



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Jüdische Auserwähltheit

in den Schriften des Maharal von Prag“

verfasst von / submitted by

Katrin Maria Raffai, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts(MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 839

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Judaistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer

	Seite
1. Einleitung	4
1.1 Forschungsstand zur Auserwähltheit und zum Maharal von Prag	5
1.2 These und Forschungsfragen	8
1.3 Rabbinische und Philosophische Hermeneutik	9
2. Der Maharal im Kontext seiner Zeit	
2.1 Sein Leben und Schaffen	14
2.2 Seine Kritik an der Philosophie	23
3. Theorielegung in der Maharal Forschung	
3.1 Die Kraft der Unterscheidung	25
3.2 Die Notwendigkeit der Vermittlung	27
3.3 Die Ordnung der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung	31
4. Grundlegung seiner Theorie in Auszügen seiner Schriften	
4.1 Wunder sind nur für Israel:	33
Auszug der 2. Einleitung zu "Gevurath HaShem"	
4.2 Degenaration und Regeneration in der Menschheitsgeschichte:	44
Auszug aus dem 66. Kapitel von "Gevurath HaShem"	
4.3 Torah und Mitzvot sind nur für Israel:	72
Auszug aus dem 2. Kapitel von "Tiferet Israel"	
5. Auszüge zur Auserwählung Israels in seiner Schrift "Nezach Israel"	
5.1 Galut ist nicht natürlich: Auszug aus dem 1. Kapitel	92
5.2 Israel als Erstling und Schlüssel: Auszug aus dem 10. Kapitel	98
5.2 Israel als Sohn von Gott und drei Gründe für die Auserwählung:	110
Auszug aus dem 11. Kapitel	

6. Schluss: Der Maharal und die Auserwählung Israels: Chauvinismus oder Humanismus?	124
7. Anhang: Originaltexte mit Übersetzungen der Auszüge	
<i>7.1. Auszug aus der 2. Einleitung zu "Gevurath HaShem"</i>	
7.1.1 Hebräischer Originaltext	128
7.1.2 Eigenhändige Übersetzung	131
<i>7.2. Auszug aus dem 66. Kapitel von "Gevurath HaShem"</i>	
7.2.1 Hebräischer Originaltext	139
7.2.2 Eigenhändige Übersetzung	142
<i>7.3 Auszug aus dem 2. Kapitel von "Tifereth Israel"</i>	
7.3.1 Hebräischer Originaltext	150
7.3.2 Eigenhändige Übersetzung	153
<i>7.4 Auszug aus dem 1. Kapitel von "Nezach Israel"</i>	
7.4.1 Hebräischer Originaltext	158
7.4.2 Eigenhändige Übersetzung	160
<i>7.5 Auszug aus dem 10. Kapitel von "Nezach Israel"</i>	
7.5.1 Hebräischer Originaltext	164
7.5.2 Eigenhändige Übersetzung	167
<i>7.6 Auszug aus dem 11. Kapitel von "Nezach Israel"</i>	
7.5.1 Hebräischer Originaltext	173
7.5.2 Eigenhändige Übersetzung	178
8. Literaturverzeichnis	
8.1. <i>Primärliteratur</i>	187
8.2 Sekundärliteratur - Monographien, Sammelbände, etc.	189
8.3 Sekundärliteratur - Aufsätze	195
9. Abstract	199

1. Einleitung

Die Lehre der göttlichen Offenbarung ist für das gelebte Torah treue Judentum so fundamental, wie das Selbstverständnis, Gottes auserwähltes Volk Gottes zu sein. Das Geschenk der Torah am Berg Sinai ist in jüdischer Tradition die Geburtsstunde des Volkes Israel, das als von Gott ausgesondertes, heiliges Volk die Lehre des Monotheismus als leuchtende Fackel in die Dunkelheit einer heidnischen Welt tragen soll. Als ausgezeichnetes Priestervolk soll es den Nationen der Welt voranschreiten, dabei ist es durch die ritualisierte Heiligung des göttlichen Namens im Alltäglichen dazu verpflichtet, sich von allen anderen Nationen abzusondern und das göttliche Gesetz in strenger Pflichttreue zu halten. Doch während diese Aussonderung die Grundbedingung der Selbsterhaltung eines Kollektives ist, das nur in dieser Bestimmung der verpflichteten Andersartigkeit die mehr als zweieinhalb Jahrtausende andauernde Vertreibungs- und Verfolgungsgeschichte überleben konnte, ist eben diese Erwählung und Absonderung seit jeher Initialzündung des Judenhasses.

Um dieser Disposition auf den Grund zu gehen, möchte ich den Maharal, Rabbi Jehuda ben Bezalel Löw, der im Prag des 16. Jahrhunderts wirkte, heranziehen. Denn in seinem umfangreichen Werk findet sich eine stringent dialektische, jüdisch orthodoxe Perspektive, die in der Auserwähltheit eine Grundbedingung der Möglichkeit zur messianischen Erlösung der gesamten Menschheit erkennt. Er formuliert darin eine spezifische Ordnung der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung¹ und entwickelt darüber eine Geschichtsphilosophie, die nicht nur Hegel vorwegnimmt². Er prägte die unterschiedlichsten Spektren des zeitgenössischen orthodoxen Judentums über alle religionspolitischen Differenzen hinweg - von Chabad Lubavitch³, über Mizrachi⁴ bis Satmar⁵. Seine in mehreren Werken ausgespannte religionsphilosophische Analyse des Zusammenhangs von Auserwählung, Exil und Messianismus konnte sich jedoch, trotz der breiten

¹ Siehe Gross 1994.

² vgl. ebd., Seite 81ff.

³ Siehe Cowen 2013, S. 162 - 175.

⁴ Siehe Barak 2016, Seite 300-317.

⁵ Siehe Gurfinkel 2015, Seite 77 - 91.

Rezeption in der internationalen Forschung, im deutschsprachigen Raum noch kein wissenschaftliches Gehör verschaffen. Um diesem für die jüdische Geistesgeschichte sehr einflussreichen Denker auch dort zu einer besseren Bekanntheit zu verhelfen, will ich ihn in ausgewählten Auszügen selbst zur Sprache bringen und einer hermeneutischen Analyse unterziehen.

1.1 Forschungsstand zur Auserwähltheit und zum Maharal von Prag

Innerhalb der zeitgenössischen Judaistik wird das Thema der jüdischen Auserwähltheit breit rezipiert und äußerst kontrovers diskutiert. Neben der breiten rabbinischen Auseinandersetzung um dieses Kernthema jüdischen Selbstverständnisses über Jahrhunderte hinweg, hängt dies meines Erachtens nach zum einen am Konzept der "chosenness" selbst, die sich nur über "othering" definieren kann und so fast automatisch sensible Gemüter zum Kochen bringt, zum anderen aber auch an den eigenen weltanschaulichen Befindlichkeiten von Wissenschaftler:innen, die sich selbst bestimmten Strömungen des Judentums zuordnen, oder ganz außerhalb davon stehen.

So kritisiert Daniel H. Frank in der Einleitung zu seiner 1993 erschienenen Monographie⁶, dass der Begriff der Auserwähltheit einen sehr elitären Geschmack hat und fragt sich, ob dieses Konzept noch für moderne Juden, die sich in einer pluralistischen demokratischen Gesellschaft bewegen, angemessen ist. Menachem Kellner und Norbert M. Samuelson klären darin, inwieweit das Konzept der Erwählung in der Unterscheidung von Maimonides, einer der zentralsten Figuren jüdischer Philosophiegeschichte aus dem 12. Jahrhundert, zwischen ethnischer Zugehörigkeit und religiöser Gemeinschaft universal oder doch chauvinistisch ist, während Zeev Levy mit Verweis auf Baruch Spinozas moderne Kritik die Doktrin der Auserwähltheit als ethnozentristisch, historisch irrelevant und philosophisch illegitim angreift. David Novak verteidigt dagegen in seinem Beitrag und seiner 1995 daraus entstandenen Reflektion⁷ die Erwählung Israels als intime Beziehung zwischen ihr und Gott und verweist emphatisch auf die universalen Aspekte der Torah und das

⁶ Siehe Frank 1993.

⁷ Siehe Novak 1995.

noch nicht erfüllte Erlösungsversprechen⁸, indem er sich beispielsweise mit den jüdischen Philosophen des beginnenden 20. Jahrhunderts Hermann Cohen und Franz Rosenzweig gegen Spinoza stellt. Ebenfalls 1995 erschien Robert Eisens Untersuchung⁹ zu Gersonides Theorie, der im 14. Jahrhundert seinen Vordenker Maimonides um die historische Perspektive auf Israels Schicksal ergänzte und den Bund mit dem auserwählten Israel auf die eingeborene, ererbte und durch torahtreues Leben im Lande Israel sich erhaltende inhärente Vorsehung göttlichen Bewusstseins zurückführte, wodurch sie als Akteure der Erlösungsgeschichte wirkten.¹⁰ Dementgegen entleiht Martin Kavka 2004 in seiner philosophischen Analyse¹¹ den Begriff der Meontologie, des Noch-Nicht-Seins, um aus den Schriften Maimonides, Cohens, Rosenzweigs und denen des Emanuel Levinas, Philosoph des späten 20. Jahrhunderts, eine jüdische meontologische Tradition zu begründen, die den Messianismus als reale Möglichkeit begreife, nach der ein Jeder in seinem teleologischen Streben nach menschlicher Perfektion, wenn auch nur ephemer, diese Perfektion erreichen könne.¹² Jerome Yehuda Gellman verteidigt den der Auserwähltheit zugrunde liegenden universalen Humanismus und stellt 2013 in seiner Aktualisierung der Doktrin¹³ fest, dass Gott die Juden auswählte, um durch sie seine Liebe für die ganze Menschheit zu zeigen und Nicht-Juden einzuladen, sich aus freier Willensentscheidung anzuschließen.¹⁴ Adam Sutcliffe versucht schließlich 2020¹⁵ den Einfluss der intellektuellen Reflektion über die spezifisch historische Aufgabe von Juden auf westliche Philosophie und Politische Theologie geltend zu machen und schließt, dass die Frage nach der jüdischen Aufgabe die Menschheit über ihre Unterschiede hinaus immer weiter fort in Richtung Hoffnung treibe.¹⁶ Und 2021 untersucht Manuel Duarte de Oliveira die theologische und politische Mehrdeutigkeit der Auserwählung in Martin Bubers Denken und die Bedeutung eines 'Hebräischen Humanismus' für die zionistische Bewegung.¹⁷

⁸ vgl. ebd., Seite 255; vgl. Frank 1993, Seite 39f.

⁹ Siehe Eisen 1995.

¹⁰ vgl. ebd., Seite 174

¹¹ Siehe Kavka 2004.

¹² vgl. ebd., Seite 7.

¹³ Siehe Gellman 2013.

¹⁴ vgl. ebd., S. 31.

¹⁵ Siehe Sutcliffe 2020.

¹⁶ vgl. ebd., Seite 290.

¹⁷ Siehe Duarte de Oliveira 2021.

Um den aktuellen Forschungsdiskurs um das kontrovers diskutierte theologische Konzept der Auserwähltheit Israels um eine innerjüdisch sehr wirksame Stimme bereichern zu können, will ich den Maharal und seine Interpretation der besonderen Rolle Israels als auserwähltes Volk untersuchen. In der internationalen englischsprachigen Forschung nimmt sein religionsphilosophisches Schaffen seit den 50er Jahren einen prominenten Platz ein. So widmete sich Frederic Thieberger 1955 dem Leben und Schaffen des Maharal und der Legende vom Golem.¹⁸ 1957 versuchte Ben Zion Bokser die kabbalistischen Einflüsse auf die Philosophie des Maharal nachzuweisen.¹⁹ 1966 schrieb Aaron Mauskopf eine intensive Auseinandersetzung über seine Religionsphilosophie.²⁰ 1969 untersuchte Abner Weiss seine Theorie der Natur des Menschen und der Moral.²¹ 1982 setzte sich Byron L. Sherwin mit seiner historischen Person, seiner Widerständigkeit und seiner mystischen Theologie auseinander²², in der er sein messianisches Denken als Einbruch übernatürlicher Entitäten in diese Welt erschließt, um die sich perfektionierende Schöpfung zurückzuführen in die Totalität des Spirituellen, zurück in die kommende Welt, zurück zu Gott.²³ 2009 wurde der Ausstellungskatalog des Jüdischen Museums Prag zu seinem und der künstlerischen Verarbeitung seines Leben herausgegeben²⁴ und 2013 erschien eine von Meir Seidler herausgegebene Monographie²⁵, die sich neben der Biographie der Verortung und Relevanz seines Denkens in der mittelalterlichen und modernen jüdischen Philosophie, sowie seiner folkloristischen Rezeption widmet.

In der hebräischen Forschung setzte sich 1962 Ahron Kleinberger mit seinen pädagogischen Ideen und Reformbemühungen um die Ausbildungsinhalte in jüdischen Lehrhäusern, den Jeshivot, auseinander.²⁶ Dabei versucht er ebenso wie Otto Dov Kulka²⁷ Parallelen zu Comenius in seinem Denken nachzuweisen. Inwieweit sowohl Verterter als auch Gegner des Zionismus sich auf die Theorien

¹⁸ Siehe Thieberger 1955.

¹⁹ Siehe Bokser 1957.

²⁰ Siehe Mauskopf 1966.

²¹ Siehe Weiss Abner 1969.

²² Siehe Sherwin 1982.

²³ vgl. ebd., Seite 160.

²⁴ Siehe Putík 2009.

²⁵ Siehe Seidler 2013.

²⁶ Siehe Kleinberger 1962.

²⁷ Siehe Kulka 1985 und Kulka 1991.

des Maharal berufen, untersuchte Devorah Avivi 1995.²⁸ 2015 gibt Elchanan Reiner einen Sammelband zum Leben, Schaffen und Wirken des Maharal heraus.²⁹ Orit Ramon geht 2017 dem Zusammenhang zwischen seinem Kommentar zum Buch Esther und seiner Einschätzung der politischen Lage in Böhmen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, sowie seinem Beitrag zur Frage des Weltfriedens nach.³⁰

In der französischen Forschung nimmt André Neher einen wichtigen Platz ein, der sich 1966 André Neher mit seiner theologischen Dialektik, wie er sie in seiner Verteidigung der aggadischen (erzählerischen, bzw. homiletischen rabbinischen) Literatur gegen ihre zeitgenössischen Kritiker in seinem 1600 erschienen Werk *Be'er HaGola* formulierte, auseinander.³¹ 1968 veröffentlichte Benjam Gross seine Doktorarbeit über den jüdischen Messianismus im Denken des Maharal und sein Verständnis von Israel als auserwähltem Volk, seinem Exil und der Erlösung.³² Daneben gibt es eine Vielzahl von Publikationen zum Maharal in diversen Zeitschriften und Sammelbänden, sowie einige Veröffentlichungen im religiösen Kontext, wie zum Beispiel eine Übersetzung des Buches *Gevurat Ha'Shem* ins Französische von Édouard Gourévitch 1994³³ und eine Überstzung zum Buch *Beer Ha'Golah* ins Englische mit Kommentar von Yitzchok Adlerstein im Jahr 2000³⁴.

1.2 These und Forschungsfragen

Um meine These zu überprüfen, dass der Maharal in seiner Religionsphilosophie einen universalen Humanismus begründe, indem das auserwählte Israel als metahistorische spirituelle Kraft die Entwicklung des Menschengeschlechts zu Perfektionierung und Vervollkommnung treiben soll, werde ich Auszüge aus seinen Schriften auf Basis der rabbinischen und philosophischen Hermeneutik analysieren, die auch intertextuellen Bezügen nachspüren muss. Dabei werde ich den Fragen nachgehen, inwieweit seine religionsphilosophische Perspektive auf die Auserwählung Israels 1) das Verhältnis von Israel zu den anderen Nationen der Welt

²⁸ Siehe Avivi 1995.

²⁹ Siehe Reiner 2015.

³⁰ Siehe Ramon 2017 und Ramon 2011.

³¹ Siehe Neher 1966.

³² Siehe Gross 1994.

³³ Siehe Gourévitch 1994.

³⁴ Siehe Adlerstein 2000.

klären kann und ob sich 2) damit ein universaler Humanismus begründen lässt. Um dies klären zu können, muss untersucht werden, a) welches Verständnis von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung sich in seinen Texten zeigt, b) auf welche Art und Weise die Konstitution und die Aufgabe Israels verschieden von den anderen Nationen der Welt ist, und c) welcher Begriff von Menschheit dem zugrunde liegt.

Nach einer Einführung in sein Leben und Werk soll sich in einem ersten Schritt seiner theologischen Grundlegung genähert werden, wie sie sich aus der Forschungsliteratur erschließen lässt. So sei Sherwin zufolge die laufende Perfektion des Menschen essentiell für die Realisierung des Kosmos, denn die Einheit Gottes fordere die Einheit der Schöpfung und diese sei nur durch den Menschen herzustellen, der als Ebenbild Gottes sowohl die hiesige Welt, als auch die intermediäre und die kommende Welt repräsentiere.³⁵ Es soll damit ein Einblick in seine theologische Dialektik, die Bedeutung der Vermittlungsebene und schließlich in seine geschichtsphilosophische Ordnung von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung gewonnen werden. In einem zweiten Schritt werden insgesamt sechs längere Auszüge aus verschiedenen Werken einer hermeneutischen Analyse unterzogen, um nachvollziehen zu können, wie der Maharal über die Ordnung des Seins und Israel, bzw. über den Rest der Nationen und die Menschheit im Allgemeinen spricht. So ist ein Hauptteil der Arbeit tatsächlich Übersetzungsarbeit, die eine erste Ebene des Verstehens auf der Ebene der bloßen Wortbedeutungen herstellt.

1.3 Rabbinische und Philosophische Hermeneutik

Der Maharal bezieht sich als Rabbiner des 16. Jahrhunderts auf eine sich über mehrere Jahrhunderte ergießende jüdische Texttradition. Das Fundament seiner Exegese und Hermeneutik ist als Teil der rabbinischen Literatur die Torah als heiliger Text. Die schriftliche Torah, Torah she bi-Khtav, umfasst dabei die fünf Bücher Moses, Chumash Chumshei Torah, die Schriften der Propheten, Nevi'im, und die Schriften, Ketuvim, die Bestandteil der jüdischen Bibel, des Tanach sind. Sie sind als die Schriften Gottes, Kitvei ha-Kodesh, diktiert, bzw. mit göttlicher Inspiration, Ruach ha-Kodesh, von Propheten und herausragenden Autoritäten niedergeschrieben und

³⁵ Siehe Sherwin 1982, S. 110f.

editiert³⁶ und laut rabbinischer Tradition von der Synode in Javne nach der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z. kanonisiert worden³⁷. Als solche sind sie für alle späteren Generationen autoritativ und vollkommen. Das ganze Gesetzeswerk des Judentums, die Halacha, baut auf ihnen auf und sind als Mishnah und Talmud die Verschriftlichung der mündlichen Torah, der Torah she'be'al'Pe, die wie die Schriften des Tanach, die Torah aus dem Himmel, Torah min'ha'Shamayim, bzw. die Torah vom Sinai, Torah min'ha'Sinai, sind und damit unumstößlich. Der Maharal schrieb kein einziges halachisches Werk und alle seine Schriften setzten sich explizit mit der Aggadah auseinander, dem erzählerischen, historischen, philosophischen und homiletischen Teil der Überlieferung in Talmud und Midrasch. Uziel Fuchs findet in der Hermeneutik des Maharal drei Säulen seines philosophischen Fundaments. So sei ihm das Textfundament der Weisen, Chazal, nicht nur heilig, er lehnte die Meinung von vielen Gelehrten ab, die Narrative der Aggadah als Mittel zu verstehen, um die Gemeinde durch Predigten aufzuwecken und Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.³⁸ Ihre Rolle sei nie rhetorischer Natur, noch seien sie ausschmückendes Beiwerk, sondern entsprängen immer der Torah. So sei Sprache nicht nur Mittel, um Ideen mitzuteilen, sondern die Ideen lägen in den Worten selbst, die nicht austauschbar seien. Worte seien nicht nur einfaches Zeichen, sondern reflektierten ihre inhärente Bedeutung.³⁹ Wahrheit sei HaShem, der dem Seienden verpflichtet sei, wobei alles Geschaffene möglich zu sein und nicht zu sein sei, und ebenso seien alle Texte der Weisen Wahrheit. Der Torah jedoch eigene Annahmen in den Mund zu legen, sei Lüge.⁴⁰ Abner Weiss macht in seiner Vorbemerkung zur Methodologie des Maharal auf seinen emphatischen Bezug zur verborgenen Dimension göttlicher Weisheit, die der Erkenntnisfähigkeit des Menschen verborgen sei, aufmerksam.⁴¹ So sei der Inhalt der göttlichen Torah und ebenso die Worte der Weisen dem menschlichen Verstand unverständlich, da sie von der Wesenhaftigkeit, Mahut, der Dinge und nicht der Körperlichkeit handelten. So suche er mit Hilfe von Allegorien und mystischen Symbolen nach den Bedeutungen hinter den bildlichen

³⁶ vgl. Kasher 1988, Seite 548f.

³⁷ Siehe Mishna Yadaim 3:5; nach Hannah Liss sei ein Kanon erst im 3./ 4. Jhd. n.Z. belegbar. vgl. Liss 2011, Seite 6.

³⁸ vgl. Fuchs 2015; in Reiner 2015, Seite 205.

³⁹ vgl. ebd., Seite 207f.

⁴⁰ vgl. ebd., Seite 211f.

⁴¹ vgl. Weiss 1969, Seite 12ff.

Beschreibungen.⁴² Im Durchforsten des aggadischen Materials und ihren Rückbezügen auf biblische Textstellen, die die eigene Lesart untermauern, ist der Maharal nicht nur Hermeneutiker, sondern durch die Kunst seiner Auslegung ein Theologe, der eine stringente Religionsphilosophie entwirft. Wie Eliakim Willner betont, bediene sich der Maharal einer komplexen Schreibweise, um mystische Konzepte der verborgenen Torah, Toras HaNistar, in Worten der offenbaren Torah, Toras Nigleh, in seine Erklärungen einfließen zu lassen.⁴³ Durch fortschreitende Wiederholungen und intertextuelle Verweise auf multiple Interpretationen von zitierten Textstellen versuche er die Tiefe des Textverständnisses auszuloten und seiner Leserschaft näher zu bringen.⁴⁴

Um den Textkorpus des Maharal verstehen und interpretieren zu können, bedarf es einer Verschränkung von rabbinischer und philosophischer Hermeneutik. Die passenden Werkzeugkasten hierfür liefert mir Michael Fishbane und seine Konzeptualisierung einer jüdischen hermeneutischen Theologie⁴⁵, sowie Almut Shulamit Bruckstein, die die jüdische philosophische Hermeneutik als Rückwärtslesen versteht, das sich von der Gegenwart aus im Krebsgang die innere jüdische Textgeschichte aneigne.⁴⁶ Grundlegend für das Verstehen eines Textes bleibt dabei Hans-Georg Gadamer, der Hermeneutik als Verschmelzung von zwei Horizonten⁴⁷ in einem dialogischen Sprechen⁴⁸ versteht: des durch dessen Voreingenommenheit wirksam werdenden produktiven Beitrags des Interpretierenden mit dem des Textes in dessen objektivem, wirkungsgeschichtlichem und subjektivem Ausdruck des Autors.

Dabei ist Midrasch, mit dem der Maharal sich in Tiefe auseinandersetzt, meinem Verständnis nach eine Textgattung innerhalb der rabbinischen Literatur, die wie der Name schon sagt, eine Erklärung suchen, aber auch lehren, derash - דרש, will.⁴⁹ Nach Daniel Boyarin sei der biblische Text voller Lücken und dialogisch aufgebaut

⁴² vgl. ebd., Seite 14 - 17.

⁴³ vgl. Willner 2016, Seite v.

⁴⁴ vgl. ebd., S. ix f.

⁴⁵ vgl. Fishbane 2015; in Tirosh-Samuelson/ Hughes 2015, Seite 145 - 196.

⁴⁶ vgl. Bruckstein 2007, Seite 63.

⁴⁷ vgl. Gadamer 1986, Seite 109.

⁴⁸ vgl. ebd., Seite 116 und Seite 335f.

⁴⁹ vgl. Gesenius 2013, Seite 261.

und die Rolle des Midrasch sei es, diese Lücken aufzufüllen, wobei der Kanon selbst mit seinen intertextuellen und interpretativen Verbindungen den Intertext biete, mit dem innerhalb des ideologischen und intertextuellen Codes der rabbinischen Kultur in einen Dialog getreten würde, der nichts anderes sei als andere Interpretationen.⁵⁰ Midrasch bestimme nach Fishbane den Sinn einer jeden Komponente durch die Ausweitung des Kontexts auf die Gesamtheit der Schrift, sodass Buchstaben, Wörter und Sätze an einer Stelle in Zusammenhang gesetzt werden können mit Buchstaben, Wörtern und Sätzen, die an einer anderen Stelle gefunden werden und durch diese emergente Verkettung von Möglichkeiten, Harizah, die Schrift ein in sich verbundenes und aufeinander verweisendes Ganzes sei.⁵¹

Rabbinische Hermeneutik beschreibt Harry Austryn Wolfson als Talmudische hypothetisch-deduktive Methode der Textinterpretation,⁵² die ein logisches und assoziatives Verfahren einer genauen semantischen und intertextuellen Analyse des Textes sei, um dessen zugrundeliegenden Prinzipien herauszuschälen.⁵³ Nach Sam Berrin Shonkoff sei sie die radikale Affirmation der biblischen Intertextualität durch ineinander verwobene disparate Stränge biblischen Texts in komplexem hermeneutischen Gewebe, die sie zu entwirren und die biblische Sprache in neuen exegetischen Äußerungen zu rekonfigurieren sucht.⁵⁴ Das heißt, das die hermeneutische Analyse dieser Texte vorallem ein Entwirren der Textstränge beinhaltet, um die jeweiligen Textquellen auszuforschen und ihre interpretative Einverleibung in ein neues Textgewebe aus dem Textfluss herauszulösen, um die verschiedenen Bedeutungen offenzulegen. Bruckstein erinnert daran, dass sich der 'ursprüngliche Sinn' eines Textes nur aus den Kommentaren und Superkommentaren zu ihnen erschließe und somit stets einen neuen Anfangspunkt gewinne, der aus den Horizonten zukünftiger Lesarten dieses Kanons selbst schöpfe.⁵⁵ So gehe die Arbeit an der Überlieferung den 'Urtexten' voraus und der biblische Text sei so selbst das Ergebnis des hermeneutischen Prozesses, der Tradierung und Übersetzung.⁵⁶ Nach Fishbane sei in der biblischen Theologie die Exegese das Vehikel göttlicher

⁵⁰ vgl. Boyarin 1990, Seite 17.

