo Maimonides erklärt, warum das Studium der Metaphysik denen vorbehalten bleiben muss, die vorbereitet und dafür qualifiziert sind.

es 'deine Kinder' und nicht 'dich', "weil Kinder unreif und moralisch nicht gefestigt sind.

Während Ibn Falaquera *ḥokhmat yewanit* hier mit Philosophie und Wissenschaft im allgemeinen und *higgayon* mit Metaphysik identifiziert, verneint er in seinem *Sefer ha-Ma'alot* (Buch der Stufen),⁴⁹ dass mit *ḥokhmat yewanit* griechische Philosophie und Wissenschaft gemeint ist, da sie universal ist; *ḥokhmat yewanit* muss folglich etwas spezifisch Griechisches sein, wie griechische Religion oder Sprache, über die sich die griechischen Philosophen in einer Art Code verständigt haben:⁵⁰

ועורי הלב יחשבו כי חכמינו ז"ל מנעו מללמוד החכמות מפני שמצאו כתוב: שאלו לרבי אושעיא מהו שילמוד אדם חכמה יונית? אמר להם, צאו וראו שעה שאינה מן היום ולא מן הלילה, מפני שאומר "והגית בו יומם ולילה." ולא הבינו אלו החסרים כי החכמות כל האומות משתתפות בהם, ואינם מיוחדות לאומה ידועה. ועל כן מה שאמר ר' אושעיא אינו אלא על החכמה המיוחדת ליונים בלבד מענין דתם או לשונם. והיה מנהגם לדבר אותם הדברים ברמיזות וחידות, לא יבינום אלא יחידים [...] וידוע כי הפילוסופים בעצמם מנעו מללמוד החכמות כמו חכמת הטבע להמון העם, אלא לראויים להם. ועל כן היו דברי הפילוסופים הקדמונים בחכמות בחידות ורמיזות. ואפשר כל זה היה מאמר ר' אושעיא.

The ignorant think that our sages restricted the study of the sciences because of what they found written: They asked Rabbi Osha'yah when should a person study the wisdom of Greek? He said to them: Go and look for an hour which is neither day nor night, because it says, "Study it day and night" (Jos1,8). But these deficient people did not understand that all nations participate in the sciences, which are not particular to any specific nation. Therefore, what Rabbi Osha'yah was talking about was only that wisdom which was particular to the Greeks alone, concerning their religion or language. They were accustomed to speak of these things in hints and allusions, which only a few individuals could understand [...] It is known that the philosophers themselves refrained from teaching such sciences as physics to the masses of the people, but only to those worthy of them. Therefore the ancient philosophers spoke of the sciences in hints and illusions. This may be what Rabbi Osha'yah was talking about.

Mit anderen Worten, die universale Natur von Philosophie und Wissenschaft(en) ist es, die ihre Gleichsetzung mit einer spezifischen Kultur – in diesem Falle der griechischen – ausschliesst. Daher muss sich der Terminus *ḥokhmat yewanit*, wie gesagt, auf ein spezifisch griechisches kulturelles Phänomen beziehen, wie griechische Religion oder Sprache, nicht jedoch

49 ספר המעלות, ed. LUDWIG VENETIANER, Berlin 1894, S. 75.

50 In Venetianers Edition steht *ḥokhma yewanit* und nicht *ḥokhmat yewanit*, dennoch wird hier sicher auf bMen 99b angespielt (wie auch Venetianer anmerkt). Eine weitere Abweichung besteht darin, dass das Dictum in Venetianers Edition Rabbi Osha'ya zugeschrieben ist, während es im Talmud Rabbi Jishma'el in den Mund gelegt ist.

auf Philosophie und Wissenschaft. Interessanterweise greift Ibn Falaquera dabei auch auf Maimonides' und Raschis Interpretation der *ḥokhmat yewanit* als eine Art Code oder geheime Form der Kommunikation, derer sich die Elite bedient, um ihren Inhalt vor den Massen zu verbergen. Für Ibn Falaquera ist zumindest im angeführten Text *ḥokhmat yewanit* daher nicht Philosophie; dem zufolge ist es auch nicht die Philosophie, die Gegenstand der zitierten rabbinischen Restriktion ist.

8. *ḥokhmat yewanit* und die mittelalterlichen Auseinandersetzungen um die Philosophie

Für unsere Untersuchung der Einstellungen gegenüber der *ḥokhmat yewanit* interessant ist, dass es in der die mittelalterlichen Auseinandersetzungen um die Philosophie betreffenden halachischen Literatur sowohl Befürworter als auch Gegner der Philosophie sind, die den Begriff verwenden, aber peinlich genau zwischen dem Bezugsrahmen des Begriffs und ihrer je eigenen Einstellung zur Philosophie unterschieden. Oder anders gesagt, selbst unter denen, die den Versuch machten, gegen das Studium der Philosophie insgesamt zu opponieren oder zumindest ihren Unterricht in der Öffentlichkeit oder vor der Jugend zu beschränken, gab es solche, die anerkannten, dass die talmudischen Aussagen zur *ḥokhmat yewanit* mit der vorliegenden Frage nichts zu tun haben.⁵¹

Unter den Texten, die ich dazu in der Bar Ilan Responsa-Datenbank finden konnte, stammt der erste von Rabbi Isaak b. Sheshet (RIVa“Sh; geb. 1326 in Barcelona, gest. 1408 in Algier), einem Schüler des Philosophen Ḥasdai Crescas (1340-1412), dessen Responen zu den Quellen des *Shulḥan ʿArukh* gehören. Wenngleich Isaak b. Sheshet mit Philosophie vertraut war, sprach er sich gegen deren uneingeschränktes Studium aus. (Isaak b. Sheshet hatte auch Vorbehalte gegenüber der Kabbala.) Dennoch rechtfertigte er Maimonides *Moreh ha-Nevukhim* als Versuch, ratlos gewordene Menschen mittels Philosophie zur Tora zurückzuführen, indem er ihnen zeigte, dass sich Tora und Philosophie in Übereinstimmung

51 Siehe dazu den Überblick mit entsprechenden bibliographischen Angaben bei RAPHAEL JOSPE, Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy in Jewish History, in: DERS., *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*, 2 Bde, Lanham 2008, Bd. I: *General Questions and Considerations*, S. 55–90; DOV SCHWARTZ, Changing Fronts in the Controversies over Philosophy in Medieval Spain and Provence, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1997), S. 61-82. Eine wichtige philosophische Analyse der im folgenden behandelten Quellen bei AVI SAGI, *אתגר השיבה אל המסורת*, Jerusalem 2006, Kap. 8 (zur Auseinandersetzung um die externe Wissenschaft).

befinden. Trotz seiner Abneigung gegen die Philosophie (oder zumindest gegen deren uneingeschränktes Studium) vermeidet es Isaak b. Sheshet, die „die Weisheit des Griechischen“ verbietenden Talmudtexte als Begründung für (s)eine Ablehnung der Philosophie heranzuziehen. Gefragt, ob sich das talmudische Verbot für Physik und Metaphysik gilt, antwortete Isaak b. Sheshet, dass es allein, wie es Maimonides verstanden hat, um das Verbot der „Weisheit des Griechischen“ geht, d. h. des geheimen Codes.⁵² Das Verbot gilt nicht für die Bücher der griechischen Philosophie, die griechische Sprache, „die sie [die Rabbinen] alle fließend gesprochen haben“. Wenn Isaak b. Sheshet auch ausdrücklich anerkennt, dass sich das Verbot nicht für die Bücher der griechischen Philosophie gilt, empfiehlt er dennoch, von ihrem Studium Abstand zu nehmen, da sie Schöpfung und Providenz leugnen, und damit die Gefahr in sich bergen, dass sie zur Leugnung der Tora führen können wie im Falle des Talmudweisen Elisha^c b. Avuya (des Lehrers von Rabbi Me'ir), der zum Häretiker wurde.

52 Isaak b. Sheshet, *שאלות ותשובות*, Lemberg 1805 [repr. Jerusalem 1968], Nr. 45; englische Übersetzung des Responsums bei Menachem Kellner, Rabbi Isaac Bar Sheshet's Responsum Concerning the Study of Greek Philosophy, in: *Tradition* 15 (1975), S. 110-118.

ומה ששאלת: מה היא חכמת יונית אשר יתרחק האדם? ואם הם אותם ספרים המפורסמים בעולם כשמע טבעי, ומה שאחר הטבע?

ומזה נראה, שאין הספרים ההם בכלל גזרה זו, שאם מצד שהם כתובים בלשון יוני, הלשון לא נאסר, וכלם היו בקיאין בו. ואדרבה אמר (במגילה יח): לעז יוני, לכל כשר. ואם מצד החכמה בעצמה, מהו זה שלעז להם הזקן ההוא? ולכן נ"ל, שחכמת יונית היא לדבר בלשון יוני בחידות ובלשון סתום, שלא יבינו אותו ההמון, רק אותם שלמדו והורגלו באותן החידות. [...]

וחידות כאלו, כשנאמר בלשון יוני, נקראים חכמה יונית. /סוטה מט:/ וזו היא שאסרו משום מעשה שהיה, והתירו לשל בית ר"ג, מפני שהיו קרובים למלכות, והיו צריכין לה. כי היה דרכם לדבר כן בחצר המלכות, למען לא יבינו הכל דברי סתריהם וסודותם.

אמנם, ספרי הטבע המפורסמים, לא מן השם הוא זה, אבל ראוי לימנע מהם, אם הם מתאמצים לעקור עקרי תורתנו הקדושה. ובפרט שני עמודי התוך אשר היא נכונה עליהם, שזהו, חדוש העולם, והשגחת השם יתברך בפרטי המין האנושי [...]

ואנחנו מקבלי האמת, דעתנו, שהתורה שלנו שלמה, שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הגבורה ובאמצעות אדון הנביאים ע"ה, היא למעלה מהכל, וכל חקירתם אפס ותהו לערכה. ובפרק חלק (צ) שנינו: ואלו הן שאין להם חלק לעולם הבא: האומר: אין תחיית המתים מן התורה, ואין התורה מן השמים, ואפיקורוס; רע"א: אף הקורא בספרים החצונים. ואמרו בגמרא: תניא: ספרי מינין. היש ספרי מינין יותר מאלו, שמביאין מופתים וראיות להכחיש עקרי התורה? ולא אמר ר' עקיבא: המאמינים בספרים החצונים, אלא: אפילו הקורא אותם, פן יטו את לבבו להאמין בדבריהם, כמו שקרה לאלישע אחר [...].

ולכן הביא הרמב"ם ז"ל בראש ספר המור' פסוק זה של: הט אנך וכו'. ועכ"ז לא נמלט הרב ז"ל מהמשך קצת אחר החכמה בקצת המופתים, כגון בבן הצרפתית ובמעמד הר סיני, ואולי לא היתה כונתו רק באשר לא יוכל להשיב האנשים ההם לגמרי מן הקצה אל הקצה. ובאר להם ענינים מעטים מן התורה בדרך מסכמת אל הפילוסופיא, וגם זה כתבו ברמז ובהעלם.

Eine zweiter Beleg für unseren Begriff findet sich bei Rabbi Shim'on b. Šemaḥ Duran (RaShBa“Š, geb. 1361 in Mallorca, gest. 1444 in Algier), einem jüngeren Zeitgenossen Isaak b. Sheshets, Mitglied des *Bet Din* in Algier und Nachfolger Isaak b. Sheshets im Amt des Oberrabbiners. Im allgemeinen folgte er der maimonideischen Philosophie und betonte die Übereinstimmung von Religion (Glauben) und Philosophie (Wissen), unterschied sich aber von Maimonides darin, dass er (wie Abraham ibn Ezra) an Astrologie glaubte, positive Attribute Gottes anerkannte, die göttliche Providenz als allen Menschen geltende verstand und verneinte, dass sich die göttliche Providenz (wie Maimonides behauptete) proportional zur intellektuellen Auffassungsgabe verhalte. Gleichzeitig war Šemaḥ Duran Förderer der Kabbala und zitierte aus dem Zohar. Sein enzyklopädisches *Magen Avot* (Schild der Väter) verwendet nichtjüdische und jüdische Quellen gleichermaßen.

Nach dem *Magen Avot* ist das Studium der griechischen Wissenschaft(en) und Philosophie eindeutig nicht verboten, und das talmudische Verbot gilt nur für den geheimen Code, den man benutzte, um Jerusalem zu verraten. Und selbst dieser Code ist erst im Nachhinein verboten worden; denn zuvor gab es kein Verbot der „Weisheit des Griechischen“. Die Talmudweisen selbst haben, wie Šemaḥ Duran bestätigt, Philosophie studiert, um zu „wissen, was du einem *Apiqoros* zu antworten schuldig bist“.⁵³ Auch das rabbinische Verbot der *sefarim ḥiṣoniyim*, der „externen Bücher“, bezieht sich nicht auf Philosophie, sondern auf Ben Sira, Geschichtsbücher und Literatur, „in denen keine Weisheit ist, sondern Vergeudung von Zeit“. Das in dem im Talmud erörterten Vorfall enthaltene Verbot der „Weisheit des Griechischen“ meint auch nicht „Weisheit, die mittels rationaler Forschung erworben wird“ (חכמה שהיא על דרך חקירה שכלית), sondern allein die geheime Form der Kommunikation, die in der Geschichte vom Fall Jerusalems beschrieben ist.⁵⁴

53 mAvot 2,14.

54 Shim'on b. Šemaḥ Duran, *מגן אבות*, Livorno 1762 [Leipzig 1855; repr. Jerusalem 2007], Kap. 2:

ודע מה שתשיב את אפיקורוס מכאן נהגנו היתר בעצמנו ללמוד החכמות ההם, כדי שמדברי עצמם נשיבם לומר להם כי אין להם ראיות לסתור דברי תורה ונביאים. ואין זה בכלל מה שאמרו, הקורא בספרים החיצוניים, אין לו חלק לעולם הבא, כי כבר פירשו בגמרא פרק חלק [סנהדרין ק ב], כגון ספרי בן סירא, וכן בירושלמי אמרו [סנהדרין פ"י הל"א כח - א], כגון ספרי בן לענה, והם ספרים מלאים תענועים כהכרת הפנים. וכמו ספרי הערב מדברי הימים וכן ספרי מינים שאין בהם חכמה, אלא אבוד זמן וכן מה שאסרו ללמוד **חכמה יונית**, כמו שנזכר בפרק מרובה [ב"ק פג א] ואחרון מסוטה [מט ב], לא אמרו זה על חכמה שהיא על דרך חקירה שכלית, אלא על החכמה שהיתה נוהגת באותו זמן לדבר בלשון רמיזה, כמו שהוא נראה

In einem späteren Kapitel des *Magen Avot* kommt Şemah Duran auf den anderen im Talmud überlieferten Vorfall, die (oben Abschnitt 5 diskutierte) Geschichte von Rabbi Jishma'els Neffen zu sprechen, der von sich behauptet hatte, „die ganze Tora“ studiert zu haben, und fragte, wann er „die Weisheit des Griechischen“ studieren könne. Wie erinnerlich, lautete Rabbi Jishma'els Antwort, dass man die Tora nach Jos 1,8 „Tag und Nacht“ studieren solle; daher sollte der Neffe „die Weisheit des Griechischen „zu einer Stunde“ studieren, „die weder Teil des Tages noch der Nacht ist“.⁵⁵ Rabbi Jishma'el ging es bei dieser Antwort um *bittul tora*, auf die Vernachlässigung des Studiums der Tora, und damit auf Vergeudung von Zeit dadurch, dass man sich mit weniger Nützlichem abgibt.

Zu erinnern ist auch noch einmal daran, dass im von Şemah Duran zitierten Talmudtext und seinen Midraschvarianten von *ḥokhmat yewanit*, nicht von *ḥokhma yewanit* die Rede ist. Dagegen heisst es in beiden Talmudtexten, wie sie Şemah Duran in seinem uns vorliegenden Buch zitiert, *ḥokhma yewanit*.⁵⁶ Diese späteren Quellen scheinen eine auf mangelnde Sorgfalt der Schreiber schliessen zu lassen, die die Begriffe verwechselt oder als austauschbar betrachtet haben.

Ein dritter nachmaimonideischer Beleg für die Auffassung von *ḥokhmat yewanit* als „Weisheit des Griechischen“ im Sinne geheimer Kommunikationsmethode, ist in den Responsen Rabbi David b. Shelomo ibn Abī Zimras (RaDBa“Z, geb. 1479 in Spanien, gest. 1573 oder 1589 in Jerusalem) zu finden. Wenngleich Ibn Abī Zimra, ein Kabbalist und zugleich bedeutender Mann in der Geschichte der Halacha, anfänglich der Philosophie gegenüber nicht abgeneigt war, entwickelte er sich mehr und mehr zu einem Gegner von Philosophie und Systematisierung der Toragebote und erlaubte seinen Schülern deren Studium nicht. Dennoch war er genau und korrekt im Lesen

בראשון מחגיגה [ה ב]. ואף חכמה זו מותרת היתה, אלא מפני אותו מעשה הנזכר במנחות פרק ר' ישמעאל [סד ב], ועל אותו מעשה אמרו, ארור המלמד את בנו **חכמה יונית** והמגדל חזירים. ומה שאמרו בברכות [כח ב] בפרק תפלת השחר מנעו בניכם מן ההגיון אינו חכמת א"ל מנט"ק.

55 bMen 99b.

56 Shim'on ben Şemah Duran, מגן אבות, Kap. 5:

מינה לא תזוע אפילו למדת כל התורה כולה, אל תאמר כמו שאמר בן דמא לרבי ישמעאל, אני שלמדתי כל התורה מהו שאלמד **חכמה יונית**? אמר לו, צא ובדוק שעה שאינה מן היום ומן הלילה. כלומר, שאין שם שעה מותרת לעסוק בחכמה אחרת זולתי חכמת התורה, שנאמר 'והגית בו יומם ולילה' [יהושע א ח]. זהו כל הזמן, ולא התירו לעסוק באותה חכמה אלא בבית הכסא או בבית המרחץ שאסור להרהר בתורה, כמו שנזכר בפרק שתי הלחם במנחות [צט ב]. ומה שנהגו היתר בזה, הוא לענין להשיב את אפיקורוס, כמו שהארכתי למעלה בפרק שני [משנה יד]. ויש ספרים שכתוב בהם, סיב ובלה בה ובה תחזי ומינה לא תזוע, שאין לך טובה הימנה. וכתבו זה במשנה, מברייתא דאבות דרבי נתן [נו"א פי"ב משנה יא ונו"ב פרק כז].

des talmudischen Verbotes der *ḥokbmat yewanit*, in der er eine anderen unverständliche Geheimsprache sah. Weder mit *ḥokbmat yewanit* noch mit den „externen Bücher“ (*sefarim ḥiṣoniyim*) sind die Bücher der Philosophen gemeint, die die Rabbinen „die Weisen der Völker“ (*ḥakbme ba-ummot*) nennen, Jeder, der Weisheit besitzt, Jude oder Nichtjude, ist ein Weiser (*ḥakbam*), und „wir haben nirgends gefunden, dass sie [die Rabbinen] das Studium der Wissenschaft verboten haben“ (ולא מצינו בשום מקום שאסרו חכמים ללמוד חכמת) (המחקר). Dennoch, wie Schüler keinen uneingeschränkten Zugang zur inter- nenen mystischen Weisheit (*ḥokbma muflā'a*) haben dürfen, umso mehr sollten sie keinen uneingeschränkten Zugang zur externen Weisheit haben.

Darüber hinaus erklärt Ibn Abī Zimra, dass Rabbi Jishma⁶els Antwort, sein Neffe solle „die Weisheit des Griechischen zu einer Stunde studieren, die weder Teil des Tages noch der Nacht ist“, allein dem geheimen Kom- munikationscode gilt, aber „nicht verboten ist, sich dem Studium der Wis- senschaften (*ḥokbmat ba-mehqar*) zu widmen, wie wir erklärt haben“.⁵⁷

57 David b. Shelomo ibn Abī Zimra, שאלות ותשובות, Teil 8: יורה דעה, אורח חיים, Bene Beraq 5735 [1974/5], Nr. 191.

[...] וכל חרד בדבר ה' יבחר מדבריהם המועיל והמסכים לאמונתינו על דרך תוכו אכל קליפתו זרק כר' מאיר [חגיגה ט"ו ע"ב] וישתמש מהם לרקחות ולטבחות [...].
ומה שאמרו בפרק מרובה [ב"ק פ"ב ע"ב] ובסוף סוטה [מ"ט ע"ב] באותה שעה אמרו ארור המלמד את בנו חכמה יונית, כבר פירש"י [שם ד"ה או] והרמב"ם שהוא לשון חכמה שמדברים בו בני פלטיין ואין שאר העם מכירין בו, וכן נראה מאותו מעשה, ומה שאמרו פרק חלק ורבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים ופרשו בגמרא [סנהדרין ק' ע"ב] מאי חצונים ספרי מינים פרש"י שהם ספרי גלחים, הולך לשטתו שקורא בכל מקום מין תלמיד יש"ו. וכן פירש הרמב"ם. אבל ספרי הפילוסופים נקראין אצל החכמים חכמי האומות, כההיא דפסחים, ובפירוש אמר מגילה פ"ק [ט"ז ע"א] אמר ר' יוחנן כל האומר דבר חכמה אפילו מאומות העולם נקרא חכם שנאמר ויאמרו לו חכמיו [...].