⁵¹ vgl. Fishbane 2015, Seite 85.

⁵² vgl. Wolfson 1971, Seite 25.

⁵³ vgl. ebd., Seite 24-27.

⁵⁴ vgl. Shonkoff 2015; in Tirosh-Samuelson/ Hughes 2015, Seite 1 - 52; Seite 24.

⁵⁵ vgl. Bruckstein 2007, Seite 97.

⁵⁶ vgl. ebd., Seite 41.

Offenbarung, die die Torah nicht nur in ihrer ganzen Beschaffenheit herstelle und offenbare, sondern die Torah durch ihre Interpretation weiter enthülle.⁵⁷ Ihmzufolge müsse eine moderne jüdische hermeneutische Theologie die traditionelle hermeneutische Methode des PaRDeS, die den Text auf verschiedenen Ebenen des Sinngehalts analysiert und interpretiert - kontextuell auf der Ebene des Peshat, allegorisch oder figurativ auf der Ebene des Remez, midraschisch auf der Ebene des Derasch und mystisch auf der Ebene des Sod - wiederbeleben und an die gegenwärtige Zielsetzung anpassen.⁵⁸

Den kontextualen Wortsinn des Peshat müsse sich der Leser Wort für Wort, Satz für Satz erschließen und sich die hermeneutische Verantwortung für die ständige Bedeutungsgebung bewusst machen, dass er und der Text miteinander korrespondieren und durch Bedeutungsfindung und ihr Rückwirken als gleichzeitige Transformation mit und durch den Text neue Realitäten schafft, überall nach kulturellen und ethischen Implikationen wählt und entscheidet. Er müsse realisieren, wie das ganze Volumen möglicher Interpretationen das verbale Gefäß, das diese beinhaltet, sprengt und wie dieses Gefäß den Zugang zu möglichen Bedeutungen einschränkt. So schärfe der Peshat den Sinn für die Transzendenz von Bedeutung durch Hermeneutik.⁵⁹ Das hermeneutische Verfahren des Derasch richte den Blick auf die transzendierenden kulturellen Prozess, der innerhalb des Schriftkanons die Sprache der Geschichte, Werte und Handlung des antiken Israels transformierte und zum Fundament der Lehren des Judentums wurde. Unterschieden in Halacha und Aggadah bezögen sich beide auf die Schrift als kultureller Abdruck einer Bundesgemeinschaft und ihrer religiösen Lebensformen, Praktiken und übergreifenden Wertvorstellungen.⁶⁰ Der midraschige Leser partizipiere in diesem unabgeschlossenen offenbarenden Prozess, der sich aus dem Kanon als eine gewaltige göttliche Sprache ergieße, als wäre sie ein unermesslicher semiotischer Code, der durch menschliche Stimmen und diversen Genres und Instruktionen über einen langen Zeitraum hervortrete, und die Fülle der Torah enthülle.⁶¹ Die hermeneutischen Verfahren des Remez, das der Tiefe eines Gedankens aufspüren

⁵⁷ ebd., Seite 23.

⁵⁸ ebd., Seite 66

⁵⁹ vgl. ebd., Seite 71.

⁶⁰ vgl. ebd., Seite 72.

⁶¹ vgl. ebd., Seite 73

und mit dem individuellen Streben nach moralischer Perfektion verbinden wolle,⁶² und des Sod, das die Leser in die göttliche Dimension einweihen wolle, in der die Trennung zwischen Transzendenz und Immanenz in einer einzigen spirituellen Wahrheit aufgehoben sei,⁶³ habe ich außer Acht gelassen. So bewegt sich die Analyse nur auf den Ebenen von Peshat und Derasch und versucht die zugrundeliegenden Textquellen aufzuspüren und hier und da in einen Kontext zu setzen, der aus einem später gekommenen Verständnis herrührt.

2. Der Maharal im Kontext seiner Zeit

2.1 Sein Leben und Schaffen

Die legendenumwobene Gestalt des Moreinu HaRav Rabbi Lewa, kurz MaHaRaL als Erschaffer eines Lehmwesens, fand relativ spät zu ihrer Popularität. So sei nach Klaus Davidowicz die seit dem 16. Jahrhundert bekannte polnische Sage des von dem praktischen Kabbalisten Eliyahu Ba'al Shem aus Chelm geschaffenen Golem in schriftlicher Form zum ersten Mal 1837 in einem Roman über Spinoza auf seine Person bezogen und einem breiteren Publikum durch das 1909 publizierte Volksbuch von Rabbi Yehuda Judel Rosenberg 'Der Golem und die Wundertaten des Maharal von Prag' bekannt gemacht worden.⁶⁴ So soll Jehuda Rosenberg zufolge Rabbi Loew das Lehmwesen geschaffen haben, um die Prager Juden vor seinen Feinden zu schützen. So habe der menschlich gezeichnete Humanoide Yossele auf wundersame Weise mit seinem Meister nicht nur eine Ritualmordfehde vereitelt. Vor dieser zu beschützen, sei schon von Geburt an die Bestimmung des Maharal gewesen. Demnach kam er zum ersten Pessach Seder im Jahre 5273 (1513⁶⁵) in Worms im 7. Monat zur Welt. In dem Tumult der Frühgeburt habe er den Versuch einer Ritualmordbeschuldigung gegen seinen Vater abgewendet, der nach Verhaftung des mit totem Kind im Sack vom Haus weg flüchtenden Christen über seinen Sohn prophezeit haben soll, dass dieser die Juden Mut fassen lasse und vor den Ritualmordvorwürfen bewahren werde. Er nannte ihn nach dem Bibelvers

⁶² vgl. ebd., Seite 75f.

⁶³ vgl. ebd., Seite 76; Ü.d.V., im Original: "What is above is below in different forms: all is one, for the One is All."

⁶⁴ vgl. Davidowicz 2013; in: Seidler 2013, Seite 213ff.

⁶⁵ im Text von Rosenberg 2007 fälschlicherweise mit 1503 angegeben

Genesis 49:9 - גור אריה יהודה מתרף בני עלית - "Judah ist ein junger Löwe, mein Sohn, von Gerissenem wurdest du groß".⁶⁶ Dieser Bibelvers ist auch die Grundlage für den Kinnui, den Spitznamen Loew oder Lewa für den Namen Judah.⁶⁷

Der Geburtsort und das Geburtsjahr des Rabbi Judah Loew Ben Bezalel ist jedoch keineswegs gesichert und schwankt in der Forschung zwischen Worms und Posen in den Jahren zwischen 1512 und 1526. Die Quellenlage ist denkbar schlecht und der Maharal selbst hüllte seine Biographie in Schweigen. So beruft sich Frederic Thieberger auf die Familientradition, dass er 1512 in Worms geboren, doch Posen seine Heimatstadt gewesen sei⁶⁸. Diese stammt von dem indirekt verwandten Schreiber der Jüdischen Gemeinde und Chevra Kadisha, der jüdischen Bestattungsgesellschaft, zu Prag, Meir ben Eleazar Perels⁶⁹, der um um 1727⁷⁰ herum die 'Bibel der Ashkenasischen Genealogie' - Megillat Yuhasin verfasst hatte und sich auf die 1592 erschienene Chronik Tzemach David des jüdischen Historikers aus Prag und Maharal Schülers David Gans beruft, nach dem Rabbi Lewa ein Neffe des hohen Rabbiners Jacob von Worms gewesen sei⁷¹, wodurch sich seine Herkunft aus dem Rheinland abgeleitet habe. Schon 1885 verwies jedoch Nathan Grün auf die biographischen Referenzen seines älteren Bruders Chaim, der in der gegen seinen ehemaligen Studienkollegen und in Krakau zur halachischen Autorität gewordenen Rema - Moses Isserles gerichteten polemischen Schrift 'Vikku'ach Mayim Chayyim' Posen als seinen Geburtsort nennt und mit einer Äußerung des Maharshal - Salomon Ben Jehiel Luria den Wohnsitz der Familie in Posen bekräftigt.⁷² So schließt er vom Geburtsjahr des Rema im Jahr 1520 darauf, dass der Maharal als jüngerer Bruder des Chaim nicht vor 1520 geboren sein konnte.⁷³ Entgegen Perels, nach dem Jehuda Loew der Jüngste von vier Brüdern war⁷⁴, findet Byron Sherwin in einer Responsa von Solomon Luria neben Gans den Hinweis, dass

⁶⁶ vgl. Rosenberg 2007, Seite 10ff.

⁶⁷ vgl. Putík/ Polakovič 2009; in: Putík 2009, Seite 29 - 83, Seite 36.

⁶⁸ Thieberger 1955, Seite 8; vgl. auch: Stein 1904, Seite 69; sowie Bokser 1957, Seite 18, der 1512 in Posen annimmt.

⁶⁹ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 30.

⁷⁰ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 29, sowie Thieberger 1955, Seite 8, wonach die Schrift 1727 auf Geheiß von Isaiah Katz verfasst und erst 1745 veröffentlicht wurde; entgegen Stein 1904, Seite 69, Grün 1885, Seite 2; Mauskopf 1966, Seite 1, sowie Sherwin 1982, Seite 187, die 1718 als Publikationsdatum nennen.

⁷¹ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 42.

⁷² vgl. Grün 1885, Seite 7f.

⁷³ vgl. ebd., Seite 6.

⁷⁴ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 42.

er nach Chaim der zweite Sohn des Bezalel gewesen sei und nimmt an, dass er in den frühen 20er Jahren des 16. Jahrhunderts geboren wurde.⁷⁵ Dass die Familie jedoch ursprünglich aus Worms stammte und im Laufe der antijüdischen Verfolgungen und Ausweisungen aus deutschen Städten Ende des 15. Jahrhunderts ihre sichere Zuflucht in Posen nahmen, wird von ihm nicht in Frage gestellt.⁷⁶ Er stützt sich jedoch weiter auf Perels in der Annahme, dass sein Urgroßvater Judah der Alte gewesen sei, der 1440 als bekannter Talmudist und Mystiker in Prag verstarb⁷⁷ und ihm zufolge ein Nachkomme von König David gewesen sein soll,⁷⁸ was Putík und Polakovič nach Otto Muneles und Vladimir Sadek⁷⁹ als Fehler entlarven. So soll auf dessen Grabstein auf dem Alten Jüdischen Friedhof in Prag sein Todesjahr mit 1539 angegeben sein und auch keinen Hinweis auf davidische Abstammung enthalten.⁸⁰ Ihnen zufolge sei die Familie Bezalels Prager Herkunft gewesen und mit einem Lewa, der in einem Steuerregister von 1528 - 1540 als Rabe Leb auftauche, verwandt. Sie schließen eine väterliche Herkunft aus Worms allein schon aufgrund der aschkenasischen Tradition der Namensgebung aus, wonach kein Bezalel auf Wormser Grabsteinen und dem lokalen Gedächtnisbuch zu finden sei.⁸¹ So versuchen sie zu belegen, dass Jacob von Worms - der um 1550 von Ferdinand I als Oberrabbiner sämtlicher jüdischer Gemeinden im deutschen Kaiserreich eingesetzt wurde⁸² und 1563 starb⁸³, nicht der Bruder von Rabbi Löws Vaters Bezalel Ben Chaim gewesen sein könnte, sondern vielmehr von seiner Frau, deren Schwester mit Rabbi Isaac Klauber von Posen verheiratet war⁸⁴, welcher wiederum mütterlicherseits der Großvater des schon genannten Salomon Luria war.⁸⁵ Auch Perels Geschichte der späten Heirat mit Perl, Tochter des reichen Shmelka, der nach der Verlobung verarmte und Rabbi Löw deshalb erst mit 32 Jahren die 28jährige Braut heiraten konnte, als sich durch ein Wunder das finanzielle Blatt wendete⁸⁶, wird von ihnen stark angezweifelt. In einem Bericht von Rabbi Jair Hayyim Bacharach

⁷⁵ vgl. Sherwin 1982, Seite 189.

⁷⁶ vgl. ebd., Seite 25; ebenso Grün 1885, Seite 8; Bokser 1957, Seite 18.

⁷⁷ vgl. Sherwin 1982, Seite 25.

⁷⁸ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 38; ebenso Grün 1885, Seite 2.

⁷⁹ vgl. Muneles/ Sadek 1965, Seite 75.

⁸⁰ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 40.

⁸¹ vgl. ebd., Seite 48f.

⁸² vgl. Thieberger 1955, Seite 9.

⁸³ vgl. Grün 1885, Seite 2.

⁸⁴ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 46f.

⁸⁵ vgl. Berenbaum/ Skolnik 2007, Seite 509.

⁸⁶ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 54f.

finden sie den Hinweis darauf, dass der Maharal die Schwester des Rabbi Isaac ben Avraham Chayut geheiratet hatte, weshalb sie von zwei verschiedenen Frauen ausgehen und schließen, dass Perl seine zweite Frau und die Tochter des Shmelke, den sie mit Samuel ben Jacob Sax identifizieren, gewesen sei, der 1557 im Alten Prager Friedhof beerdigt wurde.⁸⁷

Während sein Bruder Chaim, der als Rabbiner von Friedberg dort zu Shavuot im Jahr 1588 verstarb,⁸⁸ in seinen Werken wiederholt biographische Angaben zu seinen Lehrern macht, schweigt der Maharal auch konsequent dazu. Thieberger vermutet, dass er ebenso wie sein Bruder Chaim eine grundlegende Ausbildung in der Torah und dem Torah-Kommentar von Rashi durch Yitzchak Sephardi erhielt.⁸⁹ Chaim spricht auch von einem 20jährigen Aufenthalt in Krakau und dass er davor zusammen mit Moses Isserles bei Rabbi Shakhna in Lublin studierte und so scheint es Alexandr Putík und Daniel Polakovič möglich, dass auch Jehuda Lewa bei ihm studierte, wenngleich sie wiederum kritisch zu Perels stehen, nach diesem er bei Salomon Luria in Przemyśl studiert haben soll, was sich nicht belegen lasse.⁹⁰ Grün geht davon aus, dass er gar keinen Lehrer hatte, sondern wie im Polen seiner Zeit üblich im Austausch mit anderen Lernenden autodidaktisch im Bet Midrash studiert haben soll,⁹¹ während er sich vehement dagegen ausspricht, dass er Schüler des Prager Gelehrten Jakob Pollak gewesen sein könnte, dessen Lehrmethode des Pilpul ihm ein Dorn im Auge war.⁹² Pavel Sládek geht davon aus, dass der Maharal in der Lubliner Yeshiva, eine Talmudschule, unter Shalom Shakhana studierte⁹³ und versucht dies durch einen Hinweis in der Einleitung des Superkommentars zu Rashi 'Minhat Yehuda' des Maharal Schülers Judah Leib ben Obadiah Eilenburg zu belegen, in dem dessen Lehrer als 'mhr"Sh' benannt wird,⁹⁴ was einige seiner halachischen Positionen erklären würde. So folge er in Übereinstimmung mit seinem Bruder Chaim der Interpretation von Shalom Shakhna, dass das Gesetz dem letzten Gelehrten folge und verteidigt das Primat der individuellen intellektuellen Fähigkeit des Gelehrten gegenüber den halachischen Kodifizierungen des Rosh und Tur, die

⁸⁷ vgl. ebd., Seite 56f.

⁸⁸ vgl. Grün 1885, Seite 4.

⁸⁹ vgl. Thieberger 1955, Seite 10.

⁹⁰ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 50; vgl. Grün 1885, Seite 6.

⁹¹ vgl. Grün 1885, Seite 8f.

⁹² vgl. ebd., Seite 4ff.

⁹³ vgl. Sládek 2017, Seite 5.

⁹⁴ vgl. ebd., Seite 8.

ihm wie seinem Lehrer Lehrmaterial für seine Studenten waren.⁹⁵ Seine ganzheitliche Theologie, die nach Sládek dem Juden eine universale Verantwortung für das Universum aufbürdet, durch die Beschäftigung mit der Torah die Welt zu erhalten, indem aus der rationalen Torah des autoritativen Talmud die praktischen Regeln der Halacha abgeleitet und durch einen performativen Akt als verpflichtende Praxis vollzogen werden, lasse keinen Platz für die rein hermeneutischen Technik des Pilpul von Rabbi Jacob Pollak, der nach Gans ebenso Schüler von Shalom Shakhana war, weshalb der Maharal als Pollaks großer Gegner seinen Lehrer lieber verschwiegen haben soll.⁹⁶

Einig beruft sich die Forschungsliteratur auf Gans, dass er 1553 zum Rabbiner aller Gemeinden in Mähren, d.h. zum Direktor der Yeshiva, Resh Metivta, und Vorsitzenden des jüdischen Gerichts, Av Beit Din, berufen worden sei, wo er bis 1573 seinen Posten in Nikolsburg verlassen habe.⁹⁷ 1572 sei in Reaktion auf einen neuerlichen Ausbruch der Pest und beginnende Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung eine Synode aller jüdischer Repräsentanten in Mähren unter dem Vorsitz Rabbi Loews in Lundenburg einberufen worden, die die letzte öffentliche Handlung Rabbi Loews in Mähren gewesen sei.⁹⁸ Noch während seiner Amtszeit protestierte er gegen die weit verbreitete Ignoranz des rabbinischen Verbots, Wein von Nichtjuden zu trinken und veröffentlichte 1593 eine kritische Predigt als ein Teil in seinem 'Derush al ha-mitzvot', wo er bei Androhung der Exkommunikation einen Bann gegen die rabbinische Ordination von Gelehrten aus Mähren erlässt, solange nicht bewiesen sei, dass der Adept für viele Jahre vorher das Verbot eingehalten habe.⁹⁹ Sládek sieht in seiner Bereitschaft, religiöse Observanz auf Kosten der offenen Delegitimisierung der religiösen Autorität der Rabbiner in der Region und Defunktionalisierung der mährischen Yeschivot durchzusetzen, die Erklärung dafür, dass er Mähren 1573 verlassen und in Prag um die 10 Jahre gebraucht habe, bis es wieder eine offizielle rabbinische Funktion bekleiden durfte.¹⁰⁰ Nach dem Besuch des jüdischen Ghetto von Prag im Jahr 1571, habe Mordechai Maisl eine Yeshiva, die

⁹⁵ vgl. ebd., Seite 10.

⁹⁶ vgl. ebd., Seite 11.

⁹⁷ vgl. Bokser 1957, Seite 35, Thieberger 1955, Seite 14 und 20, Neher 1966, Seite 11, Sherwin 1982, Seite 26, Sládek 2017, Seite 13.

⁹⁸ vgl. Thieberger 1955, Seite 19f., Sherwin 1982, Seite 27.

⁹⁹ vgl. Sládek 2017, Seite 12f, Sherwin 1982, Seite 96.

¹⁰⁰ vgl. ebd., Seite 13f.

Klaus, auf seinem Grundstück erbaut und nach einem Mann von Eminenz Ausschau gehalten.¹⁰¹ Rabbi Loew übernahm den Posten als Resh Metivta der Klaus 1573, die Maisl weiter unterstützt und gefördert haben soll.¹⁰² Als der Oberrabbiner von Prag, Isaac Melnik 1583 starb, sei nicht er, sondern sein Schwager Isaac Hayot in das Amt gewählt worden, was an seiner 1584 zum Schabbat vor Jom Kippur in der Altschul Synagoge gehaltenen Predigt gegen den Nadlerismus, eine Defamierung als aus illegitimer Geburt stammend, und der Verurteilung und Exkommunikation der Schuldigen¹⁰³, sowie seiner harschen Anklage gegen die zeitgenössische schulische Erziehung, den Pilpul, gelegen haben könnte, die ihm die Unterstützung der Älteren versagte.¹⁰⁴ Von 1584 bis 1587 soll er sehr wahrscheinlich in Posen als Oberrabbiner von Polen gedient haben.¹⁰⁵ Vom Spätsommer 1587 bis Frühling 1592 sei er wieder Resh Metivta der Klaus gewesen.¹⁰⁶ 1589 habe er zum Schabbat vor Pessach eine Predigt gehalten, in der er u.a. die fehlende Führerschaft der Prager Juden kritisierte. 1592 sei er zu einer Audienz mit Kaiser Rudolf II geladen worden¹⁰⁷, der nach dem Tod Maximilians II 1576 die Nachfolge antrat und seinen Sitz 1583 von Wien nach Prag verlegte.¹⁰⁸ Im gleichen Jahr sei in der Neuwahl zum Oberrabbiner von Prag Mordechai Jaffe statt ihm gewählt worden¹⁰⁹ und Rabbi Loew sei ein weiteres Mal nach Posen gezogen, um dort bis das Amt des Oberrabbiners von Polen auszuüben.¹¹⁰ 1592 habe er während Shavuot in der Hauptsynagoge Posens gegen Pilpul und Yain Nesech, das Trinken von Wein, der zuvor von Nichtjuden berührt wurde, gepredigt.¹¹¹ Sehr wahrscheinlich sei er noch 1596 zurück nach Prag gezogen, um die höchste rabbinische Position in Prag als Av Beit Din und Resh Metivta anzunehmen.¹¹² So zitieren Putík und Polakovič ein Dokument vom Januar 1597, in der der Maharal als „Raby Lew Jüd, der gantzen Jüdischheit zu Prag Obrister Raby“ genannt werde.¹¹³ Nach einer anonymen Chronik aus Prag aus dem

¹⁰¹ vgl. Thieberger 1955, Seite 20.

¹⁰² vgl. ebd., Sherwin 1982, Seite 28.

¹⁰³ vgl. Sherwin 1982, Seite 170.

¹⁰⁴ vgl. ebd., Seite 31, Bokser 1957, Seite 41.

¹⁰⁵ vgl. Sherwin 1982, Seite 32f. und Fußnote 29, Seite 198; sowie Bokser 1957, Seite 46, der bis 1588 angibt.

¹⁰⁶ vgl. Sherwin., Seite 32.

¹⁰⁷ vgl. ebd. Seite 32, Bokser 1957, Seite 47, Sládek 2014, in Zoufalá 2014, Seite 83.

¹⁰⁸ vgl. Pánek 2013, in Seidler 2013, Seite 12 - 15.

¹⁰⁹ vgl. Bokser 1957, Seite 48.

¹¹⁰ vgl. Sherwin 1982, Seite 33ff., Bokser 1957, Seite 48.

¹¹¹ vgl. Sherwin 1982, Seite 96f. Bokser 1957, Seite 48.

¹¹² vgl. Sládek 2017, Seite 19.

¹¹³ vgl. Putík/ Polakovič 2009, Seite 73.

Jahr 1615 soll er, denunziert von zwei Juden, 1602 mit anderen jüdischen Führern wegen einem Mordvorwurf inhaftiert worden sein, wobei Rabbi Israel Henlisch zu Tode gefoltert worden sei.¹¹⁴ Nach Sládek sei er bis zum Ende seines Lebens Direktor der Pager Yeshiva geblieben, doch sei 1604 Rabbi Ephraim Luntschitz zum Av Beit Din gewählt worden. Kaiser Rudolf II habe sich mit der Ernennung von Luntschitz einverstanden erklärt und erwähnt, dass der Grund für die Ersetzung auf Bitte des Maharal selbst geschehen sei, da er aufgrund fortgeschrittenen Alters seine Pflichten nicht mehr hätte wahrnehmen können.¹¹⁵ Während er zwischen 1598 und 1600 fünf seiner bedeutenden Werke publizierte, gibt es nach Sládek keinen Hinweis darauf, dass er sich nach 1600 noch als Autor betätigte. Er stellte weder seine theologisch-religiöse Exposition fertig, die er 1592 in Gevurot HaShem ankündigte, noch beendete und veröffentlichte er seine Chidushei Agadot. Das zunehmende körperliche Gebrechen des Maharal sei von 1601 an evident.¹¹⁶ Am 12. August 1609, dem 18. Elul 5369 nach jüdischem Kalender, verstarb der Maharal in Prag.¹¹⁷

Von welchen rabbinischen und philosophischen Werken er beeinflusst war, ist bisweilen schwer nachzuvollziehen, weil er nicht immer und nicht auf alle seine Quellen verweist. Nach Bokser habe er begierig den Zohar und andere esoterische Schriften studiert und eifrig die Meister biblischer Kommentarliteratur Rashi, Nachmanides, Ibn Ezra, Kimchi und Gersonides verschlungen, die Klassiker der jüdischen Philosophie Maimonides, Albo und Crescas gelesen und sich die Lehren griechischer Philosophen, sowie das Wissen der zeitgenössischen Physik, Mathematik und Astronomie angeeignet.¹¹⁸ Sherwin machte sich die Mühe, genau nachzuprüfen, von welchen Autoren, bzw. Werken er zitierte, bzw. offensichtlich beeinflusst war und zeigt damit die ganze Größe, bzw. Breite dieses Löwen auf.¹¹⁹ Leonard Levin bespricht den Maharal als philosophisch zunächst Unbedarften, der sich die Kenntnisse philosophischer Ideen und Terminologien in gelegentlichen Konversationen angeeignet haben soll, und gebunden an die rabbinische Tradition, sein philosophisches Wissen aus der Kabbalah, in der schon früh versiert gewesen

¹¹⁴ vgl. Davis 2009, Seite 42, Sládek 2014, Seite 83.

¹¹⁵ vgl. Sládek 2017, Seite 19.

¹¹⁶ vgl. ebd., Seite 20.

¹¹⁷ vgl. Sherwin 1982, Seite 36.

¹¹⁸ vgl. Bokser 1957, Seite 19f.