ולא מצינו בשום מקום שאסרו חכמים ללמוד חכמת המחקר.

ומה שבא במנחות פרק שתי הלחם [צ"ט ע"ב] שאל בן דמא בן א חותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה וכו' והגית בו יומם ולילה כתיב, ראה שעה שאינה לא מהיום ולא מהלילה ולמוד בה חכמה יונית, כבר פירשנו ענין חכמה יונית, אבל לעסוק בחכמת המחקר אינו אסור כמו שכתבנו, אעפ"י שהאמת שאני מנעתי התלמידים בזמננו זה תמיד מללמוד חכמה זאת מפני שנתמעטו הלבבות ונסתתמו מעייני החכמה, ושמא יטה אדם לדברי הבאי כמו ששנו חכמים [אבות פ"ה] ארבע מדות ביושבי לפני חכמים ספוג ומשפך משמרת ונפה, ואמרו [שם/אבות/ פ"א] חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים, ואין לך גלות גדולה מזמננו זה שנתמעטה התורה ואין דורש ואין מבקש. והנה מצינו שאפילו לחכמה המופלאה לא התירו להכנס האדם שמא יטה לבו, וכמו שמצינו בד' שנכנסו לפרדס [חגיגה י"ד ע"ב] ולא יצא לשלום אלא ר' עקיבא, כל שכן בדברים החיצוניים, מכל מקום לא מפני זה נתיר שישלח אדם רסן לשונו לבזות מי שלמד החכמה ומעשיו מסכימים עם התורה והמצוה, תמים עם ה' אלהיו, אדרבא ראוי להדרו כיון שמעשיו מוכיחים לשם שמים.

9. *ḥokhmat yewanit* als Magie

Ein weiteres und vielleicht überraschendes Verständnis von *ḥokhmat yewanit* und Grund für deren Ablehnung beruht auf ihrer Gleichsetzung mit Magie. Die Forschung der letzten Jahre, insbesondere Dov Schwartz, hat gezeigt, dass “the spark that kindled the flames of philosophical conflict toward the end of the 13th century was the rationalists’ use of astral magic for medicinal purposes”,⁵⁸ und solche magischen Praktiken seitens der Gegner der Philosophie, wie Abba Mari b. Mose ha-Yarḥi (13./14. Jahrhundert), bekannt als Don Astruc von Lunel,⁵⁹ als Götzendienst betrachtet wurden.

Einer der Philosophen, die während der vierten Phase der Auseinandersetzungen in Nordspanien, Südfrankreich und der Provence (1303-1306) angegriffen worden sind, war Lewi b. Abraham b. Ḥayyim von Villefranche, Autor des enzyklopädischen Werkes *Livyat ḥen*.⁶⁰ Dov Schwarz hat einen Abschnitt dieses vom Ende des 13. Jahrhunderts stammenden Werkes veröffentlicht, in dem Lewi b. Abraham die Bedeutung von *ḥokhmat yewanit* diskutiert. Darin zitiert er direkt, oder verweist indirekt auf, viele der talmudischen Texte, die wir erörtert haben.⁶¹ Lewi b. Abraham bietet drei ver-

58 SCHWARTZ, *Changing Fronts in the Controversies* (Anm. 51), S. 74. Siehe dazu auch die Verweise in Anm. 48, und DOV SCHWARTZ, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Leiden 2005, bes. Kap. 5.

59 Der Name *Yarḥi* („lunar“) ist ein Hinweis auf Abba Maris Heimatstadt Lunel. Abba Mari hatte sich an Rabbi Shelomo b. Abraham Adret (RaShBa‘) in Barcelona gewandt um Hilfe für den Umgang mit der allegorischen Exegese der Philosophen, die in seinen Augen häretisch war. Nach der Vertreibung der Juden aus Frankreich 1306 sammelte Abba Mari, trotz seiner eigenen nicht unparteiischen Rolle in den Auseinandersetzungen, die von beiden Seiten geschriebenen Briefe und Pamphlete und veröffentlichte sie in seinem Buch *Minḥat Qend‘ot* („Eifersuchtsopfer“, nach Num 5,15), bis heute die Hauptquelle für die Geschichte des sog. antimaimonideischen Streits (ספר מנחת קנאות), ed. MORDECHAI L. BISLICHES, Pressburg 1838 [repr. o. O. 2003]).

60 ספר לויית חן, ed. R. IMMANUEL B. JEKUTHIEL BENEVENTO, Mantua 1557 (*editio princeps*); siehe dazu WARREN ZEV HARVEY, Levi ben Abraham of Villefranche's Controversial Encyclopedia, in: STEVEN HARVEY (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Dordrecht 2000), S. 171-188; ABRAHAM S. HALKIN, Why Was Levi ben Ḥayyim Hounded, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 34 (1966), S. 65-76. Wesentliche Teile aus *Livyat ḥen* sind in kommentierten Ausgaben mit wichtigen Einleitungen von HAIM HOWARD KREISEL veröffentlicht worden (החלק השלישי מן המאמר השישי) לויית חן, הוצאת מכון בראשית, Jerusalem 2004; מעשה בראשית, Be'er Sheva 2007).

61 Wie eingangs bemerkt, warden die Begriffe *ḥokhmat yewanit* and *ḥokhmat yewanit* oft austauschbar gebraucht. Es handelt sich hier um den Abschnitt aus *Livyat*

schiedene Erklärungen für den Begriff an. Gemeint sein können damit: Bücher über religiöse Praxis und Gesetze der Griechen, die als Götzen dienst verboten waren; ein geheimer Kommunikationscode (wie Maimonides und Raschi vorgeschlagen hatten), oder verschiedene Praktiken, die mit Magie, Zauberei, Wahrsagerei und Astrologie zu tun hatten, von denen einige (oder viele) falsch und als solche zwar nicht verboten sind, aber eine Vergeudung von Zeit bedeuten (וזה המין אין בו איסור אבל כליון הזמן).

ויגרום בטולו מדברי תורה ומשאר החכמות שהם יותר מועילות ומשלמות הנפש, כגון חכמת התכונה וטבע ואלהות. אבל משפטי הכוכבים דברים מקריים המוניים.

They cause a person to be idle from the words of Torah and from the other sciences which are more beneficial and perfect the soul, such as astronomy, physics and metaphysics, whereas astral decrees are popular and by chance.

Andererseits hatten die Talmudweisen, die selbst Kenner der Wissenschaften waren, nicht im Sinn, das Studium der Naturwissenschaft(en) und Philosophie zu verbieten.

אבל לא דיברו בספרי החכמה שחבירו הפילוסופים האמתיים כסוקראט ואפלטון וארסטו ודומיהם, כי חדשים היו בימים ההם ועדיין לא התפשטו בכל, כי זה המין מן החכמה היה מצוי בין חכמי ישראל בספרים עבריים מיוחדים לזה.

However, they did not speak about the books of science composed by true philosophers like Socrates, Plato and Aristotle and those like them, because they were new in those days and had not yet spread among everyone, because this type of science was found among the sages of Israel in Hebrew books specifically dealing with this.

Gleichwohl (wie wir in Abschnitt 6 oben bereits erwähnt haben), während Lewi b. Abraham das Studium der Philosophie einerseits favorisierte, drückte ihn andererseits (wie Moses Mendelssohn rund fünf Jahrhunderte nach ihm) die Sorge um die Kinder, die nicht in Philosophie oder gar der Logik unterwiesen werden sollten, was sie zur Preisgabe der Tradition, zu häretischen Anschauungen oder gesetzwidrigem Verhalten führen könnte.

וצווי למנוע דברים אלה מן הילדים, גם מן ההגיון שהוא התחלה לשאר החכמות להיותם דברים מושכים את הלב, ויהיה זה גורם להם לעזוב הקבלה, ועוד כי [...] יטו אל דעת הכופרים [...] ולפרק עול המצות.

They commanded preventing children [from studying] these things, and also from logic, which is the beginning of the other sciences, because they attract the heart, and this will cause [children] to abandon tradition (*qabbala*), and also because [...] they would tend to the opinion of heretics [...] and to cast off the yoke of the commandments.

hen, Ms. Vatican 192, f. 110a-110b, ediert von DOV SCHWARTZ, – חכמה יונית – בחינה מחודשת בתקופה הפולמוס על הפילוסופיה, in: *Sinai* 104 (1989), S. 148-153.

Mitte 14. Jahrhundert finden wir einen weiteren Beleg für *ḥokhma yewanit* im Kontext von Magie. Solomon Francos Superkommentar über Abraham ibn Ezras Torakommentar behandelt die unter den Ibn Ezra-Kommentatoren vorherrschende Anschauung, dass der *miškan* (das transportable Wüstenheiligtum) und seine Geräte fähig waren, *horadat ruḥaniyyut* zu bewirken (“drawing down astral emanations”), die in arabischen magischen und theurgischen Texten *ruḥaniyāt* (Geistwesen) genannt, ihrerseits auf antiken griechischen hermetischen Texten aus Ägypten basieren.⁶² Diese Astral- oder „Geistwesen-Emanationen“ (*ruḥaniyāt*) vermitteln zwischen Gott und Menschen, sie sind von Gott ausgehende Emanationen, die die Planeten lenken und bewegen und Auswirkungen auf terrestrische Vorgänge haben.