¹¹⁹ vgl. Sherwin 1982, Seite 48ff.

wäre und von seinen quasi-philosophischen Mentoren Nachmanides und Arama bezogen hätte.¹²⁰ Erst in einem späteren Stadium und in Auseinandersetzung mit Eliezer Ashkenazi, auf die ich später noch zu sprechen komme, habe er sein philosophisches Profil als herausragender Denker seiner Zeit gewonnen.¹²¹

Den Maharal als Kind seiner Zeit betrachtend haben einige Autoren den Versuch unternommen, den Einfluss der Renaissance und insbesondere des Humanismus auf sein Denken nachzuzeichnen. Levin bemerkt dazu, dass die nach seinem Verständnis partikularistische Doktrin des Maharal auf die Calvinistische Böhmisches Bruderschaft zurückgeführt werden könnte, die für sich in Anspruch nahmen, Gottes Auserwählte zu sein und den Widerspruch von jüdischer Seite herausforderten.¹²² Petr Hlaváček weist ebenfalls auf die besondere Rolle des Königreichs Böhmen am Ende des 16. Jahrhundert hin, wo in humanistischer Emphase nationalen Stolzes tschechischer Messianismus und christlicher Universalismus zu einer Staatsideologie verschmolz, in der sich nach die tschechische Nation gar als auserwählte setzen und ihre Rolle in der Geschichte der Erlösung ins Bewusstsein rücken wollte.¹²³ Sládek mag somit die Theorie des Exils in seiner Religionsphilosophie weniger als eine Reaktion auf christliche Polemik denn als Reaktion auf die humanistische Emphase des nationalen Stolzes verstehen.¹²⁴ Im Gegensatz dazu fasst Rivka Schatz seine Theorie des Exils als theoretische Antwort auf die neue soziologische Realität weit zerstreuter neuer Gemeinden im Zuge der Vertreibung der Juden von der iberischen Peninsula ein Jahrhundert zuvor auf und erkennt darin eine Zurückweisung der christlichen Polemik, die Bühne der Weltgeschichte aufgrund des Scheiterns verlassen zu müssen.¹²⁵ Thieberger weist in dem Zusammenhang darauf hin, dass unter den Juden seiner Zeit die Erwartung des Moshiach ständig stärker geworden und ein neues Interesse an kabbalistischen Schriften geweckt worden sei, und findet neben dem Einfluss der Renaissance darin die Erklärung für Rabbi Löws Hinwendung zur Aggadah.¹²⁶ Nach Weiss sei es gerade die jüdische Mystische

¹²⁰ vgl. Levin 2008, Seite 57.

¹²¹ vgl. ebd., Seite 69.

¹²² vgl. ebd., Seite 61.

¹²³ vgl. Sládek 2009, Seite 38.

¹²⁴ vgl. ebd.

¹²⁵ vgl. Schatz 1982 (I), Seite 87.

¹²⁶ vgl. Thieberger 1955, Seite 27f.

Tradition, die als Hauptquelle seines Denkens anzusehen sei, die ihn die Aggadah als literarisches Genre für seine Exegese auswählen ließ, da die kabbalistischen Schriften die Geheimnisse der Torah aufdecken würden, auf die die Waisen in den Aggadot hingewiesen hatten.¹²⁷

Das älteste seiner Werke, ein Superkommentar zu Raschis Torahkommentar mit dem Titel Gur Aryeh sei 1578 von den Gersons in Prag gedruckt, schnell populär, wiederholt neu aufgelegt und oft von ihm selbst zitiert worden.¹²⁸ Als sein zweites Werk 1582 mit dem Titel Gevuroth HaShem, eine Schrift zu Pessach und über den Auszug aus Ägypten, anonym in Krakau erschienen sei¹²⁹, hätte er, wie Thieberger bemerkt, nach dortigen Hinweisen im 23., 38. und 67. Kapitel, schon zwei andere seiner Werke fertiggestellt, Derech HaChayim, eine Schrift über Ethik des Judentums, das 1589 in Druck ging und Beer HaGolah, über die Gültigkeit rabbinischer Literatur und ihrer Traditionen, das 1600 veröffentlicht wurde.¹³⁰ Sherwin spricht von zwei weiteren Werken, auf die in Gevurath HaShem schon verwiesen worden seien: Tifereth Israel, zu Shavuot über Torah und Mitzvot, und Nezach Israel, zu Tisha be'Av über Exil und Erlösung, die beide ebenfalls 1600 veröffentlicht worden seien. Außerdem sei in seinen 1584 veröffentlichten Predigten zum Schabbat Teshuva, dem Shabbat vor Jom Kippur, schon auf seine Werke Netivot Olam, eine Schrift über jüdische Lebensführung, publiziert im Jahr 1595, und ebenfalls Netzach Israel verwiesen worden. Er geht deshalb davon aus, dass seine Werke nicht in der Reihenfolge ihrer Fertigstellung verlegt worden seien. So ist er auch davon überzeugt, dass Gevurath HaShem zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von Gur Arye wegen der vielen Querverweise schon weit fortgeschritten sein musste.¹³¹ 1600 seien auch Or Chadash, zu Purim, und Ner Mizvah, zu Chanukka, veröffentlicht worden. Am Ende der Einleitung zu Gevurath HaShem habe er einen Plan skizziert, sechs Werke zu schreiben, die mit Namen anhand des Verses aus dem Buch Divrei ha'Jamim I, 29:11, den heiligen Feiertagen gewidmet sein sollten. Dort pries David den Ewigen in den Worten: "Dein, Ewiger, ist die Größe [ha'Gedulah] und die Stärke

¹²⁷ vgl. Weiss 1969, Seite 38f.

¹²⁸ vgl. ebd., Seite 31.

¹²⁹ vgl. Sherwin 1982, Seite 38.

¹³⁰ vgl. Thieberger 1955, Seite 31.

¹³¹ vgl. Sherwin 1982, Seite 190.

[ve'ha'Gevurah] und die Herrlichkeit [ve'ha'Tifereth] und der Ruhm [ve'ha'Nezach] und die Majestät [ve'ha'Hod], ja, alles im Himmel und auf Erden [be'Shamayim Ve'ba'Aretz] ist dein. [...].¹³² Nach André Neher sollten sie in Anlehnung an die sechs unteren Sefiroth der Kabbalah, die die Vollkommenheit eines Würfels abbildeten, die Geometrie, Mystik, Liturgie und Philosophie der Ordnung des Seins im jüdischen Jahreskreis widerspiegeln.¹³³ Die angekündigten Weke Sefer ha'Gedulah, Sefer ha'Hod und Sefer ha'Shamayim ve'ha'Aretz seien entweder in einem Brand, der 1689 Prag verwüstet haben soll, zum Opfer gefallen, oder der Maharal habe im Laufe der Zeit aufgegeben, sie (fertig) zu schreiben.¹³⁴ Seine Chidushei Aggadot, ein Talmuskommentar wurde, das Sherwin zufolge vor 1585 geschrieben worden sei, wurde erst in unserer Zeit herausgegeben.¹³⁵

2.2 Seine Kritik an der Philosophie

Levin geht davon aus, dass der Maharal die "Zehn Fragen" des Eliezer Eilburg, eine polemische Schrift des radikalen Skeptizismus, die 1575 geschrieben und an drei mährische Rabbiner geschickt worden sei, vor der Verfassung seiner Vorworte zu Gevurath HaShem im Jahr 1582 gelesen haben muss, in seinem Superkommentar Gur Aryeh sei von dem Effekt dieser Provokation jedoch noch nichts zu spüren.¹³⁶ Zwei Jahre zuvor hatte Azariah de'Rossi sein Werk Meor Eynayim in Mantova veröffentlicht, das eine Debatte in Nord- und Mittelitalien ausgelöst habe, die dort teilweise zu einem Bann seines Buches geführt habe, von dem der Maharal nach Sládek jedoch nichts gewusst haben soll, als er es zu lesen gegonnen habe. In Beer ha'Golah, das zur Zeit der Veröffentlichung von Gur Arye 1582 schon weit fortgeschritten gewesen sei, habe er sich mit diesem Werk auseinandergesetzt und es als häretisches Buch klassifiziert, das zu lesen er verboten habe.¹³⁷ Nach Giuseppe Veltri soll de'Rossi die Glaubwürdigkeit der Aggadot angezweifelt und postuliert haben, dass sie weder historisch noch wörtlich gemeint werden könnten,

¹³² vgl. Divrei ha'Jamim I 29:11; in: Philippson 2018, Seite 745. In eckigen Klammern Anmerkungen der Verfasserin.

¹³³ vgl. Neher 1966, Seite 20.

¹³⁴ vgl. ebd., Seite 39.

¹³⁵ vgl. Sherwin 1982, zur Fußnote 29, Seite 201.

¹³⁶ vgl. Levin 2008, Seite 57.

¹³⁷ vgl. Sládek 2014, Seite 63.

da sie sich aus zusammengereimten Annahmen geblidet hätten.¹³⁸ Für den Maharal dagegen habe der Text eine ewige Bedeutung, die über die wörtliche Bedeutung hinausgehe, und Inkonsistenz im Text sei somit auf die Essenz zu beziehen, die hinter der wörtlichen Bedeutung stehe.¹³⁹ So habe er in seiner harschen Kritik gegen de’Rossi einen ideologischen nicht-persönlichen Krieg gegen Ideen geführt, die er als fundamental falsch angesehen habe, während er gegen Ashkenazi mildere Töne angestimmt habe, was André Neher vermuten lässt, dass es sich dabei auch um eine persönliche Sache zwischen den beiden gehandelt habe, deren Schicksal als große Talmudgelehrte mit exegetischem Zugang im Polen der gleichen Zeit, miteinander verwoben gewesen sei.¹⁴⁰ Ashkenazis domatischer Rationalismus habe den Maharal zu einer gewaltigen Reaktion provoziert, der bereits ein proto-Kantianisches Modell des Denkens formuliert habe, das die Grenzen des menschlichen Wissens definiert und von Subjektivität und Relativität gesprochen habe.¹⁴¹ Levin zufolge sei Eliezer Ashkenazi 1576 vom italienischen Cremona ins polnische Posen gezogen. Selbst ein führender Talmudist habe er einen philosophisch unbearbeiteten Boden vorgefunden. Erst 1577 habe Abraham Horowitz Chesed Avraham publiziert, einen Kommentar zu Maimonides Shmone Perakim, das selbst eine Einführung zu Pirkei Avot war, dem rabbinischen Standardwerk jüdischer Ethik, wodurch die aristotelische Psychologie maimonidischer Lesart auch Gemeinplatz im jüdischen Polen und Umkreis geworden sei.¹⁴² Levin macht sich in seiner Untersuchung die Mühe zu beweisen, dass Eliezer Ashkenazi schon vor der Veröffentlichung von Rabbi Löws Gevurath HaShem, genau genommen zwischen dem ersten und dem zweiten Vorwort dazu,¹⁴³ dessen philosophischer Mentor gewesen sein soll, an dem er seine Kritik schärfen konnte, und dies nicht erst in der öffentlich geführten Auseinandersetzung geschehen sei. Nach der Veröffentlichung von Gevurath HaShem und Ashkenazis Antwort darauf in seinem Werk Maaseh HaShem, konterte der Maharal auf dessen Kritik hin wiederum 1589 mit seinem Werk Derech ha’Chaim.¹⁴⁴ Ashkenazi, dessen Denken Levin zwischen mittelalterlicher Synthese und dem Weltbild der Renaissance verortet,¹⁴⁵

¹³⁸ vgl. Veltri 2013; in: Sedler 2013, Seite 66.

¹³⁹ vgl. ebd., Seite 73.

¹⁴⁰ vgl. Neher 2013, in: Seidler 2013, Seite 78ff.

¹⁴¹ vgl. ebd. Seite 81.

¹⁴² vgl. Levin 2008, Seite 67.

¹⁴³ vgl. ebd., Seite 80.

¹⁴⁴ vgl. ebd., Seite 68f.

¹⁴⁵ vgl. ebd., Seite 80.

glaubte ihm zufolge, dass Gott die Welt als Theater für das freie Sich-Gestalten des menschlichen Schicksals geschaffen habe, dessen Ende, weil nicht determiniert, auch von Gott nicht gewusst werden könnte, und dass alle Wunder schon zu Schöpfungsbeginn fest eingeplant worden seien. Zwar postulierte er die Einheit Gottes als absolute Einfachheit, die nicht zusammengesetzt und nicht teilbar sei, doch habe er in Folge Göttliches Wissen mit Göttlicher Essenz gleichgesetzt.¹⁴⁶ Um den Widerspruch zwischen dem freien Willen des Menschen und des Göttlichen allumfassenden Wissens aufzulösen, postulierte er schließlich, dass Gott nur wisse, was notwendig für die Verwirklichung Seines Willens sei, der Rest sei unter Seiner Würde.¹⁴⁷ Der Maharal schoss an genau diesen Stellen mit einem in der Torah und der rabbinischen Tradition fundierten Wissen dagegen, dass es nichts geben könne, dass von HaShem, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, verborgen sei und konträre dem mittelalterlichen Postulat von Gersonides, dem Eliezer Ashkenazi nachgehangen habe - dass Gottes Wissen eins mit Seiner Essenz sei und Seine Essenz somit, ebenso wie Sein Wissen keine Pluralität aufweisen könne, sich Seine Essenz also, wie auch Sein Wissen sich notwendigerweise nicht verändern könne - mit der Formulierung von Gottes Wissen als eine Form Seines Handelns, das sich durchaus unterschiedlich gestalten könne.¹⁴⁸

3. Theorielegung in der Maharal Forschung

3.1 Die Kraft der Unterscheidung

HaShem ist dem Maharal nach das absolut Einfache, der Einzige, der wirklich Einer ist und alle Uneinheit, Verschiedenheit transzendiert und sowohl auflöst als auch hervorbringt. Nach Neher reflektiere der Maharal sein komplettes Werk hindurch eine dialektische Perspektive, die er in einer Terminologie der Gegensätze und Kontraste zur Sprache bringe.¹⁴⁹ Er unterschied dabei theologische, bzw. philosophische Konzepte von Polarität in der Struktur der Welt, die er in komplementäre Gegensätze, wie z.B. Ursache (Ilah) und Wirkung (Alul), das Allgemeine (klal) und das Besondere (prat), in antithetische Gegensätze, wie z.B. Essenz (Ezem) und

¹⁴⁶ vgl. ebd., Seite 72.

¹⁴⁷ vgl. ebd., Seite 76.

¹⁴⁸ vgl. ebd., Seite 84.

¹⁴⁹ vgl. Neher 1966, Seite 36.

Akzidens (Mikre), autonom (mi'Zad azmo) und heteronom (mi'zulato), und in kontradiktorische Gegensätze, wie z.B. Sein (Havaja) und Nichtsein (He'eder), Einheit (Achdut) und Vielfalt (Ribui), unterschied. Zwischen den zwei gegensätzlichen Termini fand er in dem Konzept des Vermittelnden, Emza, das hegelianische Konzept der Aufhebung wieder.¹⁵⁰ Sherwin übernimmt dies und weist darauf hin, dass der Theorie des Maharal nach alles Existierende in der Welt auf ein anderes Existierendes verweise, das es jeweils komplementär ergänze, oder konträr, im Gegensatz dazu stehe. Alles, außer Gott, existiere in einem Verhältnis dialektischer Opposition. Außerdem sei alles Existierende ein Gemisch aus Form und Materie und nur Gott allein sei ultimative Form, die für keine Form der Welt die Materie sein könne und die als einzige Form der Welt essentiell keine korrespondierende Materie benötige.¹⁵¹ Dabei sei die Qualität der Materie einer jeden Entität durch die Form bestimmt, die ihr Identität, Charakter, Essenz und Aufgabe verleihe und das Potential der passiven, Veränderungen unterworfenen Materie zu einem Seienden aktualisiere. Materie ohne Form stehe für den Maharal außerhalb der Realität und repräsentiere nur, was nicht sei, keine Essenz habe, tot sei.¹⁵² Im anthropozentrischen Verständnis des Maharal, sei der Mensch die Form der irdischen Welt, die ohne ihn formlos und leer, ohne Bestimmung und Bedeutung sei. Der Mensch sei der Knotenpunkt der Existenz, er habe die Macht, die höheren und niederen Welten zu vereinen und alle Dimensionen, die höheren, wie die niederen und mittleren Dimensionen der Existenz verbinde sich in ihm.¹⁵³ Dabei habe die menschliche Materie vor Adams Sünde eine höhere Qualität gehabt als nach dem Fall, vorher sei er von göttlichem, spirituellem Intellekt, Seichel, dominiert gewesen, danach von seinem Körper.¹⁵⁴ Dem Maharal zufolge reflektiere und verkörpere der Mensch alle drei Dimensionen von Realität. Der Seichel korrespondiere mit der übernatürlichen Welt, der kommenden Welt, Olam ha'ba, die Seele, Nefesh, mit der vermittelnden, intermediären Welt, Olam ha'emzai, und der Körper, Guf, mit der natürlichen Welt, dieser Welt, Olam ha'se.¹⁵⁵ Die dichotome Wirklichkeit, die sich zwischen Oppositionspaaren und ihren Widersprüchen bewege,

¹⁵⁰ vgl. ebd., Seite 37 - 41.

¹⁵¹ vgl. Sherwin 1982, Seite 70.

¹⁵² vgl. Sherwin 1982, Seite 112.

¹⁵³ vgl. ebd., Seite 107.

¹⁵⁴ vgl. ebd., Seite 111f.

¹⁵⁵ vgl. ebd., Seite 110f.

spiegele für den Maharal das grundlegende Verhältnis des dialektischen Gegensatzes der Begriffspaare körperlich-materiell (chomri), und geistig-spirituell (sichli). Als spirituelle Entität gefasst, wird im Seichel das Materielle, das der Veränderung in Raum und Zeit unterworfen ist, transzendiert. So schreibt Sherwin: "Für Loew versinnbildlicht die Essenz des Juden diese Dimension von zeitloser, ewiger, spiritueller Existenz. Diese zwei Dimensionen der Existenz, materiell und spirituell, "von dieser Welt" und "von der kommenden Welt", zeitgebunden und ewig, Jude und Nichtjude, repräsentieren Beispiele von nicht versöhnbaren, kontradiktorischen Gegensätzen. Die Vitalität des einen impliziert die Schwäche des anderen. Das Aufsteigen des einen, den Fall des anderen. Der Sieg des einen, die Niederlage des anderen. Wenn der Körper geschwächt wird, wird der Intellekt gestärkt. Wenn die Macht von Esau oder Amalek triumphiert, schwindet die Lebenskraft von Israel."¹⁵⁶ Nach Neher realisiere sich die Dialektik der Wirklichkeit auf drei Achsen, eine horizontale Achse zwischen Mensch und Mensch, eine vertikale Achse zwischen Mensch und Gott, und eine diagonale Achse des Vermittelnden, Emza. So finden sich auf der horizontalen Achse die Gegensätze zwischen offenbarem, empfangendem, unveränderlichem Bewusstsein und erarbeitetem, zum Ausdruck gebrachtem und veränderlichem Bewusstsein.¹⁵⁷ Die vertikale Achse zwischen Mensch und Gott bestehe zwischen dem Relativen und dem Absoluten, auf der von der Dialektik der Transzendenz gewusst werde. In der dialektischen Struktur des Denkens des Maharal dürfe jedoch niemals die horizontale von der vertikalen Achse getrennt werden. Um das Transzendente mit dem Immanenten zu versöhnen, brauchte es die Ebene der Vermittlung, die Diagonale.¹⁵⁸

3.2 Die Notwendigkeit der Vermittlung

Ihm zufolge sei die Vermittlung nie am Ende, so wie der Tod am Ende des Lebens, sondern stattdessen das Refugium des Seins. Sie sei nie das Extrem, sondern die

¹⁵⁶ Siehe ebd., Seite 72, Übers. d. V.

¹⁵⁷ vgl. Neher 1966, Seite 50.

¹⁵⁸ vgl. ebd., Seite 54f.

Mitte, das Equilibrium, die Harmonie.¹⁵⁹ Sie sei ein Medium der Kommunikation, der Dialog.¹⁶⁰ Sie sei die Organisation, die Unifikation und die Perfektion einer Sache.¹⁶¹ Gerade weil die kontradiktorischen Gegensätze als These und Antithese bestehen müssen, unversöhnbar und getrennt voneinander in Opposition zueinander stehen, braucht es eine Synthese, eine Aufhebung, eine Vermittlung. Sherwin zählt verschiedene Beispiele dieser synthetischen Ebene in den Werken des Maharal auf. Jakov sei die Synthese von Avraham und Itzchak, die messianische Zeit, die Synthese von dieser Welt und der kommenden Welt, die mittlere Welt, Olam ha'emzai, die Synthese von der materiellen, niedrigen Welt und der übernatürlichen, spirituellen Welt, der Mensch eine Synthese von Tier und Engel, die Psyche, Nefesh, eine Synthese von Körper und Intellekt. Dabei sei die Synthese die dritte Entität in einer Folge von These, Antithese und Synthese und werde folglich durch die Zahl drei repräsentiert.¹⁶²

Das Medium dieser Vermittlung sei die Torah. Sie diene der Vermittlung zwischen göttlichem Bereich und menschlichem Bereich, zwischen den übernatürlichen und den natürlichen Dimensionen der Existenz.¹⁶³ Sie verbinde den körperlichen Menschen mit dem nicht körperlichen Gott und spende durch das Verbinden von Gott und Mensch die Möglichkeit zu menschlicher Vervollkommenung, menschlicher Perfektion, eines menschlichen Beziehungsverhältnisses mit dem Göttlichen.¹⁶⁴ So sei das Ziel einer religiösen Existenz nach Rabbi Loew, dieses intime Verhältnis mit dem Göttlichen durch Anbinden, Anhängen, "devekut" mit dem Göttlichen zu erreichen. Dafür brauche es die Torah, die als Synthese zwischen dem Natürlichen, Materiellen und Übernatürlichen, Spirituellen fungiere und die spirituelle Essenz mit der akzidentiellen physischen Existenz verschränke.¹⁶⁵ Sherwin zufolge greife der Maharal in seinem Verständnis von Torah auf früh-kabbalistische Konzepte zurück. So sei die Torah die erste Emanation und der erste Effekt der göttlichen Essenz und Ursprung von allem. Wie ein Baum wurzele sie in HaShem. Loew identifiziere die Torah mit den beiden Sefiroth "Chochmah", göttlichem Wissen, und "Tiferet",

¹⁵⁹ vgl. ebd., Seite 57ff.

¹⁶⁰ vgl. ebd., Seite 60.

¹⁶¹ vgl. ebd., Seite 63.

¹⁶² vgl. Sherwin 1982, Seite 74.

¹⁶³ vgl. ebd., Seite 70.

¹⁶⁴ vgl. ebd., Seite 75.

¹⁶⁵ vgl. ebd.

Herrlichkeit und schreibt, die Torah selbst sei Olam ha'ba, die der Literatur des Zohar nach identisch mit der Sefirah Chochmah sei.¹⁶⁶ So wie die Sefiroth die äußeren Manifestationen des unergründlichen Gottes und der menschliche Körper das äußere Gewand der unbegreiflichen Seele seien, so brauche auch die Torah ein äußeres Gewand, um in der physischen Welt sein zu können: die Mitzvot, Gebote und Verbote.¹⁶⁷ Um Sherwin zu zitieren: "So ist es mit der Torah. Ihre Erzählungen, die von Dingen in der Welt handeln, konstituieren die Gewänder, die den Körper der Torah kleiden; und dieser Körper wird durch die Gebote der Torah gebildet, *gufei-torah* [Körper, wichtige Grundsätze]. Menschen ohne Verständnis sehen nur die Erzählungen, das Gewand; Jene, die etwas mehr durchschauen, sehen auch den Körper. Aber die wahrhaft Weisen, Jene, die dem allerhöchsten König dienen und am Berg Sinai standen, durchdringen den ganzen Weg bis zur Seele, zur wahren Torah, die die ursächliche Grundlage von Allem ist."¹⁶⁸ Weil die Essenz der Torah, die aus der göttlichen Essenz emanierete, gänzlich spirituell sei, repräsentierten die Mitzvot eine Verschmelzung des spirituellen und körperlichen Aspekts der Torah, die dem Maharal zufolge Mensch und Gott verbänden. Der Mensch sei körperlich, *chomri*, während die Torah einfachster Intellekt, *Seichel pashut*, sei und die Mitzvot, die zur Erfüllung der körperlichen Aktivität bedürfen, ließen die essentielle, intellektuelle Torah greifbar für den Menschen werden.¹⁶⁹ Die Erfüllung der Mitzvot ist demnach die Möglichkeitsbedingung spiritueller Entwicklung. So sei die Aufgabe des Menschen in dieser Welt, so Sherwin, menschliche Perfektion zu erlangen und sein materielles Dasein in spiritueller Arbeit so zu verfeinern, dass die Tendenz des Körpers, die Seele zu dominieren, neutralisiert werden könne, und die an den Körper gebundene Form, die Seele, über den materiellen Körper verfügen und sich von bloßer Potentialität zu Vervollständigung entwickeln könne, bis beide ganz vom *Seichel* dominiert werden könnten, der dann als nicht körperliche Form, als Form für die in die Materie gepresste Form der Seele fungieren und perfektioniert werden könne.¹⁷⁰ Durch die Verfeinerung der physischen Aspekte der Seele, die der Mensch mit den Tieren teile, werde seine Willenskraft erst menschlich und erhebe sich von

¹⁶⁶ vgl. ebd., Seite 75f.

¹⁶⁷ vgl. ebd., Seite 76.

¹⁶⁸ Siehe ebd., Seite 77.

¹⁶⁹ vgl. ebd., Seite 78.

¹⁷⁰ vgl. ebd., Seite 113f.

der Kontrolle seiner Impulse, seiner körperlichen Bedürfnisse, seiner körperlichen Natur. Dabei berge der am allermeisten an die körperliche Natur gebundene Teil der Seele, der Jetzer ha'ra, der Trieb zum Bösen, die Möglichkeit in sich, durch seine Überwindung Mangel und Körperlichkeit zu transzendieren. In dieser Willensfreiheit sei der Mensch, beZelem Elokim, nach dem Verhaltensmuster Gottes geschaffen.¹⁷¹ Sherwin hält dabei fest, dass die Perfektion des Körpers, deren Realisation die Beschneidung sei, die Wurzel und das Fundament der Perfektion der Seele sei.¹⁷² So meint er weiter, dass dem Maharal zufolge der Körper eines Juden von feinerer Qualität als der von einem Nichtjuden sei, und auch die Form, die Seele von höherer, spirituellerer Natur sei, während der Seichel, der göttliche Intellekt, die Seele der Seele in Nichtjuden gar nicht zu finden sei.¹⁷³ Dabei weist er darauf hin, dass dessen theologische Konzeption der essentiell verschiedenen Naturen von Juden und Nichtjuden auch eine Antwort auf die christliche Polemik sei, die das historische Schicksal Israels in seiner erniedrigten Existenz als Beweis der Zurückweisung Gottes und Kündigung des Status göttlicher Erwählung interpretieren wollte. Dem halte der Maharal entgegen, dass die physische Dominanz der Nichtjuden, der Entfremdung vom Göttlichen, Spirituellen, der Essenz menschlicher Existenz, geschuldet sei.¹⁷⁴ Diese Welt sei die Domäne von Esav und die Beherrschung dieser Welt durch Nichtjuden eine historisch gegebene, ontologische Realität, ein Teil des Schöpfungsplans.¹⁷⁵ Zur Erinnerung: Es gebe diese Welt, ha'Olam ha'se, die körperliche, materielle Welt, die sich mit allem Existierenden in ihr, verankert in den Dimensionen von Raum und Zeit, stetig verändere und deren Sinnbild Sherwin zufolge die nichtjüdische Existenz sei, die akzidentiell, temporal, in Potentialis und fragmentiert sei. Und es gebe die kommende Welt, ha'Olam ha'ba, die essentielle, spirituelle, ewige Welt der überwundenen und vereinten Gegensätze in Aktualis, die Zeit und Raum transzendiere und die Essenz des Juden sei.¹⁷⁶ Das Verbindungsstück von dieser Welt in die kommende Welt sei die Torah, die HaShem zu Beginn ihres Werdens als Nation dem jüdischen Volk, und zwar nur dem jüdischen Volk, kollektiv vermacht hat. Ich denke hier liegt das ganze Geheimnis der

¹⁷¹ vgl. ebd., Seite 118.

¹⁷² vgl. ebd., Seite 114.

¹⁷³ vgl. ebd., Seite 116.

¹⁷⁴ vgl. ebd., Seite 117.

¹⁷⁵ vgl. ebd., Seite 93.

¹⁷⁶ vgl. ebd., Seite 72.

harten Gegenüberstellung der heidnischen, nicht jüdischen Völker und Israels und der theologischen Konsequenzen, die der Maharal daraus zieht. Es geht um Torah haben und nicht haben. Um die Möglichkeit der Aktualisierung der Potenz über die Mitzvot als notwendige Basis spiritueller Vervollkommnung. Und all Jene, die sie nicht haben, sind weit davon entfernt, sich auch nur einen Begriff vom Göttlichen machen zu können und verharren in einer die Natur mystifizierenden Weltanschauung, die gänzlich im Bereich des Materiellen bleibt. Sie haben demnach keinen "Sechel", keine intellektuelle Rezeptionsfähigkeit für das Spirituelle. So schreibt Sherwin weiter: "Kraft ihrer spirituellen Dimension ruft die Torah das spirituelle Potential im Menschen wach. Ohne Torah, besonders ohne die Gebote [der Pflichterfüllung, Anm. d. V.], wäre das menschliche Wesen ein Gefangener des natürlichen Bereichs. Ohne die Gebote wäre er nicht zu unterscheiden von anderen Kreaturen der Natur, z.B. Tieren. Ohne Torah wäre der Mensch beraubt von allen möglichen Beziehungsverhältnissen mit Gott. Ohne Torah wäre er untrennbar mit dem Zeitlichen, Natürlichen verbunden. Er würde sterben und nichts würde übrig bleiben. Die Gebote der Torah erheben den Menschen aus dem natürlichen Bereich. Durch die Torah kann der Mensch mit dem überzeitlichen Bereich verbunden werden. Durch die Torah kann er Permanenz, ewiges Leben erlangen."¹⁷⁷

3.3 Die Ordnung der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung

Diese Welt, die körperliche, natürliche Welt ist dem Maharal zufolge keine sehr beständige und ihre Dauer in der Ewigkeit von sehr kurzer Zeit. Nach Sherwin sei die Schöpfung, die sich in der räumlichen Dimension manifestiere und als Geschichte sich in zeitlicher Dimension entwickle, für den Maharal ein Akt von Entfremdung und Entfremdetsein. Der Effekt müsse sich schlussendlich wieder mit seiner Ursache vereinen. Diese Wiedervereinigung von Effekt und Ursache, von Schöpfung und Gott, sei die kommende Welt. Die Geschichte des Menschen sei eine Reihe von Entfremdungen von und Wiederversöhnungen mit Gott, die in der messianischen Erlösung kulminiere. Dabei sei die messianische Ära kein Ende in sich selbst, sondern ein intermediärer Zustand der notwendigen Vermittlung, um in der kommenden Welt anzukommen, in der sich letztendlich die Wiedervereinigung der

¹⁷⁷ vgl. ebd., Seite 80.

Schöpfung mit Gott vollziehe.¹⁷⁸ Bis es soweit sei, bilde Entfremdung von und Versöhnung mit Gott ein Muster kosmischen Gesetzes, das Israel zu seinem Angelpunkt habe. Entfremdung äußere sich hierbei als Exil und Versöhnung als Erlösung Israels. Während das historisch überwundene Exil Israels in Ägypten und Babylon bisher nur zu partiellen Erlösungen führte, verspreche das gegenwärtige Exil unter Rom und seiner Nachfolge die vollständige Erlösung.¹⁷⁹ Nach Gross seien die Gegensätze von Israel und den Nationen das Fundament der menschlichen Geschichte. Die verschiedenen Zivilisationen samt ihrer Diversitäten drücken die Vielfalt dieser Welt aus, während Israel das Prinzip der Einheit in dieser Welt repräsentiere und die Geschichte mit Bedeutung fülle.¹⁸⁰ Das Verhältnis von Israel zu Gott sei die zentrale Achse, um die die Weltgeschichte gravitiere, so sei die Geschichte der Menschheit mittels Israel eine heilige Geschichte. Die Dialektik in der zum einen Israel und Gott und zum anderen Israel und die Nationen gegeneinander stehen und sich zusammenschließen, sei die Quelle, aus der die Geschichte hervorginge, zielorientiert projiziert auf die doppelte Dimension der Vertikalen und Horizontalen, des Himmels und der Erde, und Gottes und der Menschen.¹⁸¹ Die Existenz Gottes, seine Einheit und Exklusivität, vorgestellt als perfekte Fülle, als einzig Seiendes, könne sich nicht über eine Beziehung zu geringerer Existenz charakterisieren, das ein Mangel wäre. Die Vollkommenheit Gottes transportiere die Zumutung infiniten, statischen Seins. Nur im Akt der Schöpfung, in der Er nicht nur absolutes Sein, sondern auch Schöpfer sei, liege die Möglichkeit der Notwendigkeit historischer Entwicklung.¹⁸² Direkt aus dem Einen hervorgegangen, sei Israel die Achse, um die die verschiedenen Nationen kreisen, die nur ihr Supplement seien, ihnen das Ausbreiten und Erblühen zu ermöglichen haben, bis zur Realisierung des Endziels der Schöpfung im Ganzen.¹⁸³

So sei Israel nach Mauskopf der Hüter von Gottes Gesetz und als solche erfüllten sie ein predeterminierte kosmische Funktion. Als übernatürliche Entität seien sie mit der Torah vor der Schöpfung der Welt von Gott erdacht worden, um im Lauf der Geschichte fit für eine spirituelle Mission zu werden, um die universelle Schöpfung zu

¹⁷⁸ vgl. ebd., Seite 142.

¹⁷⁹ vgl. ebd., Seite 143.

¹⁸⁰ vgl. Gross 1994, Seite 98f.

¹⁸¹ vgl. ebd., Seite 111f.

¹⁸² vgl. ebd., Seite 130.

¹⁸³ vgl. ebd., Seite 139.

ihrer endgültigen Vollendung und Vervollkommnung zu führen. Und so sei die Offenbarung der Torah für alle Generationen Israel ein zwingender Befehl gewesen.¹⁸⁴ Die Erklärung für das lange und grausame Exil Israels sei, dass das wahre und nationale Schicksal und Glück nicht in dieser Welt, sondern der kommenden zu suchen sei.¹⁸⁵ Auch wenn die endgültige Erlösung nicht vom Verdienst Israels abhänge, sondern einzig ein Akt göttlicher Gnade sei, sei der Zeitpunkt, wann der Moshiach in den letzten zweitausend Jahren der Zeitrechnung kommen werde, sehr wohl vom spirituellen Verdienst Israels abhängig. Der Maharal ginge jedoch davon aus, dass Israel zum Zeitpunkt der messianischen Erlösung sich in einem Zustand spiritueller Würdigkeit befinde, da sie essentiell gut seien und Sünde nur eine gelegentliche und transitorische Phase ihres Charakters sei.¹⁸⁶ Die messianische Erlösung sei nicht durch eine graduelle und progressive Entwicklung charakterisiert, sondern aus der Desintegration alter Formen entspringe als natürlicher Prozess eine Neuschöpfung. So sei das pre-messianische Zeitalter von kompletter Perversion der sozialen und moralischen Ordnung gekennzeichnet, das durch das Chaos und das Durcheinanderbringen sie schnelle Desintegration des Exil-Zeitalters verursachen und den Weg ebnen werde für die neue Ordnung der Vervollkommnung des messianischen Zeitalters. Ein Aspekt dieser mühsamen Zeit werden gemeinsame Invasionen der Nationen in das Land Israel sein, in dessen Verlauf Moshiach ben Josef wegen der spirituellen Imperfektion seiner Zeit geschlachtet werden werde. Aus dieser Katastrophe erstehe triumphierend der endgültige Moshiach ben David, der alle Opposition zerschlagen und die vollständige und endgültige Erlösung bringen werde.¹⁸⁷

4. Grundlegung seiner Theorie in Auszügen seiner Schriften

4.1 Wunder sind nur für Israel: Auszug der 2. Einleitung zu Gevurath HaShem

Als ersten Auszug aus den Schriften wählte ich die Zweite Einleitung zu Gevurath HaShem, in der Rabbi Löw den ersten Versuch an einer Kritik der Philosophen unternahm. Er führt die Kritik dabei in Auseinandersetzung um die Möglichkeit der

¹⁸⁴ vgl. Mauskopf 1966, Seite 14f.

¹⁸⁵ vgl. ebd., Seite 97.

¹⁸⁶ vgl. ebd., Seite 100f.

¹⁸⁷ vgl. ebd., Seite 102.

Existenz von Wundern und führt uns nach Ägypten - Mizrajim, wo wir die geknechteten Israeliten finden, die durch die großen göttlichen Wundertaten der zehn Plagen in den Stand gesetzt werden, aus Mizrajim herauszuziehen, und am Ende der Einleitung befinden wir uns im Heiligen Tempel, dem Beit Ha'Mikdash, sowie unter den Propheten, die Tote zum Leben erweckten.

Der Maharal schreibt diese seine zweite Einleitung zu Gevurath HaShem aus der Notwendigkeit heraus, das Schaffen des Allmächtigen - die Ma'ase Elokim מעשה אלהים - zu erklären, indem er von den Wundertaten, Zeichen und Überzeugungstaten - ha'Niflaot, ha'Otot ve'ha'Moftim הנפלאות והאותות והמופתים - berichtet. Dies sei für die gläubigen Kinder Israels zwar nicht nötig, die er als Temimei Derech - תמימי דרך - definiert, als naiv und integer den Weg gehend, den ihnen HaShem in der Torah gewiesen hat und die nicht ihren Verstand und ihr Denken ausforschen - ve'einam chokrim be'Sechlam u've'Machshavtam ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם um die geheimen Angelegenheiten - Devarim ha'chamusim דברים הכמוסים in Erfahrung zu bringen. Für sie und ihn ist HaShem die einfache und absolute Form von Totalität, der als allmächtiger Schöpfer aus dem Nichts heraus und als alleiniger Erhalter des von Ihm Geschaffenen, jedes Detail Seinem Willen nach forme, wie Lehm in der Hand eines Töpfers - ke'Chomer be'Yad ha'Yozer כחומר ביד היוצר und alles in Nichts zurücksetzen könne - ve'ad Ayn jechol lehashivehu ועד אין יכול להשיבהו.

Im Weiteren greift er die Philosophen als Anschei Chokrei Lev - אנשי חקרי לב - an, als wörtlich 'Männer der Ausforschung des Herzens', in welcher Formulierung nach Levin der Verrat an Gott mitschwinge, indem der Maharal die Assoziation an das Wortspiel in Deborahs Lied (Shoftim 5:16), das die Reubeniter wegen dem Graben zwischen ihren unerschrockenen Ansprüchen und ihrer feigen Leistung im Krieg gegen Sisera, dem Heerführer des kenaanischen Königs Jabin, verspottete, wo diese als Gedolim Chikrei Lev - גדולים חקרי-לב - als 'die Großen in der Beratung' bezeichnet werden,¹⁸⁸ und dem mittelalterlichen Synonym für Philosophie - Chakirah חקירה - verschmelze.¹⁸⁹ So verneint er vehement das philosophische Grundverständnis, dass ein Mensch vermittels seiner Vernunft zu wahren Wissen gelangen könnte und

¹⁸⁸ vgl. Shoftim 5:16: "Warum liegst du zwischen den Hürden, die Schalmeien der Herden zu hören? Bei den Bächen Reu'wens: lange Beratung!"; Siehe: Philippsen 2016, Seite 141.

¹⁸⁹ vgl. Levin 2008, Seite 319, Anmerkung 1.

postuliert eine scharfe Trennung zwischen Spiritualität und Körperlichkeit. So könne ein Mensch als Baal Chomer - בעל חומר, als materielles Lebewesen, das an sein körperliches Dasein gebunden ist, selbst wenn ihm Wissen und Weisheit beigegeben sei, sich gar keinen Begriff vom Spirituellen bilden, kein Verständnis von all den immateriellen, spirituellen Entitäten - הדברים הנבדלים - ha'Devarim ha'nivdalim haben. Die Unterscheidung in diese zwei Entitäten, die Materie - החומר - ha'Chomer und das Spirituelle - הנבדל - ha'Nivdal - das wörtlich das Getrennte meint, das von dem Körperlichen Enthobene, wird im Folgenden noch wichtig werden. Ein Verständnis vom Spirituellen sei nur möglich aufgrund der direkten Offenbarung und ihrer Tradierung durch die Weisen.

Dem ersten philosophischen Einwand, der Levin zufolge Eliezer Eilburg zugerechnet wird¹⁹⁰, dass Wunder, die irgendeine Änderung in den natürlich gegebenen Zuständen hervorbrächten, die natürliche Ordnung störten und insofern sie eine Änderung in der Natur und dem Weltlauf bedingten, unmöglich seien, begegnet Maharal mit der Unterscheidung zwischen natürlicher Ordnung, in der die Welt ihrer Natur und ihrem Lauf nach folgt und in der Wunder nicht existieren, und einer übernatürlicher Ordnung, nach der Wunder einzig für das Volk Israel bei Bedarf geschehen, d.h. von dem Poal ha'nivdal - פעל הנבדל, einem übernatürlichen Akteur alias HaShem in Aktion, ausgeführt werden. So finden wir zu Beginn die weitreichende Unterscheidung in die materielle und spirituelle Welt, in ha'Olam ha'Tachton - העולם התחתון, die Welt der niederen Gefilde, der Körperlichkeit, die die Welt der Natur ist, und der davon abgetrennten Welt, der Olam ha'nivdal - העולם הנבדל, des Intelligiblen, Transzendenten, Immateriellen, des Spirituellen. Die Wunder werden dadurch generiert, dass diese Welt - ha'Olam hase - העולם הזה - eine Verknüpfung, eine Anbindungsstelle an das Spirituelle habe - Chibur be'Nivdalim - חבור בנבדלים. Und hier treffen wir auf eine weitere wichtige Definition von Israel: Sie seien die Verbindungsstelle zwischen materieller und immaterieller, bzw. spiritueller Welt. Ihre Devekut - דביקות, ihre Anbindung an das Spirituelle, sei der Ort, an dem die beiden Welten sich verbinden, und dies sei sogleich der Grund, dass HaShem in das natürliche Geschehen eingreife, um dessen Entwicklungsgang in der menschlichen Geschichte hier und da zu sichern, bzw. innerhalb dieser Anbindung, wie wir später noch sehen werden, die Tore zur Welt der spirituellen Erfahrung zu öffnen. So

¹⁹⁰ vgl. ebd., Seite 321, Anmerkung 5.

ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות: schreibt er: „Deshalb geschahen Wunder nur für Israel, wie noch erklärt werden wird, und das alles, weil sie eine Anbindung an das Spirituelle haben, und deshalb werden bei Israel Wunderzeichen und Wundertaten vorgefunden.“ Und er führt aus, dass ebenso wie die Welt der Natur einer feststehenden Ordnung folge, haben auch Wunder ihre Ordnung. Eben weil die natürliche Welt eine Verbindung, einen Kontakt und eine Einpassung in der spirituellen Welt habe - Kishur ve'Chibur ve'Hitachdut im ha'Olam ha'nivdal קשור והתאחדות עם העולם הנבדל, deshalb habe diese eben auch eine feststehende Ordnung und werde nur zu bestimmten Zeitpunkten - be'Sman min ha'Smanim בזמן הזמנים - generiert.

Gegen den zweiten philosophischen Einwand des Gersonides, dass wenn Gott der Urheber von Wundern wäre, sich dadurch der göttliche Willen und das göttliche Wissen und somit Seine Essenz ändern würde, setzt der Maharal das Verständnis von HaShem als das Einfache vom absolut Einfachsten - Pashut be'Tachlit ha'P'shitut פשוט בתכלית הפשטיות. So beginnt er damit, dass die Weisen HaShem beim Namen HaKadosh Baruch Hu - הקדוש ברוך הוא - riefen: der Heilige, gesegnet sei Er. Kadosch - קדוש - heißt heilig dem hebräischen Wortsinn nach, getrennt, erhaben von allem. Er, von dessen Essenz - der Wahrheit Seiner Selbst, Amitat azmo אמיתת עצמו - nichts gewusst werde, außer dass Er getrennt sei von allem Materiellen und Körper und von allen Schöpfungen - mi'kol Geshem ve'Guf u'mi'kol ha'Nimzaim מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, Er sei absolute Einfachheit: Eins in Allem, alles von Ihm Teil, nichts von Ihm abgesondert. Und weil Er als diese Totalität von Einfachheit, Eins sein, keine Begrenzung habe, wisse und könne Er Alles. Deshalb riefen Ihn die Weisen in der Sprache der Negation - be'Lashon she'lilah בלשון שלילה, weil er getrennt von allem sei: So schreibt er: „Denn Sein Wissen ist nicht Seine Essenz, sondern Er, gesegnet sei Er, wird als allwissend beschrieben.“ Und dies sie die Lebenshaltung - Derech ha'Chaim דרך החיים - die für ganz Israel angebracht sei: אשר לא ילך בדרכים המעוקלים אשר ידעו כל חדשו מדעתם ויחפאו על ה' יתברך דברים אשר אין ראויים zu wissen und zu glauben, damit sie nicht auf krummen Wegen gehen werden, die ihrem Denken entsprungen sind und über HaShem, gesegnet sei Er, unpassende Aussagen machen werden.“

Von dort habe ich die weitere und sehr lange Auseinandersetzung mit den Philosophen übersprungen, weil sie zu unserem Thema nicht viel beizutragen hat. Am Ende des Zweiten Vorworts kommt er im Besonderen auf die Wunder zu sprechen, die wie oben bereits angesprochen nur für Israel zum geschehen, weil sie eine Sonderrolle in der ganzen göttlichen Ordnung einnehmen. Als Verbindungsglied zwischen materieller und spiritueller Welt, greife für sie - und nur für sie - die übernatürliche Ordnung in die natürliche Ordnung über und realisiere sich als Wunder, Wahrzeichen und Überzeugungstat, die die Ordnung der Dinge als allein göttliche Ordnung zum Bewusstsein bringe, und hier und da den Gang der Entwicklung in bestimmten Bahnen manifestiere, wie zum Beispiel in dem gewaltigen Herauslösen der Kinder Israels aus dem, nach dem Eintreffen des Stammvaters Yaakov in Ägypten bis zum Auszug Israels nach der Pessachnacht, 210 Jahre andauernden Exils¹⁹¹ mit den 10 Plagen, Makot - מכות, Schlägen gegen die Ägypter, und die darauf folgende Spaltung des Schilfmeeres. Der Maharal nimmt sich zunächst die erste und vorletzte der Plagen vor, des Blutes und der Dunkelheit, um seine Theorie zu explizieren, dass Wunder nur für Israel geschehen und zitiert an dieser Stelle aus dem Midrash Tanchuma, einem homilitischen Midrasch, dessen genaue Datierung Sternberger zufolge nicht möglich sei, aber wahrscheinlich aus einem Bedürfnis der jüdischen Gemeinden heraus, Predigtsammlungen zu haben, wie andere Predigtmidraschim im frühen 5. Jahrhundert entstanden sei.¹⁹² So zitiert er den Midrasch in der Weise, dass die Rabbinen sagten, dass wenn es eine Schale gegeben habe, die mit Wasser gefüllt gewesen sei und der Israelit und der Ägypter zusammen getrunken haben, der Israelit Wasser und der Ägypter Blut getrunken habe. Es zeige sich darin, dass das Wasser seinen natürlichen Charakter für die Israeliten behielte und für die Ägypter den übernatürlichen Charakter angenommen habe. In dem Nachdruck der Edition aus Warschau des Midrasch Tanchuma, heißt es im 13. Paragraphen zum Torahabschnitt Va'era: "Es sagte Rabbi Abin, der Levite bei Rabbi, dass die Israeliten von der Plage des Blutes reich wurden. In der Weise, dass wenn ein Ägypter und ein Israeliter in einem Haus wohnten und der Wassertank voll Wasser war und der Ägypter hinging, um seine Schöpfkelle von dort zu füllen, fand er sie gefüllt mit Blut und so trank der Israelite Wasser und der Ägypter Blut aus

¹⁹¹ vgl. Hirsch 2009, Seite 152.

¹⁹² vgl. Sternberger 1989., Seite 49.

dem Wassertank. Und wenn der Ägypter ihm sagte, gib mir aus Deiner Hand ein wenig Wasser und er gab ihm, dann war es Blut geworden, sagte er ihm, lass uns gemeinsam aus der gleichen Kelle trinken, trank der Israelite Wasser und der Ägypter Blut. Doch wenn er von dem Israeliten bei teurem Blut nahm, konnte er Wasser trinken und davon wurden die Israeliten reich [...].”¹⁹³ So zitiert der Maharal den Text aus der späten Antike, in dem mit der Veranschaulichung der Plage erklärt werden sollte, wie Israel noch vor dem Auszug aus Mizrajim zu Reichtum gekommen waren, um seine Theorie zu untermauern, dass Wunder eine Verschränkung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung seien. Er fährt fort, dass sie von der Plage der Dunkelheit sagten, dass den Ägyptern Dunkelheit gewesen sei und der Israelit habe, wenn er eintrat in den Ort der Dunkelheit, Licht gehabt. So habe es in der Luft zwei Zustände gegeben, das Licht und die Dunkelheit. Im Midrasch Tanchuma findet sich die Erklärung zu dem Wunder der Plage von Dunkelheit im 3. Paragraphen zum Torahabschnitt Bo: “[Shemot 10:22] “Und Moshe streckte seine Hand aus in den Himmel und es war dick gefüllte Dunkelheit im ganzen Land Ägypten für drei Tage.”¹⁹⁴ Die Weisen seligen Angedenkens sagten, es waren 7 Tage Dunkelheit. In welcher Weise? Es waren die ersten drei Tage so, dass wer saß und bat zu stehen, stand, und der Stehende, der bat zu sitzen, saß. Und in den letzten drei Tagen war es, dass wer saß, der konnte nicht aufstehen, und der Stehende konnte sich nicht setzten, und wer lag, konnte sich von dort nicht aufrichten. Deshalb steht geschrieben: “der Eine konnte den Anderen nicht sehen und Keiner konnte von seinem Platz aufstehen”¹⁹⁵. Und wie war es mit dem siebten Tag? “Und es war die Wolke und die Finsternis etc. doch spendete sie Licht.”¹⁹⁶ Das ist der Tag [der Spaltung, Anm. d. V.] des Meeres. Und in gleicher Weise gab in Ägypten die Wolke den Israeliten Licht, aber den Ägyptern Dunkelheit, so wie es heißt: “und sie sahen

¹⁹³ vgl. Midrash Tanchuma, Parashat Vaera, Paragraph 13; im hebräischen Original: א"ר אבין הלוי ברבי ממכת הדם העשירו ישראל, כיצד המצרי וישראל בבית אחד והגיגית מלאה מים והמצרי הולך למלאות את הקיתון מתוכה מוציאה מלאה דם וישראל שותה מים ומצרי דם מתוך הגיגית והמצרי אומר לו תן לי בידך מעט מים ונותן לו ונעשים דם אמר ליה נשתה בתוך הקערה אני ואתה ביחד ישראל שותה מים והמצרי שותה דם וכשהיה לוקח מישראל בדמים יקרים [...] ; Ü.d.V.

¹⁹⁴ vgl. Shemot 10:22: “Mosche neigte seine Hand über den Himmel hin, da ward eine alles verhüllende Finsternis im ganzen Land Mizrajim drei Tage.”; in: Hirsch 2009, Seite 115.

¹⁹⁵ vgl. Shemot 10:23: “Einer sah den anderen nicht und keiner stand drei Tage lang von seiner Stelle auf. Allen Söhnen Jisraels war aber Licht in ihren Wohnungen.”; in: ebd.