Abraham ibn Ezra diskutiert in seinem kurzen Kommentar zu Ex 25,7 die Geräte des Wüstenheiligtums und die priesterlichen Gewänder, dann sagt er, dass „nachdem du diese Dinge verstanden hast, du auch die Geheimnisse der ehernen Schlange (Num 21,8) verstehen wirst.“

In seinem Kommentar zu dieser Stelle identifiziert Franco die *ḥokhma yewanit*⁶³ der von uns diskutierten talmudischen Texte mit eben dieser griechischen astralen Magie:⁶⁴

כוונת זה החכם באלו הענינים הוא שנעשה הכל להשפיע כחות על הארץ ועל אציליהם [...] ומזה הענין כל הדברים הכתובים באלו הפרשיות במלאכת המשכן. וכן אמרו ז"ל, כי כשצרו מלכי חשמונאי זה על זה [...] היה שם זקן אחד מכיר בחכמה יונית, ואמר

62 Siehe SHLOMO PINES, On the Term *Ruḥaniyyut* and Its Sources, and on Judah ha-Levi's Teaching (hebr.), in: *Tarbiš* 57 (1988), S. 511–540. – Die Hermes Trismegistos (= „der dreimal Grösste“), dem Gott der Wissenschaft, zugeschriebenen neuplatonisch-hermetischen Texte handeln von Philosophie, Religion, Mystik, Astrologie und Alchemie. Pines hat zudem nachgewiesen, dass der aus dem 11. Jahrhundert stammende arabische, im Christlichen Europa als *Picatrix* (*Picatrix: the Latin version of the Ghāyat al-Ḥakīm*, ed. DAVID PINGREE, London 1986 = Studies of the Warburg Institute; Bd. 39) bekannte magische Text *Ghayat al-Ḥakim* (“Das Ziel des Weisen”; Maslama ibn Aḥmad Mağrīṭī [= Pseudo-Mağrīṭī], *Ghāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq al-natiğatain bit-taqdīm* ed. HELLMUT RITTER, Berlin 1933; dt. *Picatrix – das Ziel des Weisen*, aus dem Arabischen übers. von HELLMUT RITTER & MARTIN PLESSNER, London 1962) dreimal ins Hebräische übersetzt worden ist, was von seiner Popularität und seinem Einfluss in jüdischen Kreisen zeugt.

63 Wiederum lautet der hier gebrauchte Ausdruck *ḥokhma yewanit* und nicht *ḥokmat yewanit*. Weil Franco darunter griechische Magie versteht, habe ich hier mit “Greek wisdom” und nicht mit “the wisdom of Greek” übersetzt.

64 Francos Text ist nach der Handschrift der Bodleiana (Oxford) Ms. 1258/4, f. 72a, ediert worden von DOV SCHWARTZ, עוד לסוגית חכמה יונית במחשבה היהודית, in: *Sinai* 105 (1990), S. 94-95.

להם כל זמן שיהיו עסוקים בעבודה לא יהיו נמסרים בידכם, שנראה מזה שידע אותו זקן
סוד אותה עבודה.

The intention of the sage [Abraham ibn Ezra] in these matters was that everything was done in order to cause forces to emanate on the earth and on its nobles [...]. All of the matters written in these portions concerning the work of the Tabernacle deal with this. [The Rabbis] thus said that when two Hasmonean kings were fighting each other [...] there was an old man who knew Greek wisdom (*hokhma yewanit*), and told them that so long as [the priests] engage in the Temple service, they will not fall into your hands. We see from this that the old man knew the secret of that service.

III. Jehuda ha-Lewi und *hokhma yewanit* – abweichende Lesarten⁶⁵

10. Jehuda ha-Lewis Philosophie und Neuplatonismus

Wir begannen mit Jehuda ha-Lewis Gedicht, in dem die *hokhma yewanit* als etwas beschrieben wird, „das keine Frucht, sondern nur Blüten hat“. In diesem Gedicht richtet Ha-Lewi die Pfeile seiner Kritik – wie die Zeilen des Gedichts unschwer erkennen lassen – auf gewisse Lehren der aristotelische Metaphysik, insbesondere die der Ewigkeit der Welt. Ist diese Kritik an einigen Aspekten der *hokhma yewanit* aber eine völlige Ablehnung der griechischen Philosophie, wie oft behauptet wurde?

Ha-Lewis vermeintliche Opposition gegen griechische Philosophie, wie sie in seiner negativen Aussage über die *hokhma yewanit* in seinem Gedicht zusammengefasst ist, wird eindrucksvoll in seinem *Sefer ha-Kuzari* vorgetragen, in dem er die Ansicht vertritt, dass die menschliche Vernunft unfähig ist, die letzte Wahrheit, in Fragen der Metaphysik gewiss, zu begreifen. Belege für dieses Ungenügen der Vernunft bietet die schlichte historische Tatsache, dass es niemals einen Philosophen gab, der Prophet, oder einen Pro-

65 In einem „Symposium“ im *Review of Rabbinic Judaism: Ancient, Medieval and Modern* 6/2-3 (2003) stellte DOV SCHWARTZ die provozierende Frage „Is It Possible to Write a History of Jewish Thought?“ und rechtfertigte sie damit, dass manche der von mittelalterlichen Kommentatoren und modernen Forschern der jüdischen Philosophie vorgetragenen Thesen oft eher ihre eigenen ideologisch begründeten oder vorgefertigten exegetischen Anschauungen reflektieren, und die eine Ansicht nicht auf Kosten der anderen als richtig und objektiv bewiesen erklärt werden kann. Wenngleich ich mich in meiner Antwort auf Schwartz in diesem „Symposium“ von einigen Aspekten seiner moderat-dekonstruktivistischen Lesart der jüdischen Philosophiegeschichte unterschied, belegen doch unsere deutlich voneinander divergierenden Lesarten Jehuda ha-Lewis in gewissem Sinne, dass dieselben Texte durchaus legitim in unterschiedlicher, ja, gegensätzlicher Weise gelesen werden können.

pheten, der Philosoph war,⁶⁶ und dass sich die Philosophen „keineswegs über *eine* Handlung und *einen* Glauben in Übereinstimmung finden“.⁶⁷

Solche Kritik ist indessen nicht gleichbedeutend mit vollkommener Opposition oder Ablehnung. Ha-Lewis Kritik der Philosophie – im Gedicht und seinem *Kuzari* – hat zu mancherlei Deutung seines Verhältnisses zur Philosophie im allgemeinen und seiner Beziehung zu einzelnen Philosophenschulen und deren Ideen im besonderen Anlass gegeben.⁶⁸

Manche haben ihn in der Nähe des Neuplatonismus gesehen. Julius Guttmann behandelte Ha-Lewi im Kapitel über den Neuplatonismus, weil bei Ha-Lewi, wie er behauptete, „der Gott Abrahams, dem die Seele in Sehnsucht anhängt, metaphysisch in den Formen der neuplatonischen Gottesidee bestimmt“ wird.⁶⁹ Colette Sirat, die Ha-Lewi zwar nicht als Neuplatoniker behandelt, betrachtet seine kosmologische Hierarchie gleichwohl als „very similar to that of the Neoplatonists“.⁷⁰ Dabei bildet den Kern des mittelalterlichen Neuplatonismus die Emanationslehre und nicht allein seine hierarchische Kosmologie, und vielleicht stammt die schärfste und deutlichste Kritik und Ablehnung der Emanationslehre ja auch von Jehuda ha-Lewi selbst.⁷¹

In ähnlicher Weise forschten die Philosophen und gelangten zu dem Ergebnis, dass aus Einem nur Eins ausgehen kann [...]. Daher sagen sie, dass dieser Engel zwei Eigenschaften besitzt: die eine, dass er sein Dasein durch sein Wesen kennt, die andere, dass er weiss, er hat eine Ursache. Daraus ergeben sich zwei Dinge: ein Engel und die Fixsternsphäre. Aus dem, was ihm von der Ersten Ursache zur Erkenntnis gekommen ist, ergibt sich ein zweiter Engel, und aus der Erkenntnis seiner Wesenheit ergibt sich die Saturnsphäre und so fort [...]. Die Menschen haben dies angenommen und sich so weit täuschen lassen, dass sie es für einen Beweis nehmen, weil sie es den griechischen Philosophen zuschrieben. Es ist aber nur eine einfache Behauptung, die nicht überzeugt und verschiedene Einwände möglich macht [...]. Woher wissen wir denn überhaupt, dass aus dem, der seines Wesens sich bewusst ist, notwendig eine Sphäre, und aus dem Bewusstsein der

66 Jehuda ha-Lewi, *Kuzari* 1,4 (alle Zitate aus: *Das Buch Al-Chzari. Aus dem Arabischen des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi* übersetzt von HARTWIG HIRSCHFELD, Breslau 1885, hier S. 6).

67 Jehuda ha-Lewi, *Kuzari* 1,13 (S. 11).

68 Eingehendere Diskussion in RAPHAEL JOSPE, *Jewish Philosophy: Foundations and Extensions*, 2 Bde, Lanham 2008, Bd. II: *On Philosophers and Their Thought*, S. 5-18: *Teaching Judah Ha-Levi: Defining and Shattering Myths in Jewish Philosophy*, und DERS., *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Boston 2009, Kap. 6.

69 JULIUS GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, repr. Wiesbaden 1985, S. 153.

70 COLETTE SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985 [21990], S. 125.

71 Jehuda ha-Lewi, *Kuzari* 4:25 (S. 226-227).

Ersten Ursache ein Engel entstehen müsste? Sobald Aristoteles sich rühmt, dass er sich seiner selbst bewusst sei, kann man von ihm füglich verlangen, dass eine Sphäre aus ihm emaniert, rühmt er sich, die Erste Ursache erkannt zu haben, dass ein Engel aus ihm emaniert. Ich habe diese Prinzipien erwähnt, damit die Philosophie dich nicht verwirrt und du meinst, dass, wenn du ihr folgst, du deiner Seele durch klaren Beweis Beruhigung gibst. Der Verstand akzeptiert keines ihrer Prinzipien, auch erfasst sie keine Logik. Darüber hinaus herrscht auch nicht zwischen zweien von ihnen Übereinstimmung [...].

Was Ha-Lewi von den Philosophen behauptet – dass sie in nichts übereinstimmen – ist ebenso wahr, zumindest in gewissem Masse, im Blick auf die gelehrten Interpretationen seines Denkens. Guttmann und Sirat behandeln, wie wir gesehen haben, mindestens einige Aspekte seines Denkens als ihrem Wesen nach neuplatonisch, obwohl er für die Emanationslehre, die das wesentliche Merkmal des Neuplatonismus ist, nur Verachtung übrig hat.