¹⁹⁶ vgl. Shemot 14:20: “Sie [die Wolkensäule, Anm.d.V.] kam zwischen das Lager Mizrajims und das Lager Jisraels, und so war dort die Wolke und die Finsternis auch, da Er die Nacht erleuchtete. Es kam einer dem anderen die ganze Nacht nicht nahe.”; in: ebd., Seite 181.

nicht etc., und allen Kindern Israels war Licht“¹⁹⁷. Denn es war den Israeliten alles erhellt und ihnen wurde jeder Gegenstand aus Gold und Silber gezeigt, Kleidungsstücke und alles Wertvolle der Ägypter und was in den Schachteln war, in den Fässern und Schatztruhen, wurde ihnen gezeigt. Und wenn sie danach verlangten, gaben sie es ihnen freiwillig, denn die Israeliten sagten ihnen: Schau, Du hast an dem jeweiligen Platz diesen und diesen Gegenstand. Sonach “war es dick gefüllte Dunkelheit.”¹⁹⁸ Dieser intertextuelle Querverweis auf die zitierten Quellen des Maharals hilft ein besseres Verständnis von seiner Theorie zu erlangen. So werden in der Deutung der zugrunde liegenden Torahverse verschiedene Aspekte der wundersamen Plagen erleuchtet. Zunächst, dass in der jeweiligen Plage des Blutes, oder der Dunkelheit ihr gegenteiliger Charakter, bzw. Zustand innewohne und sie nicht grundsätzlich neu seien, sondern nur einen veränderten Charakter der gleichen Form annehmen. Im Wasser, das der natürlichen Ordnung nach schon ein Gemisch sei, in sich eine Vorbereitung - Hachanah הכנה - habe, dem verschiedene Mineralstoffe beigegeben seien, verändere sich durch das wundersame Einwirken des schöpferischen Akteurs die Zusammensetzung in der Form, das es zu Blut werde, aber ausschließlich für die Ägypter. So schreibt er über die Plage der Dunkelheit: “Das zeigt sehr viel von der Kraft und dem Vermögen des Akteurs, dass nur für denjenigen das Wunder inszeniert wird, für den es nötig ist, das Wunder zu machen und derjenige, der das Wunder nicht nötig hat, bleibt in seinem natürlichen Zustand, denn das Machen der Wunder beruht auf zwei gegenteiligen Aspekten eines Gegenstandes, der eine natürlich und der andere nicht natürlich. Und der Grund dafür, dass es für die empfangenden Ägypter angebracht war, die Dunkelheit zu empfangen und für Israel das Licht, liegt darin, dass es die zwei Gegenteile auf der Seite der Empfänger gibt.” Man könnte irren und denken, dass die Wunder für die Ägypter gemacht wurden, um sie zu strafen. Doch so heißt es im darauffolgenden 4. Paragraphen im Midrasch Tanchuma: “Alles, was sich die Ägypter

¹⁹⁷ vgl. Fußnote 150.

¹⁹⁸ vgl. ebd., Parashat Bo, Paragraph 3; im Hebäischen Original: ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים, אז"ל ז' ימים של חשך היו כיצד שלשה ימים הראשונים מי שהיה יושב ובקש לעמוד עומד והעומד שבקש לישב יושב, שלשה ימים האחרונים כל מי שהיה יושב לא היה יכול לעמוד והעומד אינו יכול לישב ומי שהוא רבוצ לא היה יכול לזקוף מנין שכן כתיב לא ראו איש את אחיו הרי שלשה ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים הרי ששה ואי זה הוא יום השביעי ויהי הענן והחשך וגו' ויאר זה יום של ים, וכן במצרים הענן מאיר לישראל ומחשיך למצרים שנאמר לא ראו וגו', ולכל בני ישראל היה אור והיה מאיר לישראל ומראה להן כל כלי כסף וזהב ושמלות וכל טוב מצרים ומה שבתיות ובחביות ובמטמוניות היה מראה להן והיו שואלין ונותנין להן בעל כרחן שהיו אומרים להם ישראל הרי לך במקום פלוני כלי כסף וזהב, וכן, ויהי חשך אפלה

den Israeliten [an Drangsal, Anm.d.V.] ersannen, brachte der Heilige, gesegnet sei Er, auf sie [...].”¹⁹⁹ Und so steht jede Plage in direktem Zusammenhang mit den Schikanen, bzw. Vernichtungsabsichten der Ägypter, so um ein Beispiel zu nennen, das Töten der männlichen Neugeborenen auf Geheiß Pharaos mit dem Sterben der Erstgeborenen in der Pessachnacht. Und es erhellt sich, dass die Wunder tatsächlich im positiven Sinne für Israel geschahen. Denn sowohl in der Plage des Blutes, als auch in der der Dunkelheit finden wir zwei Beispiele für die Lösung des Versprechens, das dem Stammvater Abraham nach der Galutprophezeiung in Bershit 15:14 gegeben wurde: “Aber auch das Volk, dem sie [seine Kinder, Anm.d.V.] dienen, richte Ich, und nachher werden sie hinausziehen mit grosser Habe.”²⁰⁰ Diese besondere göttliche Fürsorge, die den Kindern Israels zuteil wird, ist der besonderen Stellung Israels geschuldet, als das Volk, dass Er Sich zu Seinem Dienst auserwählte und das sich an diesem Punkt seiner Geschichte überhaupt erst als Volk konstituiert, wie ich später mit dem Maharal noch ausführen werde.

Nach der Klärung der Wunder, die für Israel zu seiner Herauslösung als Nation in Ägypten geschahen, kommt er auf ein weiteres Wunder zu sprechen, dass den Kindern Israels zu Zeiten des Tempels geschah. Er zitiert an dieser Stelle aus dem Talmud Bavli: “Und dessen mehr sagten die Weisen, ihr Andenken zum Segen (Gittin 57 A): “Waren sie im Land der Hirsche [al'Eretz Zvi; Israel, Anm. d. V.], wenn sie auf ihm saßen, war es ihnen geräumig und dann wenn sie nicht auf ihm saßen, war es eng.” Im mir vorliegenden Talmud Bavli heißt es: “Da Sagte er ihm: “Das Land der Hirsche” steht diesbezüglich²⁰¹. Was ist dieser Hirsch? Keine Haut ist ihm genug für sein Fleisch, genauso ist das Land Israel: In der Zeit, in der sie in ihm wohnen, ist es weit, und in der Zeit, in der sie nicht in ihm wohnen, schrumpft es.”²⁰² Was den Philosophen, der Meinung des Maharal nach, nicht einleuchte, dass wenn Materielles auf Materielles treffe - Geshem be'Geshem גשם בגשם - wie könne die Erde weiträumig werden? Der Maharal erklärt dies mit einer weiteren Stelle: “Sie [die Weisen, Anm.d.V.] sagten (Avot, Kapitel 5): “Zehn Wunder geschahen unseren Vorvätern im Tempel” und eines davon war, “sie standen eng zusammengepresst und beugten sich weiträumig

¹⁹⁹ vgl. Midrash Tanchuma, Parashat Bo, Paragraph 4; im hebräischen Original: כל מה שחשבו המצרים על ישראל, [...] Ü.d.V.

²⁰⁰ Hirsch 2008, Seite 291.

²⁰¹ An mehreren Stellen, z.B. Jeremiah 3:19, Daniel 11:16.

²⁰² vgl. Talmud Bavli Gittin 57A; im hebräischen Original: אמר ליה: ארץ צבי כתיב בה, מה צבי זה אין עורו, מהזיק את בשרו, אף ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה רווחה, ובזמן שאין יושבין עליה גמדה. Ü.d.V.

nieder.”” Dass der Tempelvorhof - die Asara העזרה - nicht größer geworden sei, während sie sich weiträumig niederbeugten, erklärt er mit der oben schon besprochenen besonderen Stellung, die Israel gegenüber Gott einnehme, Verbindungsglied zwischen materieller, natürlicher und spiritueller, übernatürlicher Welt zu sein, durch ihre Devikut, ihre Anbindung an die vom Materiellen getrennte Welt, ha'Olam ha'nivdal. So schreibt er: “Aber nach den Aussagen der Gelehrten der Weisheit bedeutet dies kein Ausbrechen aus der Natur, denn die Dinge, die über ein Wunderzeichen und Wunder geschehen sind nicht natürlich und teilen mit der Natur gar nichts, nach der es schwer wäre, denn sie sind schlicht nicht natürlich und deshalb befanden sie sich, als sie sich niederbeugten in einem weiten Raum, weil dies über das Einwirken der spirituellen Welt geschah, denn von dort kommen die Wunder in die Welt und dort ist alles weiträumig, so als wären sie aus der natürlichen Welt herausgetreten, um in der Welt zu stehen, die nicht natürlich ist, die das Natürliche nicht teilen wird. Und es drückt nicht das Nicht-Natürliche das Natürliche und der Raum verbleibt in seiner Größe für den Rest der Menschen, nur für die sich Niederbeugenden war die Weiträumigkeit.” Der Tempel, der von außen betrachtet ein sehr begrenzter Raum nach bestimmter Breite und Länge ist und dem natürlichen Charakter nach ein ebenso begrenztes Fassungsvermögen hat, werde in seinem Inneren zu einem Ort, in dem sich jede Begrenzung aufhebe, die in der Anbindung an das Spirituelle, Devekut, in der Ausübung des spirituellen Dienstes im Namen des Einen, Einzigen, die sich vor Ihm Niederbeugenden in die Weiträumigkeit der immateriellen, spirituellen Welt, ha'Olam ha'nivdal, heraufhole und ermögliche, das ein jeder einzelner Jude im Vorhof der Asara stehend, durch den heiligen Dienst in den Bereich des Spirituellen erhoben, einen unbegrenzten Raum vorfinde, um seine Arbeit zu verrichten und sich bei der einmal im Jahr zu Jom Kippur vom Kohen gadol, dem Hohen Priester ausgesprochenen Namen Gottes, des “Shem ha'meforash” vollständig, das heißt ausgestreckt auf dem Boden des Vorhofs niederbeugen zu können. So schreibt er weiter: “Und darin liegt ein profunder Hinweis, dass sich tatsächlich nur die Niederbeugenden in der Weiträumigkeit befanden, denn das Niederbeugen geschieht im Namen HaShems [Jud He]. Und damit verstehe, was sie am Ende vom Talmudtraktat Sukkah (53, Blatt B) sagten: “Vor HaShem [Jud He] beugen wir uns und HaShem [Jud He] danken wir”, und dort ist die Weiträumigkeit in der Enge. So steht geschrieben: “Aus der Bedrängnis schrie ich zu HaShem,

HaShem erhörte mich in der Weiträumigkeit.”²⁰³ Und das ist eine wundersame Sache, die zu verstehen ist.” Der Maharal interpretierte an dieser Stelle. Im mir vorliegenden Original heisst es: “Wir zu HaShem und zu HaShem blicken unsere Augen. Dem ist nicht so?! Rabbi Zeira sagte: Jeder der sagt “Höre, höre!” Ist so als ob er sagt: “Wir danken, wir danken”! Vielmehr sagten sie dies: “Jene bücken sich Richtung Osten, wir zu HaShem (wir danken) und unsere Augen sind auf HaShem gerichtet.”²⁰⁴ Der Sinn ist jedoch der gleiche: Das Niederbeugen der Gläubigen im Namen HaShems sei wie das Sagen des “Shma Israel, HaShem ist unser Gott, HaShem ist der Einzige” zweimal täglich ein Ausdruck des Dankens. Und auch dieses Wunder konnte seiner Meinung nach nur geschehen, weil es schon in der Sache gelegen habe, sich als solches realisieren zu können, weil der Tempel als heiliger Ort aus dem erhobenen Bereich des Spirituellen stamme. So schreibt er weiter: “Und obwohl der Ort besonders heilig war, vielmehr aus dem erhobenen Bereich des Spirituellen stammte, war es, als gelangten die Niederbeugenden so in den erhobenen Bereich des Spirituellen und dort wird die Weiträumigkeit vorgefunden. Denn es gibt keine Enge außer im Materiellen und wie sollte nicht die Weiträumigkeit vorgefunden werden, nachdem sie in den erhobenen Bereich des Spirituellen gelangten, der Weiträumigkeit ist?”

Am Ende seiner Ausführung meint der Maharal, dass es weder im Verstandeswissen des Menschen einen Beweis für die Wunder gebe, noch dass die Wunder der Natur nach möglich seien, sondern nur der spirituellen Welt nach, die über die Natur erhaben sei, und diese verhalte sich dem Interesse des dem Übernatürlichen Würdigen nach. So bringt er als letzten Aspekt die beiden im Tanach behandelten Geschichten, in denen sowohl der Prophet Eliahu als auch der Prophet Elisha jeweils einen Sohn zum Leben erweckten, was der Natur nach unmöglich, aber möglich für das Handeln HaShems sei, wie er schreibt. Wir finden die Geschichte von Eliah, der von Gott aufgefordert wurde, zu einer Witwe zu gehen, die ihn versorgen würde und deren Sohn während seiner Anwesenheit stirbt über das ganze Kapitel 17 im ersten Buch der Könige erzählt, die ich im Folgenden nur in der

²⁰³ vgl. Psalmen 118:5 “Aus der Bedrängnis rief ich zu Jah, es erhörte mich Jah und schuf mir weiten Raum.”, Philippson 2018, Seite 203.

²⁰⁴ vgl. Talmud Bavli Sukkah 53 B, im hebräischen Original: כל איני? והאמר רבי זירא: כל אנו ליה וליה עינינו כל. איני? והאמר רבי זירא: כל אנו ליה וליה עינינו כל. (אנחנו מודים), ועינינו ליה האומר שמע שמע כאילו אמר מודים מודים! - אלא הכי אמרי: המה משתחוים קדמה, ואנו ליה (אנחנו מודים), ועינינו ליה מיחלות.; Ü.d.V.

Übersetzung von Phillipson von Vers 17 bis 23 wiedergeben werde, wo sie von der Erweckung des toten Sohnes handelt: "(17) Später erkrankte der Sohn der Frau, der Hausherrin, und seine Krankheit war sehr heftig, sodass kein Leben in ihm blieb. (18) da sprach sie zu Eljahu: Was ist zwischen mir und dir Gottesmann! Du bist zu mir gekommen, eingedenk meiner Sünde, meinen Sohn zu töten! (19) Und er sprach zu ihr: Gib mir deinen Sohn! Und er nahm ihn von ihrem Schoß und brachte ihn hinauf ins Obergeschoss, wo er wohnte, und legte ihn auf sein Bett. (20) Und er rief zum Ewigen und sprach: Ewiger, mein Gott, lässt du es auch der Witwe, bei der ich mich aufhalte, so schlecht ergehen, dass du ihren Sohn tötest? (21) Daraufhin streckte er sich aus über dem Kind drei Mal und rief zum Ewigen und sprach: Ewiger, mein Gott, lass doch das Leben dieses Kindes in seinen Körper zurückkehren! (22) Und der Ewige hörte auf die Stimme Eljahus und das Leben des Kindes kehrte in seinen Körper zurück und es lebte. (23) Da nahm Eljahu das Kind und brachte es hinunter vom Obergeschoss ins Haus und gab es seiner Mutter. Und Eljahu sprach: Siehe, dein Sohn lebt!"²⁰⁵ Die Geschichte des Elischa und der kinderlosen Shunammiterin, die ihm ein Gästezimmer herrichtet, um bei ihr einzukehren, so oft er auf Durchreise ist und er ihr prophezeit, einen Sohn zu gebären, der im Verlauf der Geschichte jedoch stirbt und er ihn wieder ins Leben zurückholt, wird im Kapitel 4 des zweiten Buchs der Könige erzählt. Von Vers 32 bis Vers 35 heißt es: "(32) Und Elischa ging ins Haus, und siehe, der Knabe lag tot auf seinem Bette. (33) Da ging er hinein und verschloss die Tür hinter ihnen beiden und betete zum Ewigen. (34) Und er stieg hinauf und legte sich auf das Kind und tat seinen Mund auf dessen Mund und seine Augen auf dessen Augen und seine Hände auf dessen Hände und streckte sich über dasselbe, dass der Leib des Kindes warm ward. (35) Und er kam wieder und ging im Hause einmal hierhin, einmal dorthin, stieg wieder hinauf und streckte sich über dasselbe; da nieste der Knabe siebenmal und der Knabe öffnete seine Augen."²⁰⁶ Diese geschilderten Erweckungen vom Toten zum Leben, waren dem Maharal nach nur möglich, weil die Propheten durch ihre Anbindung an das Spirituelle die verschlossenen Tore zum Spirituellen öffnen konnten. So schreibt er: "Denn die Propheten, der Art nach, dass sie der Welt des Spirituellen anhängen, konnten die Tore öffnen, die gegen die Welt der Natur versperrt waren, die versperrt waren gegen

²⁰⁵ Melachim I, 17:17-23, in: Philippson 2016, Seite 511.

²⁰⁶ Melachim II, 4:32-35 ebd.; Seite 553.

die körperlichen Lebewesen. Und sie öffneten die verschlossenen Tore und traten ein in die Welt des Spirituellen und brachten aus der spirituellen Welt etwas, das der Natur nach nicht sein könnte.”

In allen Beispielen finden wir, dass die übernatürliche Welt einer festgesetzten Ordnung folge und nur in die Welt der Natur übergreife, wenn es dort sowohl eine Vorbereitung gebe, als auch eine Anbindung an das Spirituelle auf Seiten der Empfangenden. Diese Anbindungsstelle sind einmal das Volk Israel als Kollektiv in den Wundern des Auszugs aus Mizrajim, das andere Mal alle sich im Tempelvorhof niederbeugenden Gläubigen und zum Schluss die beiden Propheten. Durch ihre Devekut, ihre spirituelle Anbindung an HaShem öffnen sie den notwendigen Korridor, damit die Selbstverständlichkeiten der spirituellen Welt sich im Materiellen für einen bestimmten Zeitpunkt manifestieren können. Und so schreibt er zum Schluß: “Denn die übernatürlichen Dinge, sie sind vom Schöpfer geschaffen, so wie die natürlichen Dinge geschaffen sind. Und Du wirst finden, dass die materiellen Formen beeinflusst werden, wenn das Materielle bereit ist zu empfangen.” Die materiellen Formen, ha’Zurot ha’Chomriut - הצורות החומריות - können dann aus der spirituellen Welt Wunder empfangen, wenn sie bereit dafür seien, wenn sie eine Vorbereitung, eine Hachanah הכנה, haben, die sie zu möglichen Empfängern mache. Diese Vorbereitung sei durch ihre Anbindung an das Spirituelle, ihre Devikut be’Nivdalim - דביקות בנבדלים, nur im Volk Israel vorhanden, wodurch alle Wunder nur für sie geschehen. Für alle als Kollektiv, für die, die sich für den Moment dem Dienst Gottes hingeben, oder für bestimmte Propheten.

4.2 Degeneration und Regeneration in der Menschheitsgeschichte: Auszug aus dem 66. Kapitel von “Gevurath HaShem”

Um dem Schritt näher zu kommen, auf welche Art und Weise sich die Konstitution und Aufgabe von Israels von der anderer Völker unterscheidet und welcher Begriff von Menschheit dem zugrunde liegt, wählte ich ein Kapitel aus seiner Schrift Gevurath HaShem. Sie fragt zu Beginn nach dem Zweck, dass HaShem sein Volk Israel mit großen Wundertaten aus Mizrajim hinausführte und entwickelt aus der These, dass HaShem Sich für Seine Präsenz der Schechinah, der göttlichen

Präsenz eine Wohnstatt in den niederen Gefilden der natürlichen Welt bauen wolle, eine Theorie der frühesten Menschheitsgeschichte. Diese zeige sich anhand des wiederholt scheiternden Aufsichnehmens der sieben noachidischen Gesetze, die der ganzen Menschheit gegeben worden seien, als fortschreitende Degeneration der Menschheit und langsamen Rückzug der Schechinah, der göttlichen Anwesenheit, in die rein spirituelle Welt, die von den Stammvätern Israels und besonders rechtschaffenen Individuen schrittweise wieder zurück auf die Erde geholt wurde.

Der Maharal beginnt seine Ausführung damit, dass nichts grundlos geschehe und alles Tätigwerden einer kausalen Ordnung folge: Jeder Gegenstand, eine jede Sache - kol Davar כל דבר - fordere einen Zweck - Tachlit תכלית. Und weil dies so sei, müsse eine so gewaltige Tätigkeit, wie das Herauslösen Israels aus Mizrajim auch einen gewaltigen Zweck verfolgen. So schreibt er: "Und so wie wir beim Auszug aus Ägypten sehen konnten, dass diese Taten HaShems furchteinflößend und groß waren, und Er sie sich selbst und bei Seinen Ruhm aus Ägypten herausführte, ist es auch angebracht, dass diese Taten einen Zweck erfüllten und dass ihr Zweck ein wichtiger sei, gemäß dem Wert der Tat, die HaShem ausübte, um deren Zweck zu erzielen." Bei sich selbst und bei Seinem Ruhm, be'Ezmo u'be'Kvodo - בעצמו ובכבודו, führte Er sie heraus unter furchteinflößenden Wundertaten, um ihnen Gott zu sein und in ihrer Mitte zu wohnen, wie er die Torah zitiert: "Und so haben wir in der Torah gefunden, dass der Zweck des Auszuges war, dass Er für Israel der Gott sei, und es steht am Anfang des Auszuges (Shemot 6): "Und ich werde sie hinausführen von unter den Lasten Ägyptens und nehme euch Mir zum Volk und werde euch Gott sein." Und am Ende des Torahabschnitts Tezave (ebd. 29) steht: "Ich habe sie aus dem Land Ägypten hinausgeführt, um in ihrer Mitte zu wohnen." So ist bewiesen, dass der Beginn des Auszuges war, um ihnen Gott zu sein." Diesen Zweck verriet HaShem dem Moshe, als er ihn aufforderte, vor Israel zu treten und ihnen mitzuteilen, was ihnen geschehen solle. So heißt es in Shemot 6:6 - 8 in der Übersetzung von Rav Hirsch: "6. Darum sage Jisraels Söhnen: Ich bin Haschem! Ich werde euch von dem Erliegen unter Mizrajims Lasten hinausführen, werde euch von ihrer Knechtschaft retten, werde euch mit gestrecktem Arme und mit großen Strafgerichten erlösen, 7. werde euch Mir zum Volk nehmen und euch zum Gott werden; ihr werdet erfahren, dass Ich HaShem euer Gott bin, der euch von dem Erliegen unter Mizrajims Lasten hinausführt, 8. und werde

euch dann zu dem Land bringen, das ich Meine Hand erhoben habe, Awraham, Jizchak und Jaakow zu geben, und werde es euch als Erbteil geben, Ich HaShem!”²⁰⁷ Sie Sich zum Volk zu nehmen und ihnen zum Gott zu werden und sie in das den Stammvätern versprochene Land zu führen, sei der Zweck des Auszuges aus Ägypten, L’Iziat Mizrajim - ליציאת מצרים. Und nach der Übergabe der Torah, der Offenbarung des Gesetzes und der Anordnung ein Gesetzesheiligtum zu bauen und den Bestimmungen, wie dies zu geschehen habe und wie zu opfern sei, heißt es zum Zusammenkunftsbestimmungszelt - Ohel-Moed אהל מועד - in Shemot 29:43 bis 29:46: “**43.** Dorthin bestimme Ich Mich Jisraels Söhnen zur Zusammenkunft, und so wird es durch Meine Heiligkeit geheiligt. **44.** Ich heilige das Zusammenkunftsbestimmungszelt und den Altar, und Aharon und seine Söhne werde ich heiligen, Mir Priesterdienst zu verrichten. **45.** Wohnen werde ich in der Mitte Jisraels und werde ihnen zum Gott sein. **46.** Sie werden es erfahren, dass Ich, *Gott*²⁰⁸, ihr Gott bin, der Ich sie aus dem Land Mizrajim hinausgeführt um in ihrer Mitte zu wohnen, Ich *Gott*, ihr Gott.”²⁰⁹ In seinem Superkommentar zur Torah Gur Arye schreibt der Maharal zum letzten Vers: “Die Auslegung ist, dass der Auszug nicht deshalb war, um in ihrer Mitte zu wohnen, denn der Auszug war für Ihn Selbst, doch weil Er sie hinausführte, führte Er sie hinaus, um in ihrer Mitte zu wohnen, um zu sagen, auch das werde Ich für sie tun, dass Ich in ihrer Mitte wohnen werde, und das ist eine gute Zugabe, die Ich ihnen machen werde.”²¹⁰ So schreibt er in Gevurath HaShem weiter, dass dies deshalb die Reihenfolge der Torahabschnitte gewesen sei, zuerst habe Er sie hinausgeführt und ihnen danach die 10 Gebote, die Esser ha’Dibrot, und alle anderen Gesetzte, die Mitzvot, und die Rechtsordnungen, die Mishpatim, gegeben: “Und deshalb sind alle Torahabschnitte in einer Reihenfolge, sodass Er sie am Anfang aus Ägypten hinausführt und ihnen danach die 10 Gebote gibt: “Ich, HaShem, bin dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, es soll die kein anderer Gott sein!” Und danach kommen die restlichen Gebote und jene Parashah heißt Mishpatim. Denn nachdem er ihnen Gott geworden, müssen sie Seine Rechtsordnung annehmen, denn jeder Gott hat

²⁰⁷ Shemot 29:6-8; in Hirsch 2009, Seite 67 -70, Fettdruck im Original.

²⁰⁸ von Rav Hirsch wird das Tetragrammaton im hebräischen Text in seiner Übersetzung stets als Gott in Kursivschrift wiedergegeben, im Gegensatz zur normalen Schreibweise von Gott als Übersetzung von Elokim.

²⁰⁹ Shemot 29:43-46; in: Hirsch 2009, Seite 539f. Fettdruck und Kursivschrift im Original.

²¹⁰ vgl. Maharal 2014/15, Seite 436; im hebräischen Original: פרוש כי עין ההוצאה בשביל שישכון בתוכם, כלומר שגם זה יעשה להם שישכון בתוכם, הרהוצאה לעצמה היתה, אלא כשהוציאם הוציא אותם על מנת לשכון בתוכם, וזהו תוספות טובה שיעשה להם. Ü.d.V.

ein Gesetz, dem gemäß er Gott ist.” Dies ist dem Maharal sehr wichtig. HaShem sei der Gesetzesgeber. Und wie jeder andere Gesetzesgeber verlange er, dass diese Seine Gesetze - und nur Seine Gesetze - in ihrer Gänze befolgt werden. Das von HaShem ausgesprochenen Verbot des Götzendienstes heißt deshalb: Du hast Meinem Gesetz zu folgen, nicht dem von Jemand anderem! Dabei sei die Konstitution eines Gesetzes der zweite wichtige Aspekt von Seiner Göttlichkeit: Er habe die absolute Gewalt und Er schreibe das Gesetz. Die Gesetzgebung allein obliege aber einem jeden Gott, wobei Elohim im Hebräischen auch Richter heißen kann. Das Verbot des Götzendienstes ist das erste Gebot, das Israel am Fuß des Berges Sinai gegeben wird. Direkt nach dem Er Sich mit aller Kraft Seiner Gewalt in Szene gesetzt hat und sich kundtut als Derjenige, der sie aus dem Sklavenhaus Mizrajim befreit hat. So heißt es in Shemot 20:1 bis 20:6: **“1.** Da sprach Gott alle diese Worte: **2.** Ich, ‘ה, sei dein Gott, der Ich dich aus dem Land Mizrajim, aus dem Sklavenhaus hinausgeführt. **3.** Es soll dir nicht ein anderer Gott sein vor Meinem Angesicht. **4.** Mache dir nicht in Bild noch irgendeiner Darstellung, was im Himmel in der Höhe, was auf Erden in der Tiefe, oder was im Wasser ist, tief unter der Erde, **5.** wirf dich ihnen nicht hin und diene ihnen nicht; denn Ich, ‘ה, dein Gott, bin ein Sein ausschließendes Recht fordernder Gott, denke die Sünde von Eltern an Kindern, an dritten und an vierten Geschlechtern denen, die Mich hassen, **6.** und übe Liebe Tausenden, denen, die Mich lieben und denen, die Meine Gebote hüten.”²¹¹

Er ahnde die, die dieses oberste Gesetz brechen, keinen anderen Götzen zu haben als Ihn zum alleinigen Gott, noch Generationen später. Die Tragweite dieses Gesetzesbruches erklärt der Maharal damit, dass Einer, der seine Rechtssache vor ein Gericht mit Götzendienern bringe, das Gesetz eines fremden Gottes auf sich nehme und so den Götzendienst vermehre, denn alles Recht beziehe sich auf Göttlichkeit und es gebe auch keine Führerschaft ohne Rechtsordnung, denn die Rechtsordnung sei die Führung des Volkes, und demnach werde Gott als Einer bezeichnet, der das Volk führe. So trete einer, der seine Rechtssache vor ein Gericht mit Götzendienern bringe, in den Rechtsbereich eines fremden Gottes ein und erkenne die Führung dieses Gottes an. Er schreibt: “Doch tatsächlich gab Er ihnen nach der Annahme Seiner Königsherrschaft am Sinai, Rechtssatzungen, die Seiner Göttlichkeit adäquat sind. Und danach wollte Er bei ihnen verweilen, wie es direkt im

²¹¹ Shemot 20:1-6; in: Hirsch 2009, Seite 252 - 267; Fettdruck im Original.

Anschluß heißt (ebd.; 25): “Und sie sollen Mir ein Heiligtum machen, damit ich in ihrer Mitte wohnen werde, etc.”²¹² Und so wurde erklärt, wie der Zweck des Exodus war, dass Er ihnen Gott sei und Seine göttliche Präsenz bei ihnen sei.” So habe Er dem Volk Israel nach dem Herauslösen und dem Auszug aus Mizrajim am Berg Sinai Sein Gesetz, die Torah gegeben, um mit ihnen verweilen, bei ihnen wohnen - lishkon לשכון - zu können, wovon sich der Begriff der göttlichen Präsenz - Schechinah - שכילה - ableitet, das Verweilen Seiner Göttlichkeit unter ihnen. Daran war aber auch die Bedingung geknüpft, Ihm ein Heiligtum zu bauen, in dem Er Platz einnehmen könnte. Im Folgenden überprüft der Maharal, ob der Zweck, ihnen Gott zu sein und in ihrer Mitte zu wohnen, wichtig genug war, um die Wunder der Herauslösung Israels aus Mizrajim zu vollbringen. Er beginnt seine Ausführungen mit dem Vers 66:1 aus dem Buch Jeshajahu, der im Ganzen heißt: “So spricht der Ewige: Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel. Wo ist das Haus, das ihr mir bauen möget und wo da ein Ort meiner Ruhestatt?”²¹³ So fragt der Maharal: “Wenn Seine Wohnstatt in den oberen Welten ist, warum wählte Er, in den niederen Gefilden zu wohnen? Und wenn angenommen wird, dass “wir steigen höher [in Heiligkeit, Anm.d.V.], aber wir steigen nicht abwärts”, wenn Seine Göttlichkeit in den oberen Welten ist, warum braucht Er die niedrigen, die Staub, Maden und Würmer sind? Ist es tatsächlich so, dass jeder Aspekt der Realität von Seiner göttlichen Präsenz in den Niederungen abhängt? Denn wenn dies so ist, ist von nun an alles keine Frage mehr.” Der Maharal flicht hier eine Bemerkung aus dem Talmud Bavli Masechet Yoma ein, wo es auf Blatt 12 B in Bezug auf das Amt des Hohepriesters heißt, dass wenn der stellvertretende Hohepriester wegen einer Disqualifikation des eigentlichen an dessen Stelle rücke und danach der Grund der Disqualifikation doch aufgehoben würde, er weder Hohepriester, noch wieder ein gewöhnlicher Priester werden könne: “Die Weisen sagten: Der Erste - er kehrt zurück zu seiner Arbeit. Der Zweite - Er ist weder zum Hohepriester, noch zum gewöhnlichen Priester geeignet. Hohepriester - wegen Hass. Gewöhnlicher Priester, weil wir steigen in Heiligkeit empor, aber nicht hinunter.”²¹⁴ Aber wenn man in der Heiligkeit nicht hinuntersteigt, wie kommt dieser

²¹² vgl. Shemot 25:8: “Sie sollen Mir ein Heiligtum schaffen, so werde Ich unter ihnen wohnen.”; ebd., Seite 411.

²¹³ Jeshajahu 66:1; in: Philippson 2016, Seite 798f.

²¹⁴ vgl. Talmud Bavli Yoma 12B; im hebräischen Original: שני - אינו ראוי - חוזר לעבודתו, ולא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט. כהן גדול - משום איבה, כהן הדיוט - משום מעלין בקודש ולא מורידין; Ü.d.V.

transzendente, über alles, was Er geschaffen hat, erhabene Gott auf die Idee, in den Niederungen dieser körperlichen Welt wohnen zu wollen? Der Maharal beantwortet diese Frage zunächst rein kausal. Er sei die Ursache von allem und als diese mit allem nach Seinem Willen Erwirkten, verbunden: Denn der urerste Grund, Siba ha'rishona, sei mit den Schöpfungen verbunden, auf die Art, dass HaShem, deren Ursache, Ilah, sei und die Schöpfungen die Effekte, Alulim, von Ihm seien. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass die transzendenten Schöpfungen für sich selbst gar keine Essenz hätten, weil sie selbst Effekte des uersten Grundes, der wahrhaften Ursache und selbst nur Einwirkende auf die materiellen Schöpfungen seien.

Er fährt fort mit einer Stelle, die in mehreren Midraschim zu finden ist und dessen Erzählung einsetzt, nachdem Eva und Adam vom verbotenen Baum des Wissens von gut und böse - Ez Daat tov ve'ra - genossen hatten: So heißt es in Bereshit Rabbah 19:7, dessen Entstehungszeit Stemberger auf knapp 400 n.Z. ansetzte²¹⁵:
"Und sie hörten die Stimme HaShem - Elokims im Garten in Richtung des Sonnenaufgangs wandern" (Bereshit 3:8). Sagte Rabbi Chalon: Wir hören, dass es eine Bewegung der Stimme gab, da es heißt: Und sie hörten die Stimme von HaShem-Elokim im Garten wandern, und die Bewegung des Feuers, da es heißt (Shemot 9:23): "Und Feuer ging auf die Erde herab"²¹⁶ Sagte Rabbi Abba Ben Kahana: "Es steht hier nicht "mehalech" - Er ging aus, sondern "mithalech" - Er wanderte umher, sprang und erhob sich. Es war der Schechinah wichtig, in der körperlichen Welt zu sein, aber wegen der Sünde von Adam ha'rishon zog sich die Schechinah zurück in das erste Firmament. Es sündigte Kain, sie zog sich zurück in das zweite Firmament, die Generation von Enosch: in das dritte, die Generation der Sintflut: in das vierte, die Generation der Übersteigerung: in das fünfte, die Sedomiter: in das sechste, und die Ägypter zur Zeit Avrahams: in das siebte. Und dagegen standen sieben Zadikim (Gerechte) auf, und sie waren: Avraham, Jizchak und Jakob, Levi, Kehat, Amram, Moshe. Stand Avraham auf und zog sie in das sechste zurück, stand Jizchak auf und zog sie vom sechsten zurück in das fünfte, stand Jakob auf und zog sie vom fünften ins vierte, stand Levi auf und zog sie vom

²¹⁵ vgl. Stemberger 1989, Seite 39.

²¹⁶ vgl. Shemot 9:23: "Mosche neigte seinen Stab über den Himmel hin und Gott hatte schon Donner und Hagel gegeben, anhaltend fuhr Feuer zur Erde. Es liess Gott Hagel regnen über das Land Mizrajim." (Kursiv im Original, Anm.d.V.), in: Hirsch 2009, Seite 102.

vierten ins dritte, stand Kehat auf und zog sie vom dritten ins zweite, stand Amram auf und zog sie vom zweiten ins erste, stand Mosche auf und zog sie von oben nach unten.“ Sagte Rabbi Jizchak: “Es steht geschrieben (Tehilim 37:29): “Die Gerechten sollen die Erde für immer bewohnen etc.” Und die Bösen, was machen sie? Schweben sie in der Luft? Vielmehr gaben die Bösen der Schechinah keinen Raum auf der Erde.”²¹⁷ Der Maharal zitiert diese Stelle fast vollständig, es fehlt nur die Bemerkung von Rabbi Chalon am Anfang und er schließt damit, dass es die Zadikim waren, die der Schechinah Raum gaben, auf der Erde zu sein. Seine Erklärung beginnt er damit, dass es zu Anfang der Schöpfung gar keinen Mangel in der Welt gegeben habe, alle Schöpfungen seien mit HaShem verbunden gewesen im Sinner einer Verbindung der Ursache mit dem Effekt, Chibur ha'llah be'Alul - חבור העלה בלול. Das sei solange so gewesen, bis von den bewirkten, doch verselbständigten Schöpfungen durch ihr Mißverhalten die Sünde in die Welt trat: אז מפרידים הדבוק הוא עד שאין כאן חבור העלה אל העלול. “Dann trennte sich die Anbindung, bis es gar keine Verbindung von der Ursache zum Effekt mehr gab.” Die Klebestelle, ha'Davuk, löste sich sich, die Anbindung, ha'Devikut, an das Spirituelle, die wir im Text vorhin unter Israel gefunden haben, ging der Menschheit verloren, sie verstanden sich nicht mehr als Effekte, waren selbständig geworden. Und die sieben Sünden, mit denen sich die Menschheit versündigte, waren die sieben noachidischen Mitzvot, die jedoch nicht erst Noach, sondern dem Menschen von seinem Anfang an gegeben wurden. Der Maharal begründet die Auswahl dieser sieben Mitzvot damit, dass HaShem verlangte, dass ein Rechtschaffener, ein Gerechter, ein Zadik, sowohl gut für die Himmel als auch gut für die Schöpfungen sei und verweist auf eine Stelle in der Gemara, wo es in Kiddushin 40A heißt: “Sagte Rabba: Rav Idi hat mir erklärt: “Sprecht: Gerechter! Denn es geht ihm gut, denn die Frucht seiner Werke genießt er.”²¹⁸ Weil es einen Zadik gibt, der gut ist und einen Zadik, der schlecht ist? Eher: Gut für den Himmel und für die Mitmenschen - das ist ein guter Zadik, und gut für die Himmel und schlecht für die

²¹⁷ vgl. Bereshit Rabbah 19:7; im hebräischen Original: וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום, א"ר: חלפון שמענו שיש הילוך לקול, שנאמר וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן, והילוך לאש, שנאמר (שמות ט) ותהלך אש ארצה, א"ר אבא בר כהנא מהלך אין כתיב כאן, אלא מתהלך מקפץ ועולה, עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, דור אנוש לג', דור המבול לד', דור הפלגה לה', סדומיים לו', ומצרים בימי אברהם לז', וכנגדן עמדו ז' צדיקים, ואלו הן, אברהם יצחק ויעקב, לוי קהת עמרם משה, עמד אברהם והורידה לו', עמד יצחק והורידה מן ו' לה', עמד יעקב והורידה מן הה' לד', עמד לוי והורידה מן הד' לג', עמד קהת והורידה מן הג' לב', עמד עמרם והורידה מן הב' לא', עמד משה והורידה מלמעלה למטה, אר"י כתיב (תהלים לז) צדיקים וירשו ארץ וגו', ורשעים מה יעשו פורחים באויר, אלא הרשעים לא השכינו שכינה בארץ. ; Ü.d.V.

²¹⁸ Jeschajahu 3:10 nach Philippon 2016, Seite 657.

Mitmenschen - das ist ein Zadik, der nicht gut ist.”²¹⁹ Man kann Briot - בריאות, wörtlich Schöpfungen auch mit Mitmenschen übersetzen, wie es im Talmud meist gemeint ist. Die sieben noachidischen Gesetze beziehen sich jedoch nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Tiere, über die man nicht in Fleischeslust herfallen soll, um ihnen bei lebendigem Leib ein Glied abzuschneiden. So zählt der Maharal auf: “Und deshalb hat Er drei Mitzvot gegeben, die zwischen ihm und seinem Schöpfer sind, dass er nicht böse den Himmeln gegenüber sein könnte, und diese sind: sexuelle Unzucht, Blasphemie, Götzendienst; und drei Mitzvot zwischen ihm und seinem Mitmenschen, und diese sind: Raub, um nicht vom Anderen zu stehlen, und Rechtsperversion und Mord, um nicht böse den Schöpfungen gegenüber zu sein. Und die siebte, Fleisch von lebenden Tier zu essen, sie ist der Anfang und der Grund, dass er nicht in die Hände dieser Sünden fallen wird, denn diese Mitzvah ist gegen den bösen Trieb gegeben, um nicht nach dem Essen zu gelüsten und [ein Glied; Anm.d.V.] vom Tier abzuschneiden, bevor dessen Seele herausging, wegen seinem Jetzer, und um seinen Jetzer zu bezwingen, hat Er ihm diese Mitzvah gegeben.” Er führt diesen Gedanken weiter aus, dass wer dem Jetzer und seiner Lust, seinen Bedürfnissen nachginge, am Ende alle Gesetzesübertretungen begehen würde und so sei auch die letzte der 10 Gebote - der Asseret ha'Dibrot - dass man nicht begehren solle, denn die Begierde sei der Anfang aller Sünden. Wobei Adam noch gar nicht erlaubt war, Fleisch zu essen, sondern nur nicht vom Baum des Wissens von gut und böse, der aber unwiderstehlich, eine Lust - Taavah - war, wie es in Bereshit 3:6 heißt: “Als nun die Frau sah, dass der Baum gut zur Speise und dass er eine Lust sei für die Augen und köstlich der Baum für die Betrachtung, da nahm sie von seiner Frucht und ass, und gab auch ihrem Mann von ihr, und er ass.”²²⁰ Dem Begehren nicht widerstehen zu können und das Köstliche, nach dem der Geist sich drehte und das zum Greifen nahe lag, sich anzueignen und einzuverleiben, das war die erste Sünde. Und deshalb gab HaShem ihm danach die sieben Mitzvot, dass er nicht seinem Jezer nachziehe. Und dass er ihm drei Mitzvot gab zwischen ihm und seinem Schöpfer und drei Mitzvot zwischen ihm und seinen Mitmenschen, sei so, weil der Mensch aus drei Anteilen bestehe: “Dies ist so, weil der Mensch aus seinen Anteilen besteht, der Körper und die Seele sind Anteile des

²¹⁹ vgl. Talmud Bavli Kiddushin 40 A.; im hebräischen Original: אמר רבא, רב אידי אסברא לי: זאמרו צדיק כי טוב לשמים ולבריות - זהו צדיק טוב, טוב כי פרי מעלליהם יאכלו - וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב? אלא, טוב לשמים ורע לבריות - זהו צדיק שאינו טוב
²²⁰ Bereshit 3:6; in: Hirsch 2008, Seite 87.

Menschen und der Mensch in seiner Gänze enthält zu seinen Teilen, wenn er die Anteile erhält, die Form des Menschen. Und dieser Aspekt ist eine dritte Entität, so wie ein Haus aus Hölzern und Steinen besteht und danach ist aus ihnen ein Haus geworden, das beide beinhaltet, und das ist ein Thema, über seine Komponenten hinaus zu sein, das oben viele Male erklärt wurde.”²²¹

Ich habe diesen ausführlichen Teil, inwieweit die spezifischen Sünden mit welchen Anteilen des Menschen zusammenhängen, übersprungen, weil es von unserem Thema ableitet. Nur soviel: Götzendienst - Avodah Zarah - sei eine Sünde zwischen Mensch und Gott durch die Seele, sexuelle Unzucht - Gilui Erajot - eine Sünde zwischen Mensch und Gott durch den Körper, Blasphemie - Birkat HaShem - eine Sünde zwischen Mensch und Gott durch die Ganzheit des Menschen, die Perversion des Rechts - Dinin - eine Sünde zwischen Mensch und Mensch durch die Seele, Raub - Gesel - eine Sünde zwischen Mensch und Mensch durch den Körper, Mord - Shefichat Damim - eine Sünde zwischen Mensch und Mensch durch die Ganzheit des Menschen und kein Glied von einem lebenden Tier zu essen - Ever min ha'Chaj - reguliere, wie oben ausgeführt, die menschliche Begierde.²²²

Danach zählt der Maharal die 7 Sünden auf, die die Schechinah von einem Firmament ins nächste verdrängten. “Und es steht, Adam kam und sündigte durch Begehren, weil er die Frucht nahm, die ihm gefiel und die Schechinah zog sich zurück in das erste Firmament.” Dies wurde schon erklärt. “Kam Kain und sündigte durch Mord und die Schechinah zog sich zurück in das zweite Firmament.” Wir finden die Geschichte von dem Ackerbauer Kain, der aus Eifersucht seinen Bruder Hevel im offenen Feld erschlägt, weil HaShem die Opfergabe des Schafshirten Hevel bevorzugte in Bereshit 4:1 bis 4:18. Nachdem HaShem ihn fragt, warum ihn dies so verdrieße, dass er sich zum Opfer von Hevel und nicht zu seinem wendete, spricht Er: “7. Siehe, ob du deinen Vorzug zum Guten verwenden oder nicht zum Guten verwenden wirst, dazu ruht die Sünde vor der Tür; ja zu dir geht ihr Sehnen, dass du sie beherrschest. 8. Kain sagte dies seinem Bruder Hewel. Es war aber, während sie auf dem Feld waren, da überfiel Kain seinen Bruder Hewel und erschlug ihn.”²²³ Dass Kain es nicht vermochte, die Eifersucht zu unterdrücken, dass sein Opfer, das Opfer des Erstgeborenen - sein Vorzug, Se'et תשע - verschmäht wurde, dass er die Sünde nicht vor der Türe ruhen

²²¹ in Gevurath HaShem, Kapitel 43 und 60.

²²² vgl. Widmonte 2016, Seite 546 - 552.

²²³ Bereshit 4:7-8; in: Hirsch 2008, Seite 110; Fettdruck im Original.

ließ, die bisher nur ein Gedanke war, ja dass er dies seinem Bruder sogar erzählte und dann trotzdem, plötzlich, im offenen Feld der aufkochenden Wut nicht standhielt, zu seinem Bruder hinüberging und ihn erschlug, dieser Mord sei die zweite Sünde gewesen, die die Schechinah weiter zurückziehen ließ.

“Kam die Generation von Enosch und sündigte durch Götzendienst, so wie die Weisen sagen im Kapitel ‘alle Schriften’ sagen (Shabbat 118): “Ein Jeder, der den Schabbat davor hütet, ihn zu entweihen” und gleich danach “lobenswert ist eine Person, die solches tut”. “Einem Jeden, der Shabbat seinen Gesetzen nach hütet, sogar Götzendiener wie die Generation von Enosch, wird verziehen, da es heißt: “ihn entweihen”, lies nicht “ihn entweihen”, sondern “ihm verzeihen”.“ Und seine Generation war die erste, die Götzendienst machten, so wie steht: “Damals wurde entweiht, im Namen von HaShem zu rufen”²²⁴, und die Schechinah zog sich zurück in das dritte Firmament.” Die Stelle im Talmud Bavli Shabbat 118B, auf die sich der Maharal hier bezieht, heißt im Original: “Rabbi Chija, Sohn von Abba, sagte, dass Rabbi Jochanan sagte: Ein Jeder, der den Shabbat seinen Gesetzen nach hütet, sogar ein Götzendiener, wie [die Generation von] Enosch, Er vergibt ihm, da es heißt (Jeshajahu 56:2): “Lobenswert ist Enosch, der solches getan hat etc.”. Lies nicht “ihn entweihen”, sondern “ihm verzeihen”.“²²⁵ Die Emphase sei nicht auf ihn, den Shabbat, zu entweihen - mechalelo מחללו, sondern auf ihm, dem Götzendiener, zu verzeihen - mechol לו סל. So heißt es in Jeshajahu 56:2: אשרי אנוש יעשה-זות ובן-אדם יחזיק בה: שמר שבת מחללו ושמר ידו מעשות כל-רע: “Lobenswert ist eine Person - Enosch -, die solches tut und ein Mensch - Ben Adam -, der daran festhält, den Schabbat davor zu hüten, ihn zu entheiligen, und seine Hand davor hütet, alles Böse zu tun.” Weil er den Schabbat hielt, wurde ihm verziehen, dass er Götzendiener war? In Bereshit 4:26 steht über seine Generation nur sehr kurz: “Und dem Schet, ward auch ein Sohn geboren. Er nannte ihn Enosch. Damals fing man an, im Namen *Gottes* zu verkünden.”²²⁷ Das hört sich auf den ersten Blick, nicht unbedingt götzendienerisch an. Ich will an dieser

²²⁴ vgl. Bereshit 4:26: “Und dem Schet ward auch ein Sohn geboren; er nannte ihn Enosch. Damals fing man an, im Namen *Gottes* zu verkünden.”; in: Hirsch 2008, Seite 122. Siehe dazu seine Anmerkung zu Vers 26: “Die Möglichkeit, dass שחלל ebensoviel: es wurde *entweiht*, als: es wurde *angefangen*, heissen kann, hat die verschiedensten Auffassungen dieses Satzes veranlasst, etc.”; ebd.; Seite 123.

²²⁵ vgl. Talmud Bavli Shabbat 118B; im hebräischen Original: אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל: המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה [כדור] אנוש - מחללין לו, שנאמר ואשרי אנוש יעשה זאת וגו' מחללו, אל יתקרי מחללו אלא מחול לו. Ü.d.V.

²²⁶ Jeshajahu 56:2; in: Tanach Koren 2008, Seite 350.

²²⁷ Bereshit 4:26; in: Hirsch 2008, Seite 122; Kursiv im Original.

Stelle deshalb kurz die Auslegung des Rabbiners Samson Raphael Hirsch einfließen, lassen, der zwar ca. 300 Jahre nach dem Maharal in Frankfurt am Main wirkte, aber zu diesem Vers seine sehr bereichernde Einsicht liefert. Er schreibt: “Die Entwicklung geht aber nicht aufsteigend vorwärts, sie geht auch abwärts. Dem Schet ward auch ein Sohn geboren, er nannte ihn Enosch, אנוש bezeichnet eine *getrübte* Menschheitsstufe im Gegensatz zum reinen Menschen: אדם [Adam, Anm.d.V.]. [...] [Enosh, Anm.d.V.] “אנוש” ist nun [...] keine passive, sondern eine aktive Form und bezeichnet den Menschen, der sich nicht mehr als אדם, als im Dienste Gottes stehender Statthalter begreift und als solcher die Welt einer gesunden Heilsentwicklung entgegenführt, sondern seine ihm von Gott eingeräumte Stellung nur zu selbstherrlicher, *gewalttätiger*, die Welt siech und krank machender Willkür misbraucht.”²²⁸ Raschi schreibt zu dieser Stelle: “Damals fing man an. Sprache von Profanierung - Chulin, den Namen von Menschen und den Namen von Götzen - Azavim, im Namen des Heiligen, gesegnet sei Er, zu rufen und sie zu Ausübenden - Ulilim - zu machen und sie Gottheit zu nennen (Bereshit Rabbah 23:7).”²²⁹ Er verweist dabei auf Bereshit Rabbah, die der Maharal in seinem Kommentar dazu, ebenso wie die tannaitische Torahübersetzung Onkelos, zitiert: “Und so übersetzt Onkelos “damals fing man an beim Namen zu rufen”: “Die Söhne Enoschs hörten auf zu beten”, das meint auch, dass “anfangen” - הוּל - ein Ausdruck von “entweihen” - חלול - ist, aber die Hauptsache des Ausdrucks ist der Anfang, denn wenn nicht, hätte es in der Schrift “den Namen zu entweihen” geheißen, d.h. der Ausdruck ist auch hier “der Anfang”. Und so verstanden es auch unsere Rabbinen, ihr Andenken zum Segen, die sagten (Bereshit Rabbah): “An drei Stellen wird dieser Ausdruck gebraucht und an allen ist es ein Ausdruck des Rebellierens, “Und es war, als sie anfangen” (Bereshit 6:1)²³⁰, “Er fing an ein Held der Jagd zu sein etc.”²³¹ (ebd., 10:8), und alldiese sind Ausdrücke des Anfangs und auch Ausdrücke des Entweihens, in diesen steht geschrieben:

²²⁸ ebd., Seite 122f.; Kursiv im Original.

²²⁹ vgl. Chumash Gur Arye I 2014/15, Seite 74; im Original: (כו) אז הוחל. לשון חולין, לקרא את שמות האדם; ואת שמות עצבים בשמות של הקב"ה, לעשות עלילים ולקרות אלהות (ב"ר כג, ז) Ü.d.V.

²³⁰ vgl. Bereshit 6:1-2: “1. Es war, da die Menschen sich auf dem Erdboden zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren waren, 2. da sahen die Söhne des göttlichen Geschlechtes die Töchter des Menschen, dass sie schön waren, und nahmen sich Frauen, woher es ihnen gefiel.”; in: Hirsch 2008, Seite 135f., Fettdruck im Original.