Was hier jedoch entscheidend ist, ist nicht allein, dass Jehuda ha-Lewi die Emanationslehre ablehnt, sondern dass er dies nicht aus religiösen Gründen tut (zum Beispiel der Inkompatibilität zwischen dem neuplatonischen Einen, das alle Realität aus sich hervorgehen lässt, und dem personhaften „Gott Abrahams“ der Bibel, um Jehuda ha-Lewis gelungene Formulierung aufzunehmen), sondern aus philosophischen Gründen: „Ihre Prinzipien sind von der Vernunft nicht zu akzeptieren und mittels der Logik nicht zu erfassen“ und sind daher nicht wirklich bewiesen, auch stimmen die Philosophen in keinem dieser Prinzipien überein:

Sie haben gleich von vornherein Ansichten, die den Verstand gering achten und von ihm gering geachtet werden [...]. Das sind Dinge [die Emanation], die weniger zufrieden stellen als das Buch Jezirah [*Sefer Yesira*]. In allen diesen aber sind Zweifel vorhanden, und es herrscht keine Übereinstimmung zwischen einem Philosophen und einem anderen [darüber].⁷²

11. Jehuda ha-Lewis Philosophie und astrale Magie

Oben haben wir auf Deutungen der *ḥokhmat yewanit* im Sinne von astraler Magie und dabei auf Shlomo Pines' diesbezüglich wichtige Untersuchung hingewiesen (S. 306 mit Anm. 62). Darin hat Pines gezeigt, dass Jehuda ha-Lewis *Kuṣari* gelegentlich auf die „Geistwesen“-Emanationen (arabisch *ruḥanīyāt*) Bezug nimmt, die aus arabischen Texten bekannt sind, die von Magie und Theurgie handeln, die wiederum auf antike griechische hermetische Texte aus Ägypten zurückgehen.⁷³ Diese *ruḥanīyāt*, von Gott ausge-

⁷² Jehuda ha-Lewi, *Kuṣari* 5,14 (S. 263–264).

⁷³ SHLOMO PINES, On the Term *Ruḥanīyut* and Its Sources, and on Judah Ha-Levi's Teaching (hebr.), in: *Tarbiṣ* 57 (1988), S. 511–540. Vgl. DOV SCHWARTZ, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Leiden 2005.

hende Emanationen, die die Planeten lenken und bewegen und Einfluss auf terrestrische Vorgänge haben, sind Vermittler zwischen Gott und Menschen. Wie Pines weiter gezeigt hat, ist der dieser Vorstellung zugrunde liegende aus dem 11. Jahrhundert stammende arabische magische Text *Ghāyat al-ḥakīm wa ḥaqq al-natīğatain bit-taqdīm* (Das Ziel des Weisen und die des Vorrangs würdigere der beiden Künste; [siehe Anm. 62]) dreimal ins Hebräische übersetzt worden ist, was von seiner Popularität und seinem Einfluss in jüdischen Kreisen zeugt. Pines kommt daher zu dem Schluss, dass Ha-Lewis Ablehnung dieser Ideen alles andere als eindeutig gewesen ist, ja, dass er im Grunde genommen geglaubt hat, dass die Gebote der Tora wirksamer sind als nichtjüdische Theurgie. Judentum ist wirksame und nützliche Theurgie, während die paganen Religionen, auf die Jehuda ha-Lewi zu sprechen kommt, wesentlich unbegründete Theurgien darstellen, weil sie weit entfernt davon sind, irgendwelche positiven Wirkungen zu garantieren, die die Wirksamkeit und Nützlichkeit widerspiegeln, die das Judentum als Theurgie mit seinem System der Gebote bereithält.⁷⁴

Der Linie dieser Ha-Lewi-Interpretation folgend, meint Dov Schwartz, dass “the first [Jewish] thinker to lay down concrete foundations for astral-magical interpretation of the Torah and its system of commandments was Judah Ha-Levi”.⁷⁵ So deutet Ha-Lewi in *Kuṣṣari* 1,97 (S. 35-36) die Sünde des goldenen Kalbes (Ex 32) als illegitimen Versuch, ohne göttliche Autorisierung, die Geistwesen an einen Ort oder Gegenstand zu binden, „auf den sie hinweisen könnten, wenn sie die Wunder ihres Gottes erzählten, wie die Philister mit der Lade taten (1. Sam 5,11), indem sie sagten, dass der Herr darin wäre“. Das goldene Kalb war eine Verletzung des Verbots des Dekalogs, ein Bild zum Zweck der Anbetung anzufertigen (Ex 20,4-5), ganz im Gegensatz zu jenen sakralen Geräten, die Mose für das transportable Wüstenheiligtum herzustellen ausdrücklich geboten worden war, wie die Bundeslade, die Tafeln der Gebote, und die Cherubim.

Was Jehuda ha-Lewi ablehnte, war Schwartz zufolge daher nicht astrale Magie und Glaube an die *ruḥaniyāt*, sondern deren illegitimer und wirkungsloser Gebrauch ausserhalb des Rahmens der göttlichen Gebote der Tora und deren Weisung. Schwartz zieht daraus den Schluss, dass die Differenz zwischen Jehuda ha-Lewi und Abraham ibn Ezra folglich darin bestand, dass Ibn Ezra auf der Wirkmächtigkeit von Astrologie

74 PINES, On the Term *Ruḥaniyut*, S. 529, englisch bei SCHWARTZ, *Studies in Astral Magic*, S. 2–3.

75 DOV SCHWARTZ, *Astral Magic in Medieval Jewish Thought* (hebr.), Ramat Gan 1999, S. 31.

und astraler Magie bestand, während Jehuda ha-Lewi allein die Tora, nicht die Astrologie als theurgisch wirksam betrachtete. Beide Denker, so Schwartz, schrieben freilich in einer Weise, die viel von ihrer astralmagischen Interpretation der jüdischen Quellen geheim halten sollte.

Mein Verständnis von Jehuda ha-Lewi unterscheidet sich von Schwartz'. Mir scheint, dass wir Jehuda ha-Lewi keinen Glauben an Astrologie zuschreiben können, geschweige denn an astrale Magie, ohne deren notwendige Fundierung in einer neuplatonischen, dem Emanationsschema folgenden Kosmologie (einer Kosmologie, die von Ibn Ezra vertreten wird, aber nicht von Jehuda ha-Lewi). Trotz dessen gelegentlicher, seltener Verwendung emanationistischer Sprache, die im besten Falle ambivalent ist, gibt es sicher keine stärkere Ablehnung und Verhöhnung der Absurditäten der Emanationslehre im mittelalterlichen jüdischen Denken als deren bissige Verspottung durch Ha-Lewi in *Kuzari* 4,25, wie wir oben gesehen haben.

Um zu wiederholen: Jehuda ha-Lewis Ablehnung der Emanation hat rationale, wissenschaftliche, nicht aber religiöse Gründe: „Ihre [der Philosophen] Prinzipien sind von der Vernunft nicht zu akzeptieren und mittels Logik nicht zu erfassen“. Und ebenso in *Kuzari* 5,14 (S. 264), wo er, wie wir sahen, von der Emanation sagt, dass „diese Dinge noch weniger zufrieden stellen als das *Sefer Yešira*; sie alle sind zweifelhaft, und kein Philosoph stimmt mit dem anderen (darüber) überein“.

Was ist ohne solche Emanationslehre die Grundlage für den Glauben an Astralkräfte? Und schliesslich, was ist ohne solche Kräfte die Grundlage für astrologisches Wissen um jene Kräfte, geschweige denn ihrer Nutzbarmachung im Rahmen astraler Magie? Die Frage ist folglich, wie man Jehuda ha-Lewis Interpretation solcher Bibeltexte wie von der Sünde des goldenen Kalbes lesen soll. Vertritt er selbst tatsächlich einen Glauben an die (im Vergleich zu den Geboten der Tora allerdings begrenzte) Wirksamkeit astraler Magie, oder deutet er lediglich an, dass ein solcher Glaube die Israeliten zu ihrer sündhaften Verletzung des in der Tora gegebenen ausdrücklichen Verbots eines solchen Kultes als Götzendienst angeregt hat? Wie Ha-Lewi in *Kuzari* 4,9 (S. 201) schrieb, wenn (und dieses konditionale „wenn“ ist selbstredend) „etwas von dieser Wissenschaft (scil. Astrologie) sich an die religionsgesetzliche, göttliche Wissenschaft anlehnt, so nehmen wir es auf“, denn es kann keinen Widerspruch zwischen wissenschaftlicher Wahrheit und der Tora geben;⁷⁶ „wir sprechen dem Astrologen jedoch ab“, ein spezifisches Wissen von dem, was sein wird, zu haben „und behaupten, dass ein Sterblicher das nicht erfassen kann“.

76 Vgl. *Kuzari* 1,67 und 1,89 (S. 21 und 29-30).

Wie wir oben gesehen haben, hat Dov Schwartz gezeigt, dass *ḥokbmat yewanit* zuweilen als astrale Magie aufgefasst wurde. Da mag es jetzt paradox erscheinen, dass sich Jehuda ha-Lewis Kritik der *ḥokbmat yewanit* in seinem Gedicht nicht allein gegen die aristotelische Lehre von der Ewigkeit, sondern auch gegen die neuplatonische Theorie einer ewigen und notwendigen Emanation und gegen deren Folgetheorien der Astrologie und Astralmagie richtet, die (wenn meine Lesung von Jehuda ha-Lewi eher zutrifft als die von Dov Schwartz) Jehuda ha-Lewi ablehnte, und zwar mit rationalen und wissenschaftlichen Gründen.

12. Jehuda Ha-Lewis Philosophie: esoterisch oder exoterisch?

Andere anderslautende Lesungen von Jehuda ha-Lewis *Kuzari* richten sich gleichfalls gegen seine Einstellung zur *ḥokbmat yewanit*. Ein weiteres Mal verweisen wir dazu auf die wichtige Untersuchungen und Thesen von Dov Schwartz, der eine ganz eigene, radikale Interpretation des *Kuzari* vorgeschlagen hat.⁷⁷ Leo Strauss folgend,⁷⁸ verwirft er die Ansicht Eliezer Schweids und anderer, dass der jüdische Gelehrte (der *ḥaver*) im Gespräch mit dem Chazarenkönig Jehuda ha-Lewis eigene Anschauungen wiedergibt. Sagt doch am Beginn seines Buches Jehuda ha-Lewi selber, dass er „beschloss [...], diese [Vorgänge] niederzuschreiben, wie sie stattgefunden haben“, da „unter den Beweisgründen des Rabbi solche waren [d. h. nicht alle], die mir zusagten und mit meinen eigenen Anschauungen übereinstimmten“.⁷⁹

Der *Kuzari*, wie Schwartz ihn versteht, ist ein Beispiel esoterischen Schreibens, dessen Absicht es ist, des Autors wahre Intention vor dem dafür ungeeigneten Leser zu verbergen. Von Strauss' These von "persecution and the art of writing"⁸⁰ ausgehend, gelangt Schwartz zum gegenteiligen Ergebnis. Strauss war zu dem Schluss gekommen, dass auf exoterischer Ebene der *Kuzari* der Philosophie widerspricht, dass auf einer esoterischen Ebene aber die Philosophie der Religion zumindest zum Teil nützlich ist.⁸¹

77 DOV SCHWARTZ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים (*Contradiction and Concealment in Medieval Jewish Thought*), Ramat Gan 2002.