²³¹ vgl. Bereshit 10:8-9: “(8) Kusch zeugte den Nimrod; der fing an ein Held zu sein auf Erden. (9) Er war ein verschlagener Held vor Gott; darum sagt man: ein verschlagener Held vor Gott.”; in: ebd., Seite 207; kursiv im Original.

ganzen Erde verstreut, wird in Bereshit Kapitel 11 Vers 1 bis 9 erzählt. In Vers 4 heißt es: “Da sprachen sie: Gib her, wir wollen uns eine Stadt bauen und einen Turm, und dessen Spitze soll in den Himmel reichen, so wollen wir uns einen Namen machen! Wir könnten sonst über die Fläche der ganzen Erde zerstreut werden!”²³⁸ Raschi schreibt dazu: “Dass wir nicht zerstreut werden. Dass Er nicht einen Schlag gegen uns ausführt, uns von dort zu zerstreuen.”²³⁹ Und der Maharal führt aus: “Dass uns kein Schlag trifft etc. Die Auslegung ist, weil sie fürchteten, dass Er einen Schlag gegen sie ausführt, um sie zu zerstreuen, und deshalb bauten sie den Turm, um gegen HaShem, gesegnet sei Er, in den Krieg zu ziehen, um nicht von dort zerstreut zu werden, denn der Turm stand gegen HaShem, gesegnet sei Er. Und auch nach einer zweiten Wortbedeutung, dass sie Stützen an der Himmelsphäre anbringen wollten, dass sie nicht einstürzte, dass der Heilige, gesegnet sei Er, gegen sie eine Sintflut bringt, um sie zu zerstreuen.”²⁴⁰

Danach kamen die Sodomiter. So schreibt der Maharal: “Da standen die Sodomiter auf und sündigten im Recht, wie es ihre Taten betreffend klar ist, die uns über sie berichtet wurden, und was die Richter von Sodom taten, und wie sie Recht sprachen, da zog sich die Schechinah zurück in das sechste Firmament.” Die Geschichte der Sedom, die zusammen mit der Stadt Amora von Gott vernichtet wird, weil ihre Versündigung so groß war und nicht einmal zehn Gerechte in ihr zu finden waren, um sie zu verschonen, wird in Bereshit von Kapitel 18 Vers 16 bis Kapitel 20 Vers 29 erzählt. Dort heißt es in Kapitel 18 Vers 20 und 21: “**20.** Da sprach *Gott*: Wenngleich das Geschrei über Sedom und Amora bereits gross ist und ihre Versündigung bereits sehr schwer lastet, **21.** so will Ich doch noch hinabsteigen und sehen, ob wie der zu Mir gekommene Schrei dieses Geschreis sie bereits Vernichtung erwirkt; wenn nicht, will Ich einzeln erkennen.”²⁴¹ Raschi bemerkt dabei zu Vers 21: “Ob sie getan, was zu mir gekommen ist. Wenn sie in ihren rebellischen Wegen beharren, dann werde ich an ihnen Vernichtung üben, und wenn sie nicht in ihren rebellischen Wegen beharren, werde ich wissen, was ich mache, sie in Quälereien zu ahnden und sei nicht zu

²³⁸ Bereshit 11:4, in: ebd., Seite 215.

²³⁹ vgl. Chumash Gur Arye I 2014/15, Seite 138; im Original: (ד) פן נפוץ. שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו ; Ü.d.V. מכאן

²⁴⁰ vgl. ebd., im Original: (ד) שלא יבא עלינו מכה וכו'. פירוש בשביל שהיו יראים שיבא עליהם מכה כדי שיפוצו, ולפיכך בנו את המגדל ללחום נגד השם יתברך כדי שלא יפוצו משם, כי המגדל היה נגד השם יתברך. וכן ללשון השני שרצו לעשות סמוכות אל הרקיע שלא יתמוטט, שלא יביא הקב"ה עליהם מבול כדי שיפוצו. ; Ü.d.V.

²⁴¹ Bereshit 18:20.21; in: Hirsch 2008, Seite 336f.; Fettdruck und Kursivschrift im Original.

vernichten. Und ähnlich finden wir an anderer Stelle: “Nimm herunter deinen Schmuck von dir und ich werd wissen, was mit dir zu tun ist” (Shemot 33:5), und deshalb gibt es eine Trennung mit einem “Pesik” [Querstrich in der Orthographie der Torah, Anm.d.V.] zwischen “tun” und “Vernichtung”, um den Sinn von einem Wort vom anderen zu trennen. Und unsere Rabbinen legten aus “ihr Geschrei”, ein großes Geschrei von Einer, die sie in ungewöhnlicher Art mit dem Tod bestraften, weil sie einem Armen Essen gab, wie in “Teil - Chelek” ausgelegt wird (Sanhedrin 109).²⁴² Dass die Richter in Sodom nicht nur auf nicht gewöhnlichem Weg Menschen zum Tod verurteilten, sondern gerade für “Verbrechen”, die eigentlich gute Taten waren, finden wir in Sanhedrin 109B, wo es heißt: “Wenn einem Armen auferlegt wurde, dorthin zu kommen, gab ein Jeder einen Dinar, auf dem der Name stand und gaben ihm kein Brot und es eintrat, dass er starb, kam ein Jeder und nahm das Äquivalent [den Dinar, Anm.d.V.] von ihm. [...] Es war ein Mädchen, das rasch Brot dem Armen in einem Waschkrug brachte, die Sache flog auf, sie schmierten Honig auf sie und machten sie auf der Stadtmauer fest, dass Hornissen kamen und sie aufaßen und deshalb steht geschrieben (Bereshit 18:20): “Da sagte HaShem: Das Geschrei über Sodom und Amora ist groß. Und es sagte Rabbi Jehudah: groß - rav” wegen dem Geschehen des jungen Mädchens - “Rivah”.²⁴³ Diese Perversion des Rechts war die sechste Sünde und die Schehinah zog sich zurück in das sechste Firmament.

Der Maharal fährt fort. “Da standen die Ägypter zu Zeiten Avrahams auf und sündigten durch sexuelle Unzucht, so wie es sich erklärt aus “das Tun der Ägypter” und geschrieben steht (Levitikus 18): “nach dem Tun im Land Ägypten etc.”, und deshalb sagte Pharao [Avraham, Anm.d.V.] nicht: “Siehe, mein Land liegt vor dir”²⁴⁴, so wie Avimelech sagte, weil es heißt, dass die Ägypter lüstern [Shitufei Simah] waren, so zog sich die Sh’hinah in das siebte Firmament zurück.” Dass die Ägypter lüstern, Shitufei Simah - שטופי זימה - waren schließt er aus einem Vers in Vajikra. Dort heißt es in

²⁴² vgl. Chumash Gur Arye I 2014/15, Seite 221; im Original: הבאה אלי עשו. וכן עומדים במרדם, כלה אני עושה בהם, ואם לא יעמדו במרדם, אדאה מה אעשה, להפרע מהן ביסורין ולא אכלה אותן. וכיוצא בו מצינו במקום אחר, ועתם הורד עדיך מעליך ואדעם מה אעשה לך (שמות לג, ה), ולפיכך יש הפסק נקודת פסיק דין עשו לכלה, כדי להפריד תיבה מחברתה. ורבותינו דרשו הכצעקתה, צעקת ריבה אחת, שהרגוה מיתה משונה, על שנתנה מזון לעני, כמפורש בחלק (סנהדרין קט); Ü.d.V.

²⁴³ vgl. Talmud Bavli Sanhedrin 109 B; im Original: וכתב: כי הוה מתרמי להו עניא יתבו ליה כל חד וחד דינרא, וכתב: כי הוה מית - אתי כל חד וחד שקיל ידיה, [...] הויה הויה רביתא דהות קא מפקא ריפתא לעניא בחצבא, איגלאי מלתא - שפיוה דובשא ואוקמוה על איגר שורא, אתא זיבורי ואכלוה. והיינו דכתיב אוימר ה' וזעקת סדם ועמרה כי רבה. ואמר רב יהודה אמר רב: על עיסקי ריבה. Ü.d.V.

²⁴⁴ vgl. Genesis 20:15: “Und es sprach Awimelech: Siehe, mein Land ist vor dir, wo es dir gefällt, lass dich nieder.”; in: Hirsch 2008, Seite 364.

Kapitel 18, Vers 3: “Nach dem Verfahren des Landes Mizrajim, in welchem ihr gewohnt habt, sollt ihr nicht handeln, und nach dem Verfahren des Landes Kenaan, wohin ich euch bringe, sollt ihr nicht handeln, und sollt in ihren Satzungen nicht walten.”²⁴⁵ Im Midrasch Vajikra Rabbah 23:7 findet sich dazu: “Sagt Rabbi Chaninah: Es ist ein Gleichnis. Ein König hatte eine einzige Tochter und ließ sie an einem Eingang ruhen und da fanden sich alle der Hurerei und Zauberei Frönenden Männer ein. Sagte er ihr: “Tochter, versprich mir, dass Du mir nicht nicht handeln wirst nach dem Handeln von ihnen und nicht nach dem Handeln von denen.” So, als Israel in Mizrajim war, waren die Ägypter der Hurerei Frönende, da es heißt (Jecheskel 23:20): “die Glieder wie Eselsglieder haben”²⁴⁶, und als sie in das Land Kenaan eintraten, waren die Kenaaniter der Hurerei und Zauberei Frönende, da es heißt (Nachum 3:4): “wegen der Hurerei der Hure, der liebreizenden Zauberkundigen.”²⁴⁷ Sagte ihnen der Heilige, gesegnet sei Er, den Söhnen Seiner Obhut, dass sie nicht tun sollten nach dem Handeln von diesen und dem Handeln von jenen, deshalb steht geschrieben: wie das Tun in Ägypten.”²⁴⁸ Aufgrund dieser weit verbreiteten sexuellen Unzucht habe sich die Schechinah zurück gezogen in das siebte Firmament.

So veranschaulichte uns der Maharal, in welchem Ausmaß die Menschheit degenerierte. Um diesen Schaden zu reparieren und die Schechinah auf die Erde zurückzuholen, standen die sieben Zadikim ein. So schreibt der Maharal: “Da kam Avraham, denn es gab in der Welt Niemanden, der so beschränkend im Sexuellen war, wie es Avraham war. So wie die Weisen, ihr Angedenken zum Segen sagten (Bava Batra 16 A): “Staub soll in Iyov’s Mund sein, da er sagte: “Ich habe einen Bund mit meinen Augen geschlossen und warum sollte ich eine Jungfrau anblicken”²⁴⁹, anderen Frauen würde er nicht nachblicken, aber seine Einzige schaute er an, Avraham aber schaure nicht einmal seine Einzige an, so wie geschrieben steht: “Schau, ich weiß es

²⁴⁵ Vajikra 18:3; in: Hirsch 2010, Seite 457.

²⁴⁶ vgl. Jecheskel 23:20: “und verlangte wieder nach ihren Liebhabern, die Glieder wie Esel und Samenergüsse wie Hengste haben”; in: Philippsen 2016, Seite 1067.

²⁴⁷ vgl. Nachum 3:4: “wegen der vielen Hurereien der Hure, der anmutigen Zauberkundigen, die Völker verkaufte durch ihre Hurereien und Geschlechter durch ihre Zauberkünste.”; in: ebd.; Seite 1241.

²⁴⁸ vgl. Midrasch Vajikra Rabbah 23:7; im Original: אמר רבי חנינא משל למלך שהיה לו בת יחידה והשרה אותה במבוי אחד ונמצאו כולן בעלי זנות ובעלי כשפים א"ל בתי תני דעתך שלא תעשה לא כמעשה אלו ולא כמעשה אלו, כך כשהיו ישראל במצרים היו מצרים בעלי זנות שנאמר (יחזקאל כג) אשר בשר חמורים בשרם וכשננסו לארץ כנען היו כנענים בעלי זנות ובעלי כשפים שנאמר מרוב זנוני זונה טובת חן בעלת כשפים אמר להן הקב"ה בני הזהרו שלא תעשו לא כמעשה אלו ולא כמעשה אלו ה"ד כמעשה ארץ מצרים; Ü.d.V.

²⁴⁹ vgl. Iyov 31:1: “Einen Bund hatt'ich mit meinen Augen geschlossen, dass ich nie begehrllich nach einer jungen Frau schaue!"; in: Philippsen 2018, Seite 375.

ja doch, dass Du eine schön aussehende Frau bist”²⁵⁰, denn bis dahin kannte er nicht ihre Schönheit, weil er sie nicht anschaute, und deshalb zog er die Schechina zurück bis ins sechste Firmament.” Die besondere Tugendhaftigkeit des Stammvaters Avraham, seine Standhaftigkeit darin, züchtig - “zanua” - zu sein und - insbesondere das Hüten der Augen - Shmirat Einajim - zu befolgen, was auch heute noch in ernsthaft religiösen Kreisen eine wichtige Mitzvah ist, belegt der Maharal mit der Aussage von Rav im Talmudtraktat Bava Batra, das er wortgenau zitiert. Den Hintergrund dazu finden wir in dem Midrasch Tanchuma, wo es zum Torahabschnitt Lech Lecha in Paragraph 5 heißt: “Als sie die Grenze zu Mizrajim erreichten und am Ufer des Nils standen, sah unser Vater Avraham die Spiegelung von Sarah in diesem Fluss wie das Strahlen der Sonne. Die Weisen leiteten von dort ab, dass alle Frauen vor Sarah wie ein Affe vor einem Menschen wirken. Er sagte ihr; “Schau, ich weiß ja doch, dass Du eine Frau von schönem Aussehen bist.” Von dort lernst Du, dass er sie zuvor nicht nach der Art der Frauen kannte. Er sagte ihr: “Die Ägypter sind Verschleuderer in Hurerei”, da geschrieben steht: “Die Glieder wie Eselsglieder haben (Jecheskel 23:19).” “Deshalb gebe ich dich in eine Truhe und verschließe sie, weil ich Angst um mich habe, wenn sie dich in Mizrajim sehen.”²⁵¹ Diese Geschichte, in der Avraham und sein Gefolge aufgrund von einer Hungersnot nach Mizrajim ziehen und er Sarah sagt, sie solle sich als seine Schwester ausgeben, damit er unversehrt bleibe und sie aufgrund ihrer besonderen Schönheit ins Hause des Pharao verschleppt wird, der daraufhin von einer Plage getroffen wird und er erkennt, dass sie Avrahams Frau ist, Sarah freigibt und sie allesamt sehr gut begütert aus Mizrajim ausweist, wird in Bereshit Kapitel 12 Vers 10 bis Kapitel 13 Vers 1 erzählt. So sei es der Verdienst Avrahams geschuldet, der einen besonders beschränkenden Umgang mit der Sexualität hatte, gadur be’Ervah - גִּדּוּר בְּעֵרְוָה - war, dass die Schechinah ins sechste Firmament zurückkehrte.

Der Maharal fährt fort: “Stand Itzchak auf und er war ein Gerechter in der Rechtsausübung, der das Maß der Gerechtigkeit in Liebe akzeptierte, als er seinen

²⁵⁰ vgl. Bereshit 12:11: “Da war es, als er nahe daran war, nach Mizrajim zu kommen, sprach er zu seiner Frau Sarai: Siehe, ich weiss es ja doch, dass du eine schöne Frau bist”; in: Hirsch 2008, Seite 249.

²⁵¹ vgl. Midrasch Tanchuma, Lech Lecha 5; im Original: כיון שהגיע לפילי של מצרים ועמדו על היאור ראה אברהם אבינו בבואה של שרה באותו נהר כחמה זורחת, מכאן שנו חכמים שכל הנשים בפני שרה כקוף בפני אדם, אמר לה הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, מכאן אתה למד שלא היה יודע אותה קודם לכן כדרך הנשים. אמר לה מצרים שטופים בזנות דכתיב אשר בשר חמורים בשרם (יחזקאל כג) אלא נותן אני אותך בתיבה ונועל בפניך שמתירא אני על עצמי [...] והיה כי יראו אותך המצרים Ü.d.V.

Kopf ausstreckte, um getötet zu werden, und so war er das Gegenteil der Sodomiter, die das Recht verdarben, und es gibt keinen Unterschied zwischen der Gerechtigkeit der Himmel und der Gerechtigkeit eines Gerichts unten, beide sind das Recht, und wisse, dass die Eigenschaft Itzchaks das Attribut der Gerechtigkeit ist, und so zog er die Sh'chinah bis in das fünfte Firmament zurück.“ Die Verbindung von Jizchak mit dem Attribut der Gerechtigkeit, bzw. der strafenden Rechtsgewalt, erschließt sich aus der Geschichte der “Akedah” - der Bindung Israels, die im 22. Kapitel von Bereshit von Vers 1 bis 19 erzählt wird. Als Test seiner Glaubensfestigkeit wird Avraham von HaShem aufgetragen, seinen geliebten Sohn zu opfern und so macht er sich auf den Weg. Auf dem Weg fragt ihn der 37-Jährige, wo das Lamm zum Opfer ist. So lesen wir von Vers 7 bis 10: **7.** Da sprach Jizchak zu Awraham, seinem Vater, und sprach: Mein Vater! Er sprach: Hier bin ich, mein Sohn. Er sprach: Da ist das Feuer und sind die Hölzer - wo ist das Lamm zum Opfer? **8.** Da sprach Awraham: Gott wird Sich das Lamm zum Opfer ansehen, mein Sohn! und so gingen sie beide zusammen. **9.** Sie kamen zu dem Ort, welchen ihm Gott gesagt hatte, dort baute Awraham den Altar, ordnete die Hölzer, band Jizchak seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar oberhalb der Hölzer. **10.** Da streckte Awraham seine Hand und nahm das Messer - seinen Sohn zu schlachten.”²⁵² In dieser Sentenz erscheint Jizchak als jemand, der der Ungewissheit vertrauensvoll entgegengieht. In seinem Torahkommentar schreibt Raschi zu Vers 8: “Er wird sich das Lamm ansehen.” Das soll sagen, er wird sich das Lamm ansehen und auswählen, und wenn es kein Lamm gibt, “ist zum Opfer mein Sohn”, und obwohl Jizchak verstand, dass er dem entgegenging, geschlachtet zu werden, “und sie gingen Beide Hand in Hand” mit dem gleichen Herzen” (Bereshit Rabbah 56:4).²⁵³ Das meint, dass er, obwohl er verstand, dass er, wenn aus dem Blauen kein Lamm auftauchen sollte, er das Opfer sein würde, bereitwillig mit seinem hochbetagten Vater weiterging. Im Midrasch Bereshit Rabbah finden wir zu dieser Stelle in dem Abschnitt zur Paraschah Vayera, Kapitel 56, Paragraph 4 eine weitere Erklärung: “”Und Jizchak sprach zu seinem Vater und sagte: Vater!” Da kam Samael zu unserem Vater Avraham und sagte ihm: ‘Alter Mann, alter Mann! Hast du dein Herz verloren? Den Sohn, der dir mit 100 Jahren gegeben wurde, den gehst du zu schlachten?’ Sagte er ihm: ‘Um

²⁵² Bereshit 22:7-10; in: Hirsch 2008, Seite 385f., Fettdruck im Original.

²⁵³ vgl. Chumash Gur Arye I 2014/15, Seite 264; im Original: (ח) יראה לו השם. כלומר יראה ויבחר לו השם, ואם אין שם, לעלה בני, ואף על פי שהבין יצחק שהוא הולך להשחט, וילכו שניהם יחדו בלב שוה (ב”ר נד, ד).

²⁵⁴ vgl. Midrasch Bereschit Rabbah, Vayera 56:4; im Original: בא לו ויאמר אביו אברהם אל אברהם אביו אברהם אמר ליה סבא סבא אובדת לברך, בן שניתן לך לק' שנה אתה הולך לשחוט, א"ל ע"מ כן, א"ל ואם מנסה אותך יותר מיכן את יכול לעמוד (איוב ד) הנסה דבר אליך תלאה א"ל יותר על דין, א"ל למחר אומר לך שופך דם את חייב ששפכת דמו של בנך א"ל ע"מ כן וכיון שלא הועיל ממנו כלום בא לו אצל יצחק אמר לו ברא דעלובתא הולך הוא לשחוטך, א"ל ע"מ כן א"ל א"כ כל אותן הפרדקאות שעשת אמך לישמעאל שנהיה דביתהו יורתא ואתה אינך מכניס בלברך, כד לא תיעול מילא תיעול פלגא הה"ד ויאמר יצחק אל אברהם אביו אביו, למה אביו אביו פ' ב' / פעמים כדי שיתמלא עליו רחמים, ויאמר הנה האש והעצים, א"ל יצף לההוא גברא דיגער ביה, מכל מקום אלהים יראה לו השה בני ואם לאו אתה השה לעולה Ü.d.V. בבני, וילכו שניהם יחדו זה לעקוד זה ליעקד זה לשחוט זה לישחט

Seele geben, nur wegen meinem Blut [meiner Mutter, Anm.d.V.] mach ich mir große Sorgen.’ Trotzdem “gingen beide Hand in Hand”, sicher, dass dieser schlachtet und jener geschlachtet wird. Und Jizchak war zum Zeitpunkt seiner Bindung 37 Jahre alt . “Und sie kamen an den Ort, den ihnen Gott gesagt hatte und er band Jizchak, seinen Sohn”. Als er sich bereit machte, ihn zu schlachten, sagte er: ‘Vater, fessele meine Arme und meine Beine, weil meine Seele übermütig ist und wenn ich das Messer sehe, könnte es sein, dass ich mich schütteln würde und das Opfer ungültig wäre. Ich bitte dich, mach mich nicht zu einem mangelhaften Opfer!’ Sofort: “Und Avraham streckte seine Hand und nahm das Messer zu schlachten”, sagte er ihm: ‘Vater! Bitte sag es nicht meiner Mutter, wenn sie an einem Abgrund steht, oder auf dem Dach steht, denn es könnte sein, dass sie sich selbst hinunterstürzt und stirbt.’ Sofort bauten sie zusammen den Altar und banden ihn an den Altar und er nahm das Messer, um ihn zu schlachten, bis ein Riviit²⁵⁵ von seinem Blut herauskam. Da kam der Widersacher und stoß die Hand Avrahams und das Messer fiel aus seiner Hand und als er die Hand ausstreckte, es zu nehmen, machte die Stimme des Himmels kund und sagte ihm aus dem Himmel heraus: “Strecke deine Hand nicht aus gegen diesen Jungen!”, und wenn es nicht so gewesen wäre, wäre er schon geschlachtet worden, [...]”²⁵⁶ Wir finden Jizchak hier als jemanden vor, der nicht nur sein Schicksal bereitwillig auf sich nimmt, sondern in Sorge um die richtige Ausführung des göttlichen Gebots sicherstellen will, kein ungültiges Opfer zu werden. Diese Stärke, in der Erfüllung des göttlichen Willens, das eigene Leben bereitwillig zu geben, ist es, die Jizchak mit dem göttlichen Attribut der Gerechtigkeit - Midat ha’Din - assoziiert und ihn dem Maharal zufolge als Gegenteil der Sodomiter, die das Recht aller Form nach pervertierten, auftreten lässt. Und so sei Schechinah in seinem Verdienst zurück ins fünfte Firmament gekehrt.

²⁵⁵ ein Viertel der Maßeinheit Hin, ca. 1 Liter; Anm.d.V.

²⁵⁶ vgl. Midrasch Tanchuma, Vajera, Paragraph 23; im Original: [...] ויקח בידו את האש ואת המאכלת, למה [...] מאכלת שהיא מתירה את האוכלין לתוך פיו של אדם, מיד ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנני האש והעצים ואיה השם לעולה, באותה שעה נפל פחד ויראה גדולה על יצחק שלא ראה בידו כלום להתקרב והרגיש בדבר במה שעתיד להיות בקש לומר איה השם לעולה, א"ל הואיל ואמרת הקב"ה בחר בך, אמר אם בחר בי הרי נפשי נתונה לו על דמי צר לי מאד, ואעפ"כ וילכו שניהם יחדיו בודאי זה לשחוט וזה להישחט ויצחק בן ל"ז שנה היה בשעת עקידתו, ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים ויעקד את יצחק בנו, כשבא לשחוט, א"ל אבא אוסרני ידי ורגלי מפני שהנפש חצופה היא וכשאראה את המאכלת שמא אזדעזע ויפסל הקרבן בבקשה ממך אל תעש בי מום, מיד וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט, א"ל אבא לא תודיע את אמי כשהיא עומדת על הבור או כשהיא עומדת על הגג שמא תפיל את עצמה ותמות, מיד בנו שניהם את המזבח ועקדו על המזבח ונטל את הסכין כדי לשחוט עד שיצא ממנו רביעיית דמו, ובא השטן ודחף ידו של אברהם ונפלה הסכין מידו, וכיון ששלח ידו לקחתה יצאה בת קול ואמרה לו מן השמים אל תשלח ידך אל הנער ואלוהי כן כבר היה נשחט [...]; Ü.d.V.

Daraufhin kam Jaakov und habe die Schechiah zurück ins vierte Firmament gezogen. Der Maharal führt dies folgendermaßen aus: “Kam Jaakov und heiligte HaShem, so wie in der Schrift steht (Jeshaja 29): “Sie werden den Heiligen Jaakovs heiligen”²⁵⁷ und der dritte Segen [in der Amidah, einem stillen Gebet im Stehen, Anm.d.V.], “Du bist heilig und Dein Name ist heilig”, entspricht Jaakov, so wie die drei ersten Segen Avraham, Itzchak und Jaakov entsprechen, und sogar die Engel heiligen [Seinen Namen, Anm.d.V.] im Namen Jaakovs, so wie geschrieben steht: “Gesegnet seist Du, Gott von Israel”, und so wie wir oben erklärt haben, dass die Engel im Namen Jaakovs heiligen, und er steht gegenüber der Generation der Übersteigerung, die blasphemisch agierten, und so zog er die Schechinah bis ins vierte Firmament zurück.” Dies erschließt sich, wenn man sich die Verse 22 und 23 in der Schrift des Propheten Jeschajahu genauer ansieht. Dort steht: “(22) Deshalb, so sprach HaShem, der Abraham erlöste, zu dem Haus Jaacovs: Jetzt wird sich Jaacov nicht schämen und sein Angesicht wird jetzt nicht erblassen: (23) Wenn er seine Kinder sieht, das Werk meiner Hände in seiner Mitte, die Meinen Namen heiligen und den Heiligen Jaacovs heiligen und den Gott Israels ehren werden.”²⁵⁸ Raschi schreibt dazu: “(22) Der Avraham erlöste: Aus Ur Kasdim. Jetzt wird sich Jaacov nicht schämen: Vor seinen Vätern. Und jetzt wird sein Angesicht nicht erblassen: Vor dem Vater seines Vaters, denn bei ihm wurde kein Mangel gefunden in seinem vollkommenen Bett [Mitato shleimah] gefunden. (23) Wenn er seine Kinder sieht: Die das Werk meiner Hände sein werden. Das soll heißen: Gerechte [Zadikim] in seiner Mitte. Denn wenn er in seiner Mitte das Werk meiner Hände sieht, dass sie Meinen Namen heiligen, wie z.B. Chananiah, Mishaël und Azariah, deshalb wird sein Angesicht nicht erblassen.”²⁵⁹ So lesen wir im Midrasch Bereshit Rabbah, Kapitel 63, Paragraph 2, dass Avraham nicht um seiner selbst willen aus dem Feuerofen in Ur Kasdim gerettet wurde, in den Nimrod ihn zur Strafe für seine monotheistischen Ambitionen warf, sondern nur im Verdienst seines Enkels Jaacov: “[...] Sagte Rabbi Shmuel, der Sohn von Rabbi Jizchak:

²⁵⁷ vgl. Jeshajahu 29:23: “Denn wenn seine Kinder es sehen, das Werk meiner Hände in seiner Mitte, heiligen sie meinen Namen und heil’gen den Heiligen Ja’akows und fürchten Jisraels Gott.”, in: Philippson 2016, Seite 713.