78 LEO STRAUSS, The Law of Reason in the *Kuzari*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 13 (1943), S. 47-96 = in: DERS., *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe / New York 1952 [Chicago ³1988], S. 95-141, dort S. 101.

79 Jehudah ha-Lewi, *Kuzari* 1,1 (S. 1-2). Siehe dazu die Diskussion bei SCHWARTZ, *Contradiction and Concealment*, S. 46 mit Anm. 3 und 4.

80 LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe / New York 1952 [Chicago ³1988], besonders den Titelaufsatz (S. 22-37).

81 Siehe dazu SCHWARTZ, סתירה והסתרה (*Contradiction and Concealment*), S. 26. Der

Nach Schwartz hingegen ist das „*Geheimnis des Kuzari*“ das Gegenteil: auf exoterischer Ebene belässt es das Buch bei einer positiven Funktion der Philosophie, hingegen ist seine eigentliche esoterische Bedeutung vollständige und absolute Negation der Philosophie. Aus gesellschaftlichen Gründen aber musste Jehuda ha-Lewi, der sich in intellektuellen Kreisen von Dichtern und Philosophen bewegte, die oft nicht weniger intolerant waren als ihre Gegner, seine wahre Intention als eines gegen die Philosophie opponierenden „Ultra-Konservativen“ vor den Intellektuellen verbergen, unter denen er sich bewegte und von denen er abhängig war, und von denen er auch nicht gemieden werden wollte.⁸²

Strauss und Schwartz haben einen gemeinsamen methodischen Zugang zu Jehuda ha-Lewi – beide lesen ihn esoterisch –, aber sie kommen zu entgegengesetzten Ergebnissen. Ich jedoch sehe keinen Grund, Jehuda ha-Lewi esoterisch zu lesen. Seine Kritik der *ḥokhmat yevanit* (was auch immer er darunter verstanden hat) hat er offen und deutlich in seinem Gedicht artikuliert. Nicht weniger offen und deutlich ist auch im *Kuzari* seine Kritik an manchen philosophischen Lehren – wie der Emanation und der Ewigkeit der Materie.

13. Eine philosophische Kritik der Philosophie: *ḥokhmat yevanit* als Pseudo-Philosophie

Punkt für Punkt ist Jehuda ha-Lewis Kritik der Philosophie philosophisch, nicht religiös. Soweit ich sehe, sagt er niemals, dass sich Aristoteles im Irrtum befindet, weil er der Tora widerspricht. Aristoteles ist im Irrtum, weil er sich selbst widerspricht. Die Emanationslehre ist unsinnig in sich widersprüchlich, wie wir gesehen haben. Die Lehre von der Ewigkeit [der Materie] ist reine Spekulation, entstanden, weil eine verlässliche Tradition fehlt. Aristoteles, sagt er,

bemühte seinen Geist und sein Denken, weil er keine [verlässliche] Überlieferung besass, deren Bericht er hätte für wahr halten können. Er dachte zwar über Anfang und Ende der Welt nach, aber seinem Denken war die Vorstellung des Anfangs ebenso schwierig, als die der Anfangslosigkeit. Endlich gewannen diejenigen Schlüsse die Oberhand, welche im abstrakten Denken die Anfangslosigkeit behaupteten und er glaubte nicht, nach der Zeitrechnung derer, die vor ihm lebten, noch über ihre Abstammung fragen zu müssen. Hätte dieser Philosoph unter einem Volke gelebt, welches als authentisch verbürgte, allgemein anerkannte und unanfechtbare Überlieferungen besass, dann hätte er seine Schlüsse und seinen Beweis trotz ihrer

eingehenden Erörterung dieses Themas hat Schwartz das gesamte folgende Kap. 2 seines Buches gewidmet.

82 SCHWARTZ, סתירה והסתרה (*Contradiction and Concealment*), S. 47–48.

Schwierigkeit für die Behauptung der Schöpfung aufgewendet, wie er es für die Anfangslosigkeit getan hat, welche anzunehmen höchst schwierig ist.⁸³

Als Philosophie genügt die aristotelische Philosophie nicht, wiederum nicht, weil sie der Tora widerspricht, sondern weil sie in sich widersprüchlich ist, oder grundsätzlicher, weil sie empirische und historische Fakten ignoriert (wie etwa das Phänomen der Prophetie), und am wichtigsten, weil sie ein geschlossenes System darstellt. Wahre Philosophie oder Wissenschaft kann aber nur als ein offenes System verstanden werden, denn es ist nicht begrenzt von vorausgehender religiöser Anschauung. Im Gegenteil, als offenes System kann sie zu jeder Schlussfolgerung führen, einschliesslich solcher Schlussfolgerungen, die den Glaubensüberzeugungen jedweder Religion entgegenstehen. Das ist der Grund dafür, dass der *Kalām*, der vorgegebene religiöse Lehren zu systematisieren suchte, von Philosophen wie Maimonides als geschlossenes System und daher nicht als wahre Philosophie betrachtet wurde.

Jehuda ha-Lewi kehrt dieses Argument ins Gegenteil: Die herrschende mittelalterliche aristotelische Philosophie ist es, die ein geschlossenes System darstellt, weil sie auf die unangefochtene Autorität des Aristoteles setzt und manch willkürlich erscheinende Ansichten als gegeben ansieht, die Aristoteles nie schlüssig bewiesen hat und mit den natürlichen und historischen Gegebenheiten faktisch nicht in Einklang zu bringen sind. Trotz Aristoteles' Behauptung, sich an die empirische Realität zu halten, ist ein Grossteil seines Denkens – und mehr noch seiner mittelalterlichen Nachfolger, die seinen Ansichten aufgrund seiner Autorität übernahmen – empirisch durch nichts gerechtfertigt. Aristotelische Philosophie ist daher weithin irreführend, nicht weil sie aus religiöser Sicht „Häresie“ ist, sondern weil sie ein geschlossenes, kein offenes System darstellt und deswegen keine wahre Philosophie ist.

Das Problem ist nicht, dass die Philosophie methodisch falsch, sondern der vorherrschende Aristotelismus intellektuell ungenügend ist, weil er nicht leistet, was er verspricht und daher ein philosophischer Irrtum ist; oder mit Julius Guttmanns Worten, dass Jehuda ha-Lewis „Angriffe auf die Philosophie nicht ihre Grundlagen, sondern ihre Ergebnisse anfechten“. Darüber hinaus meint Guttmann, dass ha-Lewi nicht die Metaphysik als solche für unmöglich hält, „sondern zeigt nur die Vergeblichkeit der bisherigen metaphysischen Bemühungen auf“.⁸⁴

83 *Kuẓarī* 1,65 (S. 20-21).

84 GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums* (Anm. 69), S. 140.

Jehuda ha-Lewi war sicher kein Rationalist in dem Sinne, dass er glaubte, die unabhängige menschliche Vernunft sei das beste und zuverlässigste Mittel zur Erkenntnis letzter Wirklichkeit. Dennoch gab er die Vernunft niemals preis. Offenbarung ist zwar ein besserer Wegweiser zur letzten Wahrheit als menschliche Vernunft, Offenbarung kann aber der Vernunft niemals widersprechen, so wie das, was wir durch Vernunft erkannt haben, niemals mit dem unvereinbar sein kann, was wir durch Empirie wissen. Eine Ebene der Wahrheit kann niemals mit einer anderen Ebene der Wahrheit in Konflikt geraten. „Da sei Gott davor, dass die Tora etwas brächte, was mit dem Augenschein oder Beweis in Widerspruch wäre!“⁸⁵ Ebenso, „sei fern von mir das Vernunftwidrige, was der Verstand verneint und für unsinnig erklärt“ in der Tora.⁸⁶ Da es auf Basis von Vernunft oder Wissenschaft keine Möglichkeit gibt, die Frage der Ewigkeit oder Geschaffenheit der Welt zu lösen (eine Position, die später von keinem geringeren „Rationalisten“ als Maimonides vertreten wurde), solange ein Mensch überzeugt ist, dass diese Welt geschaffen ist und dass die menschliche Gattung über Noah auf Adam zurückgeht, kann er auch „zum Glauben an die anfangslose Materie und viele Welten vor dieser Welt seine Zuflucht nehmen“.⁸⁷

Schliesslich scheint mir, dass Jehuda ha-Lewis Lehre von der biologischen „göttlichen Möglichkeit“ oder „göttlichen Macht“ der Prophetie, die in allen von einer jüdischen Mutter geborenen Juden latent vorhanden (aber seit der Tempelzerstörung nicht aktiviert) ist, und damit zusammenhängende Vorstellungen wie beispielsweise die der Überlegenheit des Israellandes als geographisches „Klima“ (im Sinne des aristotelisch-ptolemäischen Begriffs *κλίμα*, „Zone der Erde“), Versuche sind darzulegen, was für ihn objektive und wissenschaftliche Erklärungen nicht zu diskutierender, unbestreitbarer historischer Tatsachen sind, einschliesslich des Überlebens des jüdischen Volkes seit der Antike trotz aller Feindschaft ihm gegenüber und der Asymmetrie der Ansprüche auf wahre Prophetie, der zufolge allein Israels Propheten als wahre Propheten anerkannt sind, und das nicht nur bei Juden, sondern ebenso bei Christen und Muslimen. Diese Anomalien der jüdischen Geschichte werden schlüssig erklärt nicht mit religiösen Begriffen – dass Gott die Juden erwählt, oder die Juden Gott erwählt haben –, sondern mit Begriffen, die für Jehuda ha-Lewi objektive, wissenschaftliche Begriffe inhärenter physischer Charakteristika waren, und zwar des Volkes Israel ebenso wie des Israellandes.

85 Jehuda ha-Lewi, *Kuṣari* 1,67 (S. 21).

86 Jehuda ha-Lewi, *Kuṣari* 1,89 (S. 29).

87 Jehuda ha-Lewi, *Kuṣari* 1,67 (S. 21).

Kurzum, aristotelische Philosophie ignoriert natürliche und historische Gegebenheiten und ist unvereinbar mit ihnen. Sie vermag viele ihrer Behauptungen nicht schlüssig zu beweisen; letztendlich ist sie ein geschlossenes System, das allein auf der unangefochtenen Autorität des Aristoteles beruht, mehr auf Glauben also, als auf ehrlichem wissenschaftlichem Forschen. Diese Philosophie bedarf der Korrektur durch eine auf empirischer Forschung beruhende Philosophie, die sich auf die Fakten und deren wissenschaftliche Erklärung konzentriert. Die Theorie muss den Fakten entsprechen, die Fakten jedoch dürfen nicht vorgefassten Theorien angepasst werden.

Wenn mein Verständnis von Jehuda ha-Lewi zutrifft, dann ist das, was er ablehnt und in seinem Gedicht als *ḥokhma yewanit* verspottet, nicht Philosophie im Sinne wissenschaftlicher Methode und offenen Systems der Forschung, für das er sich stets ausgesprochen hat, sondern das geschlossene System der vorherrschenden Pseudophilosophie seiner Zeit. Von diesen Pseudophilosophen und ihren unwissenschaftlichen, unbewiesenen und letztlich in sich widersprüchlichen Spekulationen über Emanation, Ewigkeit und (wenn meine Lesung von Jehuda ha-Lewi korrekt ist und nicht die von Dov Schwartz) selbst astraler Magie, konnte Ha-Lewi sehr wohl sagen:

Höre, die Worte ihrer Weisen sind ratlos,
gegründet auf dem Fundament von Wertlosem und Tünche,
sie kehrt zurück zu dir inhaltslos und entleert,
und ihr Mund ist voll von Gerede und Geschwätz.

IV. Das Schweigen der rabbinischen Gelehrten über die Philosophie

14. Neun Jahrhunderte Schweigen

Zu den bekannten Paradoxa der jüdischen Geschichte gehört das Schweigen der Talmudweisen über die Philosophie. Mit Ausnahme von Epikur (Epíkuros; um 341 – 271/70 v.), der als Symbol der Häresie figuriert, und Önomaus (Oinómaos) von Gadara (2. Jh.),⁸⁸ wird in der rabbinischen Literatur kein Philosoph namentlich erwähnt, und ein Kenner der Philosophiegeschichte wie Harry A. Wolfson stellte in aller Bescheidenheit fest, dass er in der rabbinischen Literatur keinen einzigen griechischen philosophischen Begriff zu finden vermochte.⁸⁹ Und der Talmudforscher Saul

88 SAUL LIEBERMAN, How Much Greek in Jewish Palestine?, in: ALEXANDER ALTMANN (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge 1963, S. 123-141, dort S. 130 = in: DERS., *Texts and Studies*, New York 1974, S. 216-234, dort S. 223.

89 HARRY A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 Bde, Cambridge 1947, Bd. I, S. 92.

Liebermann fügte hinzu: “I want to state more positively: Greek philosophic terms are absent from the entire ancient Rabbinic literature.”⁹⁰ Früher schon hatte Liebermann geschrieben: “The early rabbinic literature never mentions a single Greek 'philosophic' term used by the Gnostics.”⁹¹

Dieses Schweigen von der Zeit Philons von Alexandria (um 15/10 v. – nach 40 n.) im hellenistischen Ägypten bis zu Sa’adya Gaon (892 – 942) im islamischen Ägypten und Babylon wäre nicht der Erwähnung wert, wenn die Rabbinen keine Griechischkenntnisse oder Rabbinen und Philosophen keine gemeinsamen Interessen gehabt hätten. Das ist jedoch nicht der Fall. Wir haben oben schon auf das im Einzelfall unterschiedliche Niveau der (direkten und indirekten) Griechischkenntnisse unter den Juden hingewiesen. Darüber hinaus enthält die rabbinische Literatur Tausende griechischer und lateinischer Termini, aber keiner von ihnen ist ein philosophischer Begriff. Rabbinische und philosophische Interessen auf Gebieten wie Ethik, Kosmologie und Kosmogonie waren, wenn schon nicht völlig kongruent, so zumindest teilweise überlappend. Mehr noch, wie wir ebenfalls schon gesehen haben, können die rabbinischen Aussagen über *hokhmat yewanit* und *biggayon* zwar verschiedene Dinge meinen, sie bedeuten aber sicherlich kein Verbot des Studiums der Philosophie und Wissenschaften durch Juden, ganz gleich, wie diese Aussagen später von Gegnern der Philosophie im Mittelalter und säkularer Bildung in der Neuzeit verwendet wurden.

Zeev Harvey hat die interessante und provozierende These aufgestellt: Das Schweigen der Rabbinen über die Philosophie ist nicht zufällig, sondern bewusst gewesen. Es resultierte nicht aus Ignoranz, sondern aus dem Wissen um die Philosophie. In Abwandlung von Wolfson und Lieberman schreibt Harvey:

Rather, it seems to me more precise to say that they [i.e., philosophic terms] are absent from *Rabbinic vocabulary*. Philosophic terms do indeed appear in Rabbinic literature in contexts where reference is made to the vocabulary of non-Rabbis.⁹²

90 LIEBERMAN, *How Much Greek in Jewish Palestine?*, S. 130 / S. 223. Lieberman zitiert einen Passus aus dem Midrasch Bereshit Rabba, der positiv auf Oenomaus, einen Rhetor und kynischen Philosophen des 2. Jahrhunderts, Bezug nimmt: “No philosophers like Balaam the son of Be’or and Oenomaus of Gadara ever existed among the nations of the world.”

91 LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine* (Anm. 2), S. 141.

92 WARREN ZEV HARVEY, *Rabbinic Attitudes Toward Philosophy*, in: H. J. BLUMBERG / B. BRAUDE / B. H. MEHLMAN / J. S. GURLAND & L. Y. GUTTERMAN (eds.), *Open Thou Mine Eyes: Essays on Aggadab and Judaica Presented to William G. Braude*, Hoboken 1992, S. 83-101, dort S. 84.

Harvey beschreibt verschiedene Beispiele rabbinischer Diskussion von Fragen philosophischen Interesses und Inhalts sowie von Kontakten zwischen Rabbinern und Philosophen, und nennt ihre Einstellung zur *ḥokhma yevanit* (wie Lieberman übersetzt auch er “Greek wisdom”) „ambivalent“. Rabbini-sche “reservations concerning ‘Greek Wisdom’ may indeed be sufficient to account for the absence of philosophic terminology in Rabbinic vocabulary”.⁹³ Auch ist er der Meinung, dass “the Rabbis may simply have considered the philosophic vocabulary to be foreign to their own style and their own conceptual framework”.⁹⁴ Schliesslich nennt Harvey einen dritten möglichen Grund für dieses Schweigen:

The Rabbis may have had an intentional policy of not giving official status to philosophic positions or systems [...]. The Rabbis were not interested in fixing dogmas; they were concerned with legislating what a person ought to do, not what he ought to think [...]. In matters of beliefs and opinions, the Rabbis may have purposely left the gates of interpretation open [...]. Perhaps they were of the opinion that Judaism should encourage freedom of thought on philosophic issues – the very freedom of thought which, in point of historical fact, was the result of their avoidance of philosophic vocabulary and philosophic argument.⁹⁵

The Rabbis considered philosophy to be foreign to their concerns. They did not use technical philosophic terms, and did not write down systematic answers to philosophic questions . . . Perhaps they considered philosophy to be foreign to their concerns *not* because they did not know what it was, but rather because they *did* know.⁹⁶

Harveys These, dass die Rabbinen bewusst vermieden haben, philosophisches Vokabular zu verwenden und sich auf philosophische Spekulation einzulassen, und / oder dass solche Terminologie einfach irrelevant war für das, was sie beschäftigte, findet Unterstützung in einer Parallele, die Saul Lieberman erörtert hat. So haben sich die Rabbinen, wie Lieberman feststellt, auch nicht auf theoretische Diskussionen von *ʿavoda zara* (wörtlich: „Fremdkult“, üblicherweise mit „Götzendienst“ übersetzt) eingelassen, weil sie keine Notwendigkeit dafür sahen. Vielmehr verfügten sie praktische Regelungen, die den Kontakt zu und Umgang mit Heiden an deren Feiertagen einschränkten, und verboten, etwas zu tun, das Götzendienst beförderte oder vom Götzendienst profitieren liess.⁹⁷ In beiden Fällen, der Philosophie und des Götzendienstes, ist das Vokabular der Rabbinen und ihr Bezugsrahmen praktischer Natur und konkret, nicht theoretisch und abstrakt.

93 HARVEY, *Rabbinic Attitudes Toward Philosophy*, S. 90.

94 HARVEY, *Rabbinic Attitudes Toward Philosophy*, S. 90.

95 HARVEY, *Rabbinic Attitudes Toward Philosophy*, S. 91.

96 HARVEY, *Rabbinic Attitudes Toward Philosophy*, S. 101.

97 LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, S. 128 ff.

Wenn Harveys These zutrifft, wäre sie ein weiterer Beleg dafür, dass mit der rabbinischen Regelung, in Kriegszeiten die Unterweisung von Kindern in *ḥokhmat yewanit* und *biggayan* zu unterbinden, kein rabbinisches Verbot oder Missachtung von Philosophie gewesen ist.

15. Rabbinische Literatur als Philosophie

Die übliche Auffassung vom Schweigen der Rabbinen über die Philosophie, wie sie von Wolfson und Liebermann vertreten wird, ist in jüngster Zeit durch Jacob Neusner in einer Reihe von Aufsätzen infrage gestellt worden. Wolfson und Liebermann, so diese neue Interpretation, haben vor lauter ‘Blick auf die Bäume den Wald nicht mehr gesehen’. Wenn auch zugegebenermaßen keine offenkundig philosophischen Begriffe in der rabbinischen Literatur zu finden sind, die Rabbinen auch niemals einen griechischen philosophischen Text explizit zitieren und ihr Kontakt zur Philosophie vielleicht nicht persönlicher oder literarischer Natur gewesen ist, ist Neusner dennoch der Meinung, dass “a sizeable portion of the Mishnah is philosophical in method, manner of formulating results, and [...] in specific philosophical program”, die Argumentation der Mischna, wenn philosophisch gelesen, mit Aristoteles’ Regeln der Klassifikation übereinstimmt, und dass ihre Themen und Positionen mit denen der griechischen Philosophie gleich sind.

Neusner kommt daher zu dem Schluss, dass die Mischna philosophisch ist, und zwar in der Methode (die er als ähnlich oder parallel der aristotelischen Klassifikation sieht), dem Medium und der Aussage (die er mit der neuplatonischen Einheit des Seins vergleicht).⁹⁸ Seiner Meinung nach ist die Mischna Philosophie und nicht Theologie, denn sie zitiert nicht einfach die Schrift, sondern analysiert ihre Wahrheiten rational. In der Mischna wie bei Aristoteles figuriert Gott als ein Prinzip, ist aber in das System der Klassifikation der Wirklichkeit der Natur nicht eingeschlossen. Die Folge ist jedoch, dass die Mischna Theologie, nicht Philosophie ist, denn die spätere rabbinische Literatur beruft sich zur Autorisierung auf Zitate aus der Schrift und der Mischna als Autorität, nicht auf die Vernunft.⁹⁹

In weiteren Untersuchungen dehnt Neusner sein Argument auf die Gemara aus. Er sieht die Mischna als Philosophie (insbesondere als Naturgeschichte) in der Form eines Gesetzbuches, und die Gemara ebenso als

98 JACOB NEUSNER, *Judaism as Philosophy: The Method and Message of the Mishnah*, Columbia 1991.

99 JACOB NEUSNER, *The Transformation of Judaism: From Philosophy to Religion*, Champaign 1992.

Philosophie, als spezifisch dialektische Analyse, in der Form eines Kommentars zur Mischna, wiederholt aber, dass seine Behauptung „Parallelität“ bedeutet, das heisst, Ähnlichkeit, nicht aber unmittelbare Fortsetzung oder Kontakt zwischen den Rabbinen und griechischer Philosophie.¹⁰⁰ Neusner ist der Ansicht, dass die konkreten Rechtsfälle, zumindest in einigen Fällen, ein “philosophical template” reflektieren, “in which diverse subjects yield an orderly system of abstract thought”.¹⁰¹

Nach Neusners Verständnis sehen wir zwar die Rabbinen griechisches philosophisches Vokabular vermeiden, was sie aber tun, ist seinem Wesen nach philosophisch, denn wie die Philosophen klassifizieren und ordnen sie ihre Gegenstände nach rationalen Muster. Mit anderen Worten, sie zitieren nicht Philosophie sondern machen sie.

V. Schluss

16. Resümee

Damit schliesst sich der Kreis. Wir begannen mit Jehuda ha-Lewis Gedicht, das die *ḥolkehmat yewanit* verspottet, vermeintlich aus dem Grund, dass er der Philosophie ablehnend gegenüberstand. Es zeigte sich jedoch, dass die rabbinischen Belege für *ḥolkehmat yewanit* (ebenso wie für *biggayon*) generell zeitliche Notmassnahmen in Zeiten des Krieges meinten und selbst dann nur für die Unterweisung von Kindern galten und wenig, wenn überhaupt etwas, mit griechischer Kultur insgesamt oder mit Philosophie im einzelnen zu tun hatten, obgleich sie in dieser Weise verstanden worden sind von späteren Generationen derer, die die Philosophie ablehnten. Die Ambivalenz der Begriffe und ihre Bezugsrahmen, haben im Lauf der Jahrhunderte verschiedene Interpretationen entstehen lassen.

Darüber hinaus haben wir ebenfalls gesehen, dass das, was Jehuda ha-Lewi kritisierte (zumindest nach meinem Verständnis), die Pseudophilosophie des vorherrschenden Aristotelismus seiner Zeit gewesen ist, die ein philosophischer Irrtum war, nicht weil sie nicht mit der Tora übereinstimmte, sondern weil sie ein geschlossenes System war, das seine Behauptungen nicht zu beweisen vermochte und letztlich in sich widersprüchlich war.

Schliesslich muss das Schweigen der Rabbinen über die Philosophie, oder zumindest ihre Vermeidung offenkundig philosophischen Vokabulars, nicht notwendigerweise Ausdruck von Ignoranz oder Gegensatz zur Philosophie sein, sondern einfach davon, dass dieses abstrakte theoretische Vo-

100 JACOB NEUSNER, *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*, Leiden 1997 (= *Journal for the Study of Judaism, Supplements*).

101 JACOB NEUSNER, *Intellectual Templates of the Halakhab*, Lanham 2006.

kabular unbrauchbar war oder irrelevant für ihre konkreten praktischen Ziele und ihrer Bestreben, theoretische Probleme offen zu lassen.

VI. Appendix

17. Die Makkabäer und die Gründe ihres Aufstands

Der Aufstand der Makkabäer gegen die syrisch-griechische Herrschaft und das Chanukkafest, das ihren Sieg und die Wiedereinweihung des Tempels feiert, sind oft als jüdischer Widerstand gegen fremde Kultur dargestellt worden. Der historische Bericht jedoch legt etwas anderes nahe. Beide, das erste und das zweite Buch Makkabäer sagen ganz eindeutig, dass der Grund des Aufstandes nicht der Hellenismus *per se*, sondern die jüdischen, zur Assimilation neigenden Hellenisten gewesen sind:

Zu dieser Zeit traten Verräter am Gesetz in Israel auf, die viele (zum Abfall) überredeten. Sie sagten: wir wollen einen Bund mit den fremden Völkern schliessen, die rings um uns herum leben; denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht. Dieser Vorschlag gefiel ihnen, und einige aus dem Volk fanden sich bereit, zum König zu gehen. Der König gab ihnen die Erlaubnis, nach den Gesetzen der fremden Völker zu leben. Sie errichteten in Jerusalem eine Sportschule, wie es bei den fremden Völkern Brauch ist, und liessen bei sich die Beschneidung rückgängig machen. So fielen sie vom heiligen Bund ab, vermischten sich mit den fremden Völkern und gaben sich dazu her, Böses zu tun. (1. Makk 1,11-15 EÜ)

Seleukos starb, und Antiochos mit dem Beinamen Epiphanes übernahm die Herrschaft. Da erschlich sich Jason, der Bruder des Onias, das Hohepriesteramt. Bei einer Unterredung versprach er dem König nämlich dreihundertsechzig Talente Silber, dazu noch aus anderen Einkünften achtzig Talente. Ausserdem wollte er sich schriftlich verpflichten, weitere hundertfünfzig Talente zu zahlen, wenn er die Vollmacht erhalten, eine Sportschule und einen Übungsplatz für junge Leute zu errichten – denn daran sei ihm sehr gelegen – sowie den Einwohnern Jerusalems das antiochenische Bürgerrecht zu verleihen. Der König war einverstanden. Sobald Jason das Amt an sich gebracht hatte, führte er unter seinen Landsleuten die griechische Lebensart ein. [...] Jason hob die althergebrachte Verfassung auf und führte neue, widerrechtliche Gebräuche ein. Absichtlich liess er unmittelbar unterhalb der Burg eine Sportschule errichten, und die Söhne der besten Familien brachte er dazu, den griechischen Hut aufzusetzen. So kam das Griechentum in Mode; man fiel ab zu der fremden Art. Schuld daran war die masslose Schlechtigkeit des ruchlosen Jason, der den Namen des Hohenpriesters zu Unrecht trug. Schliesslich kümmerten sich die Priester nicht nur um den Dienst am Altar; der Tempel galt in ihren Augen nichts, und für die Opfer hatten sie kaum mehr Zeit. Dafür gingen sie eilig auf den Sportplatz, sobald die Aufforderung zum Diskuswerfen erging, um an dem Spiel, das vom Gesetz verboten war, teilzunehmen. Die Ehren ihres Vaterlandes achteten sie gering, auf griechische Auszeichnungen dagegen waren sie ganz versessen [...]. (2. Makk 4,7-17 EÜ)

Die Makkabäer selber fürchteten Kontakt mit fremden Mächten und Kulturen nicht und lehnten ihn auch nicht ab. Im Gegenteil, sie sandten Gesandtschaften, um mit Rom Vereinbarungen zu treffen (Kontakte, die ein Jahrhundert später zu Pompeius' Eingreifen in den Bürgerkrieg zwischen Aristobulos und Hyrkanos – wenn wir den Ausdruck *hokbmat yewanit* zum ersten Mal verwendet finden –, und zur römischen Besetzung des Landes und schliesslich wiederum ein Jahrhundert später zum Fall Jerusalems, der Zerstörung des Tempels und Verlust jüdischer

Staatlichkeit führten). Die römische Kultur ist freilich nicht weniger fremd als die griechische; und das, was als das Beste der römischen Kultur erscheint, ist oft der griechischen entlehnt oder ein Derivat von ihr:

Er [Jason] schaffte die günstigen Privilegien ab, die die Juden durch Vermittlung des Johanan vom König erhalten hatten. Dieser Johanan war der Vater des Eupolemos, der als Gesandter nach Rom gegangen war, um dort ein Freundschaftsbündnis zu schliessen. (2. Makk 4,11 EÜ)

Judas hörte, wie man von den Römern erzählte, sie seien geübt im Kriegführen, erwiesen allen, die zu ihnen hielten, Wohlwollen und schlossen Freundschaft mit jedem, der sie darum bitte. Sie seien in der Tat kriegstüchtige Männer. [...] Judas wählte Eupolemos, den Sohn Johanans und Enkel des Koz, aus, so wie Jason, den Sohn Eleasars, und schickte sie nach Rom, um mit den Römern ein Freundschafts- und Waffenbündnis zu schliessen, damit das Joch von Judäa genommen werde; denn die Römer sahen ja, wie die Könige der Griechen Israel in Knechtschaft hielten. Sie reisten also nach Rom – es war ein sehr weiter Weg –, traten vor den Senat und sagten: Judas, der Makkabäer, seine Brüder und das jüdische Volk haben uns zu euch geschickt. Wir wollen mit euch ein Friedensbündnis schliessen und als eure Bundesgenossen und Freunde eingeschrieben werden. Der Senat war mit dem Vorschlag einverstanden. Dies ist eine Abschrift der Urkunde, die sie Bronze tafeln aufzeichnen und nach Jerusalem schicken liessen, damit die Erinnerung an das Friedensbündnis ständig gegenwärtig bleibe [...] (1. Makk 8,1-22 EÜ)

18. Griechische Namen und religiöse Begriffe

Es überrascht daher nicht mehr, dass wir griechische und lateinische technische, kommerzielle, rechtliche, administrative und militärische Begriffe in der rabbinischen Literatur finden. Was jedoch überrascht, ist, dass die Rabbinen (wenn sie der griechischen Kultur und Weisheit gegenüber, wie unterstellt, wirklich ablehnend eingestellt waren) kein Problem hatten, griechische Begriffe – für die sie gewiss auch hinreichend hebräisches Vokabular gefunden hätten – selbst für spezifisch religiöse jüdische Institutionen und Funktionen zu verwenden wie zum Beispiel: *Sanbedrin, sandaq, afigoman, sanegor, qategor, piyyut* oder / und *prosbul*.

Die Rabbinen scheinen auch kein Problem mit Juden gehabt zu haben, denen griechische Namen gegeben worden sind, und unter den Tannaiten des Israellandes finden wir Namen wie Avtaljon, Antigonos, Dosa, Dostai, Hyrkanos, Tarfon und Jannai wie selbst verständlich.