²⁵⁸ vgl. Isaiah 29:22f., in: Scherman 2016, Seite 228ff, im Original: (כב) לכן כה-אמר יהוה אל-בית יעקב אשר פדה את-אברהם לא-עתה יבוש יעקב ולא עתה פניו יחורו: (כג) כי בראתו ילדיו מעשה ידי בקרבו יקדישו שמי והקדישו את-קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו: Ü.d.V.

²⁵⁹ vgl. ebd.; im Original: (כב) אשר פדה את אברהם. מאור כשדים: לא עתה יבוש יעקב. מאביו: ולא עתה פניו יחורו. (כג) כי בראתו ילדיו. אשר יהיו מעשי ידי, כלומר צדיקים בקרבו. כי בראתו מאבי אביו, שאין נמצא פסול במטתו שלימה: (כג) כי בראתו ילדיו. אשר יהיו מעשי ידי, כלומר צדיקים בקרבו. כי בראתו ילדיו מעשה ידי יקדישו שמי; כגון חנניה מישאל ועזריה, לכן לא יחורו פניו: Ü.d.V.

Avraham wurde nur wegen dem Verdienst Jaacovs aus dem Feuerofen gerettet [...]. So entkam Avraham seinem Todesurteil vor Nimrod, verbrannt zu werden, denn der Heilige, gesegnet sei Er, erspähte, dass Jaakov in der Zukunft für Ihn stehen würde. Er sagte: Es ist es wert, Avraham zu retten in dem Verdienst von Jaacov. Deshalb steht (Jeshajah 29:22): "Deshalb, so sprach HaShem, der Abraham erlöste, zu dem Haus Jaacovs": Jaacov erlöste Avraham."²⁶⁰ Dass HaShem in seinem Namen, als Gott von Israel gerufen werde, das sei Avrahams Rettung gewesen. Und etwas später, in Kapitel 68, Paragraph 11 findet sich die Auflösung dessen, warum Raschi findet, dass es im Bett Jaacovs nur Vollkommenheit und keinen Mangel gegeben hätte: "Und er nahm von den Steinen des Ortes (Bereshit 28:11)." Rabbi Jehudah war mit Rabbi Nechemiah und Rabbanan. Sagte Rabbi Jehudah: 'Er nahm zwölf Steine, so beschloss der Heilige, gesegnet sei Er, dass aus ihm zwölf Stämme hervorgehen.' Er sagte: 'Von Avraham gingen sie nicht hervor, von Jizchak gingen sie nicht hervor. 'Ich lege die zwölf Steine zusammen, diesen mit diesem, ich weiß, dass ich zwölf Stämme begründe, weil zwölf Steine, dieser mit diesem zusammengefügt werden.' Er wusste, dass er zwölf Stämme aufstellt.' Sagte Rabbi Nechemiah: 'Er nahm drei Steine. Er sagte: 'Avraham hat sich dem Namen des Heiligen, gesegnet sei Er, verschrieben, Jizchak hat sich dem Namen des Heiligen, gesegnet sei Er, verschrieben, und ich, wenn ich die drei Steine, diesen mit diesem, zusammenlege, ich weiß, dass der Heilige, gesegnet sei Er, Seinen Namen mir zueignet, denn weil ich sie zusammenlege, weiß der Heilige, gesegnet sei Er, mir seinen Namen zuzueignen.' Rabbanan: 'Sagt das wenigste, es waren zwei Steine. Aus Avraham ging Mangelhaftes hervor: Jishmael und alle Söhne der Keturah. Und aus Jizchak ging Esav und seine Fürsten hervor. 'Und ich, wenn ich zwei Steine, diesen mit diesem, zusammenlege, weiß, dass aus mir kein Mangelhaftes hervorgeht.' [...]"²⁶¹ Dass Yaacov der Vater der zwölf Stämme Israels war, die alle gleichermaßen HaShem

²⁶⁰ vgl. Midrasch Bereshit Rabbah, Toldot; 63:2; im Original: רבי שמואל בר רב יצחק אמר אברהם לא ניצל [...] מבשן האש אלא בזכות של יעקב, [...] כך אברהם יצא דינו מלפני נמרוד לישרף, וצפה הקב"ה שיעקב עתיד לעמוד ממנו, אמר כדאי הוא אברהם להנצל בזכותו של יעקב הה"ד ; (ישעיה כט) לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם, [...] יעקב פדה את אברהם, Ü.d.V.

²⁶¹ vgl. ebd.; Vajeze, 68:11; im Original: ויקח מאבני המקום, ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן, ר' יהודה אמר שנים עשרה אבנים נטל כך גזר הקב"ה שהוא מעמיד שנים עשר שבטים, אמר אברהם לא העמידן, יצחק לא העמידן, אני אם מתאחות הן שנים עשר אבנים זו לזו יודע אני שאני מעמיד י"ב שבטים כיון שנתאחו י"ב אבנים זו לזו ידע שהוא מעמיד י"ב שבטים, רבי נחמיה אמר נטל ג' אבנים אמר, אברהם יחד הקב"ה שמו עליו, יצחק יחד הקב"ה שמו עליו ואני אם מתאחות הן ג' אבנים זו לזו יודע אני שהקב"ה מיחד שמו עלי, וכיון שנתאחו ידע שהקב"ה מיחד שמו עליו, רבנן אמרי מיעוט אבנים שנים, אברהם יצא ממנו פסולת ישמעאל וכל בני קטורה, ויצחק יצא עשו וכל אלופיו ואני אם מתאחות ב' אבנים זו לזו יודע אני פסולת, [...] ; Ü.d.V.

anhängen, ihn zu heiligen, deshalb sei sein Bett “shleimah” - vollkommen, entgegen zu seinen Vätern Avrahm und Jizchak, die beide neben dem einen frommen, heiligen Sohn Jizchak, bzw. Jaacov nur misstratene, mangelhafte Söhne - “Pesolei” תָּסֻלָּי - hatten, quasi Ausschuss der in zwei Generationen erfolgten Läuterung. Ich will kurz noch bei Jaacov verweilen, weil ich denke, dass es wichtig ist, um die besondere Stellung Israels inmitten der Völker zu verstehen. Es gibt dabei drei grundlegende Situationen in Bezug auf die Heiligkeit Jaacovs im Buch Bereshit. Einmal heißt es in Bereshit 28 von Vers 11 - 15, nachdem Jaacov das Haus seines Vaters verlassen hatte, um nicht von seinem Bruder Esav ermordet zu werden: “**11.** Da traf er den Ort und übernachtete dort, weil die Sonne untergegangen war, nahm von den Steinen des Ortes, stellte seine Kopfumgebung zurecht und schlief an diesem Ort. **12.** Er träumte und siehe da, eine Leiter - gestellt zur Erde - und ihre Spitze reicht in den Himmel; und siehe da, Engel Gottes - steigen hinauf und steigen hinab wider ihn; **13.** und siehe da, *Gott* - steht bei ihm und spricht: Ich bin *Gott*, der Gott deines Vaters Avrahm und der Gott Jizchaks; das Land, auf dem du schläfst, gebe ich dir und deinem Samen. **14.** Es wird dein Same wie Staub der Erde und du breitest dich aus gegen Westen und Osten, gegen Norden und Süden; und es werden durch dich alle Familien der Erde gesegnet werden und durch deinen Samen. **15.** Und siehe, Ich bin mit dir, und werde dich schützen in allem, wo du gehst, und werde dich zu diesem Boden zurückbringen, denn ich werde dich nicht verlassen, bis dass ich vollbracht habe, was ich dir verheissen.”²⁶² Diese Szene ist nicht nur wegen Land- und Galutverheissung wichtig, sondern auch wegen dem im oben zitierten Midrasch Rabbah schon angesprochenen Steinesammeln, sondern auch wegen dem Traum der Leiter, auf der Engel hinauf und herabsteigen spannend. Der Maharal führt in seinem Kommentar die besondere Tugendhaftigkeit Jaacovs anhand der Geschichte um das Sammeln der Steine aus. Raschi kommentiert zu Vers 11: “Und stellte seine Kopfumgebung zurecht”: Er ordnete sie in einer Art Vertiefung um seinen Kopf herum an, weil er fürchtete sich vor wilden Tieren (Bereshit Rabbah 68:11). Sie begannen zu streiten, der eine mit dem anderen. Dieser sagte: ‘Auf mir lasse der Gerechte seinen Kopf ruhen!’ Und der andere sagte: ‘Auf mir lass ihn ruhen!’ Und sofort nahm ordnete der Heilige, gesegnet sei Er, einen Stein an und deshalb steht (in diesem Vers 18) “Und er nahm den Stein, den er sich

²⁶² Bereshit 28:11-15; in: Hirsch 2008, Seite 480 - 483; Fettdruck und Kursivschrift im Original.

zur Kopfumgebung zurechtgestellt hatte” (Chullin 91B)²⁶³ Der Maharal schreibt in seinem Kommentar zu Raschi dazu: “Auf mir lasse der Gerechte seinen Kopf ruhen.” Obwohl er sie zu einer Art Vertiefung machte, um ihn vor den wilden Tieren zu schützen, hätte er auf jeden Fall seinen Kopf auf einen von den Steinen gelegt. Und wenn du fragst, was der Streit zwischen den Steinen war, die in sich kein Bewusstsein haben, den Menschen so zu fragen, und diese Menschen kennen nicht den Glauben der Weisen, so werde ich ihnen etwas schreiben. Und schau, wenn der Streit dieser Steine ohne Absicht und ohne Grund gewesen wäre, wäre es schwer, was die Absicht dieses Streites war, aber der Streit hatte einen gewaltigen Grund, wie wir sagen. Wisse, dass die Tugend Jaacovs eine spirituelle und sehr besondere Tugend war. Die Weisen und Gelehrten der Weisheit wussten, dass er heilig und abgetrennt von allen Angelegenheiten der Welt war, und deshalb wurde über ihn gesagt: “Und sie heiligten den Heiligen Jaacovs (Jeshajahu 29:23) und deshalb heißt HaShem, gesegnet sei Er, Heiliger Jaacovs, im Namen dessen, dass Jaacov der Heilige und der Spirituelle war, und diese Sache wissen die Gelehrten bezüglich Jaacovs. Und die Sache, dass er heilig und spirituell ist, ist dass er sich nicht zerteilte und eins war, wie den Weisen bekannt war. Und es ist bekannt, dass Jaacov die Hauptsache der Einheit ist, und deshalb sagten die Kinder Jaacovs zu Jaacov: so wie in deinem Herzen nur Einer ist, so ist auch in unseren Herzen nur Einer (Pesachim 56 A). Und deshalb war die Auseinandersetzung der Steine, denn demnach, dass er von allen Seiten aus betrachtet, Einer ist und sich überhaupt nicht mit einer Vielfältigkeit verbindet, sondern nur mit Einheit, deshalb war der Streit: “Auf mich lasse der Gerechte seinen Kopf ruhen!”²⁶⁴ Wir finden hier Jaacov als “kadosch und nivdal” - abgewandt und getrennt von allen weltlichen Angelegenheiten, als gänzlich heiligen und

²⁶³ vgl. Chumash Gur Arye I 2014/15, Seite 347; im Original: **ויסם מראשותיו**. עשן כמין מרזב סביב לראשו, שירא מפני חיות רעות (ב"ר סח, יא), התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו, וזאת אומרת עלי

עלי יניח צדיק את ראשו. אע"ג דהיה עושה אותם כמין מרזב לשמור אותו מן (להלן פס' יח) ויקח את האבן אשר שם מראשותיו (חולין צא:);
²⁶⁴ vgl. ebd., Seite 347f.; im Original: **עלי יניח צדיק את ראשו**. ואם תאמר מה ריב היה לאבנים שאין בהם דעת כך שואלים בני אדם, ולא ידעו אלו בני אדם דעת חכמים, ואכתוב אלו דברים. **והנה** אם היה המריבה לאלו האבנים בלי ענין ובלי סבה היה קשה מה ענין המריבה, אבל המריבה היתה לסבה גדולה כמו שאמרנו, דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם, ולפיכך נאמר אצלו **והקדישו את קדוש יעקב** (ישעיהו כט, כג) נקרא השם יתברך קדוש יעקב על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב, ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק והוא אחד כאשר ידוע לחכמים, וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד (פסחים נ, א) ומפני זה היה המחלוקת של האבנים כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד ולא יצטרף אליו רבוי כלל רק אחדות, לכן היה המריבה עלי חניח צדיק את ראשו.

spirituellen Menschen, der sich nur dem Einen, dem Heiligen, gesegnet sei Er, verschreiben hat, und deshalb wird HaShem mit seinem Namen assoziiert und als Heiliger Jaacovs angerufen. Nachdem Jaacov mit seiner mittlerweile großen Familie, vier Frauen und 11 Kindern vor seinem Schwiegervater Lawan geflüchtet war und über einen Nebenfluss des Jordan, dem Jabok, setzte, wird er im Buch Bereshit, in Kapitel 32, Vers 25 bis 29, von einem Engel angegriffen und ringt mit ihm bis zum Morgengrauen: **“25.** Übrig blieb Jaakow allein, da rang jemand mit ihm bis der Morgen heraufzog. **26.** Er sah, dass er an ihn nichts vermochte, so griff er an den Ballen seiner Hüfte; da wich Jaakows Hüftballen, indem er mit ihm rang. **27.** Da sprach er: Entlasse mich, denn der Morgen ist heraufgezogen. Er aber sprach: ich entlasse dich nicht, du habest mich denn gesegnet. **28.** Da sprach er: Was ist dein Name? Er sprach: Jaakow. **29.** Da sprach er: Nicht Jaakow soll mehr dein Name gesprochen werden, sondern Jisrael; denn du bist bei Gott und bei Menschen der Überragende geworden, da du vermocht hast.”²⁶⁵ Den letzten Vers will ich im hebräischen Original zitieren, so heißt es dort: ²⁶⁶כַּט וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמַר עוֹד שְׁמִי כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שְׁרִית עִם-אֱלֹהִים וְעַם-אֲנָשִׁים וְתוֹכִל: Diese Namesgebung ist höchst bedeutsam, hat doch der Name Israel - יִשְׂרָאֵל - zwei Konnotationen: ‘Er hat mit Gott gerungen’, von שָׂרָה als ‘streiten, ringen, kämpfen’, wie auch שְׁרִית עִם-אֱלֹהִים, ‘weil du gerungen hast mit Gott’, bzw. ‘Gott regiert’, oder nach Hirschs Übersetzung ‘Gott ist der Überragende’, von שָׂרָה als Nebenform zu שָׂרָה: regieren, herrschen.²⁶⁷ Mit diesem seinem neuen Namen wird das Volk Israel gerufen, als das Volk, das das Überragende sein soll für Gott und für die Menschen. Der Maharal trägt zu dieser Stelle jedoch nichts Bedeutsames bei. Nachdem er Esav und sein Heer getroffen hat und von ihm verschont wurde, lässt er sich schließlich in Schechem nieder und baut dort in Bereshit, Kapitel 33, Vers 20, einen Altar: **“20.** Dort errichtete er einen Altar zum Denkmal und verkündigte sich: Gott ist Gott Jisraels.”²⁶⁸ Zu diesem Vers schreibt Raschi: “Und er nannte es ‘El-Elohei-Israel’: Das heißt nicht, dass der Altar ‘Gott Israels’ genannt wurde, sondern weil der Heilige, gesegnet sei Er, mit ihm war und ihn rettete, wird der Altar im Namen des Wunders gerufen, um den Lobpreis HaShems [Ha’Makom, Anm.d.V.] zu erwähnen, wenn er beim Namen gerufen wurde. Das würde heissen: Er, der Gott [El, Anm.d.V.] ist, der Heilige,

²⁶⁵ Bereshit 32:25-29; in Hirsch 2008, Seite 531 - 533; Fettdruck im Original.

²⁶⁶ ebd.; Seite 533.

²⁶⁷ vgl. Gesenius 2013, Seite 1299 und 1303; sowie Hirsch 2008, Seite 534.

²⁶⁸ Hirsch 2008, Seite 543.

gesegnet sei Er ist, Er ist mein Gott, meines Namens Israel. Und so finden wir bei Moshe: “Und er nannte ihn ‘HaShem Nissi’ - Gott ist mein Panier (Shemot 17:15).” Nicht dass der Altar HaShem gerufen wurde, sondern wegen des Wunders wurde der Name des Altars gerufen, um den Lobpreis des Heiligen, gesegnet sei Er, zu erwähnen: “HaShem ist mein Panier!” Und unsere Rabbinen sprachen davon, dass der Heilige, gesegnet sei Er, Jaccov bei dem Namen ‘El’ rief (Megillah 18A). Und in den Worten der Torah: “Wie ein Hammer den Felsen zerhaut (Jirmejahu 23:59), kann man es in viele Teile nach verschiedenen Meinungen zerlegen, aber ich bleibe bei dem einfachen Wortsinn der Schrift.”²⁶⁹ Der Maharal führt zu dieser Stelle in Bezug auf Raschi aus: “Er legt aus, dass der Heilige, gesegnet sei Er, Jaacov ‘El’ rief. Und deshalb interpretieren sie, dass Er Jaccov ‘El’ rief. Und wer rief ihn ‘Gott Israels’? In dem Traktat Megillah, im zweiten Kapitel (18 A), legten es so aus, dass wenn nicht “und er nannte ihn ‘El, Gott von Israel” als notwendige Interpretation hätte, dass Jaacov den Altar so nannte. Und weil geschrieben steht: “und er nannte ihn ‘El’, Gott Israels”, deshalb legen sie aus, dass Jaacov ‘El’ genannt wurde und wer nannte ihn? Der Gott Israels. Und deshalb, weil Jaacov das Siegel des Heiligen, gesegnet sei Er, hatte, denn es wird gesagt: “Ich gebe die Wahrheit Jaacov” (Michah 7:20). Und weil das Siegel des Heiligen, gesegnet sei Er, die Wahrheit ist (Shabbat 54 A) nannte Er in ‘El’. Und du musst auch verstehen, warum der Heilige, gesegnet sei Er, Jaacov ‘El’ nannte: Weil er der Gott der niederen Gefilde ist, denn die Welt der niederen Gefilde gab der Heilige, gesegnet sei Er, den Menschen [le’Bnei ha’Adam, Anm.d.V.], so wie geschrieben steht: “Und sie sollen herrschen über den Fisch im Wasser und den Vogel am Himmel (Bereshit 1:26).” Und alle Völker gab der Heilige, gesegnet sei Er, unter Israel, so wie geschrieben steht: “Und HaShem wird dich hoch über alle Völker der Erde stellen (Devarim 28:1).” Und es gibt keinen Zweifel, dass sie die Erhobenen unter allen Völkern der Erde sind, und alle Völker unter ihrer Herrschaft und ihrer Regierung stehen, indem sie den Willen des Schöpfers vollbringen und sie sind unterschieden von absolut allen Geschöpfen. Und aus Jaacov ging das israelitische Volk hervor, das Israel genannt wird, bei seinem Namen, und er ist der Grund für sie. Und deshalb sagt

²⁶⁹ vgl. Chumash Gur Arye I 2014/15, Seite 419; im Original: לא שהמזבח קרוי אלהי ישראל. קרא שם המזבח על שם הנס, להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר, מי שהוא אל, הוא הקב"ה, הוא לאלהים לי, ששמי ישראל, וכן מצינו במשה: ויקרא שמו ה' ניסי (שמות יז, טו), לא שהמזבח קרוי ה', אלא על שם הנס קרא שם המזבח, להזכר שבחו של הקדוש ברוך הוא, ה' הוא ניסי. ורבותינו דברנו, שהקדוש ברוך הוא קראו ליעקב אל (מגילה יח), ודברי תורה כפטיש יפצץ סלע (ירמיהו כג, נט), מתחלקים לכמה טעמים, ואני לישב פשוטו של מקרא באתי:

die Schrift "Und er nannte ihn 'El-Gott', der Gott Israels", weil ihn der Heilige, gesegnet sei Er, Gott der niederen Gefilde, weil die ganze niedere Welt unter seiner Herrschaft steht, wie dir oben erklärt wurde, und alles dies ist allein nur wegen der niederen Gefilde."²⁷⁰ Dass bedeutet, dass Jaacov nicht nur als heilig begriffen wird, im Sinne dessen, dass er dem Heiligen, gesegnet sei Er, mit seinem ganzen Sein diene und in diesem Dienst des Einen selbst als die Essenz der Einheit begriffen wird, sondern im Sinne dessen, dass die ganze Welt ihm untergeben ist, sogar von Gott selbst Gott genannt wird. Und diese besondere Stellung ist es, die er seinen Kindern, die in seinem Namen gerufen werden als jene, in denen Gott der Überragende, der Herrscher ist, bzw. Sich kundtut. Und so schreibt der Maharal in Gevurath HaShem schließlich: "Du bist heilig und Dein Name ist heilig", der als dritter Segen der Heiligkeit HaShems in der Amidah gebet wird, beziehe sich ebenso auf Jaacov, und gar die Engel heiligten in seinem Namen, so wie HaShem oft im Tanach als Gott von Israel bezeichnet wird: "Gesegnet seist Du, Gott von Israel."²⁷¹ Und diese Heiligkeit Jaacovs stehe im Gegensatz zu der Generation der Übersteigerung, die in ihrem Ansinnen, gegen HaShem Krieg zu führen, Blasphemie übten und so die Schechinah wegen ihm ins vierte Firmament zurückgekehrt.

Levi, Kehat, Amram und Moshe zeichneten sich ihrerseits durch ihre Pflichttreue und Hingebung aus, in deren Verdienst die Schechinah weiter nach unten auf die Erde zurückgekehrt sei. Weil sie aber nur für einen der zwölf Stämme stehen, den Stamm Levis und nicht für ganz Israel will ich mich kurz halten. Dem Maharal zufolge zog Levi die Schechinah zurück ins dritte Firmament, weil sein Stamm, der seine Charaktertugend geerbt haben soll und bei der Landverteilung nicht berücksichtigt wurde, allein im Dienste HaShems zu stehen hatte und von den anderen Stämmen mitversorgt werden musste. So steht in Devarim, Kapitel 10, Vers 8 und 9: "8. In jener Zeit hatte *Gott* auch den Stamm Levi ausgesondert, die Lade des Gottesbundes zu

²⁷⁰ vgl. ebd.; im Original: **דרשו שהקב"ה קרא ליעקב אל**. וכך פירושו **ויקרא לו יעקב אל**, ומי קרא לו **אלהי ישראל**. במגילה בפרק שני (יח, א) דרשו כך דאם לא כן ויקרא לו יעקב אל אלהי ישראל מבעיא ליה והוי פירוש שיעקב קרא כך למזבח, ומדכתיב ויקרא לו אל אלהי ישראל הכי פירושו שקרא ליעקב אל, ומי קרא לו אלהי ישראל, ומפני שיעקב יש לו חותם של הקב"ה, שנאמר **תתן אמת ליעקב** (מיכה ז, כ) וחזרתו של הקב"ה אמת (שבת נה, א) קרא לו אל. **ויש** לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב אל שהוא אלוה בתחתונים, כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב **וירדו בדגת הים ובעוף השמים** (העיל א, כו), וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב **ונתנך ה' עליון על כל גוי הארץ** (דברים כח, א), ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים. ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא ישראל על שמו והוא סבה להם, ולפיכך אמר הכתוב ויקרא לו אל אלהי ישראל שהקב"ה קראו אל בתחתונים שכל התחתונים תחת רשותו כמו שנתבאר. **Fettdruck im Original; Ü.d.V.**

²⁷¹ vgl. u.a. Shmuel I 25:32, Melachim I 8:15, Jirmejahu 45:2.

tragen, vor *Gott* zu stehen, Ihm zu dienen und mit Seinem Namen zu segnen, bis auf diesen Tag. **9.** Darum erhielt Levi keinen Teil und kein Erbe mit seinen Brüdern, *Gott* ist sein Erbe, wie *Gott*, dein *Gott* ihm zugesprochen.“²⁷² Nachdem die ersten beiden Bundestafeln wegen der Sünde des goldenen Kalbes - Chet ha'Egel - zerbrachen und Moshe ein zweites Mal den Berg Sinai bestieg, wurde der Bund erneuert und den Leviten der Dienst im und am Heiligtum auferlegt, weil sie sich als einziger Stamm in Gänze nicht am Götzendienst beteiligten. Damit steht Levi gegen den Raub eines Begehrenden und die ganze Generation der Sintflut.

Kehat, einer der Söhne Levis, stehe gegen den Götzendienst, weil seine Nachkommen mit ihrem ganzen Körper das Heiligtum während der Wüstenwanderungen zu tragen hatten. So befahl HaShem, dass Moshe nachdem die Fürsten der Stämme zur Einweihung des Mishkans, der Wohnung HaShems, jeweils 12 Rinder und zusammen 6 Wagen brachten, sie für die Leviten zum Dienst zu behalten, um sie für den Transport des Mishkans und seiner Gerätschaften zu benutzen²⁷³, die Söhne Kehats aber bekamen keine. So steht in Bamidbar Kapitel 7, Vers 9: **“9.** Den Söhnen Kehats gab er keine; denn ihnen lag der Dienst des Heiligtums ob, sie hatten auf der Schulter zu tragen.“²⁷⁴ Da sie mit ihrem ganzen Körper den Dienst am Heiligtum zu verrichten hatten, und zwar am “Kodesh ha’Kedoshim - קֹדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים”, dem Heiligtum des Heiligtums²⁷⁵, die “Lade des Zeugnisses”²⁷⁶, den “Tisch des Angesichts”²⁷⁷ mit den zwölf Schaubroten und allen Geräten, sowie den “goldenen Altar”²⁷⁸ und alle Gerätschaften zu tragen. Jedoch erst, nachdem sie vollständig eingehüllt von den Kohanim an sie übergeben wurden, “damit sie das Heiligtum nicht berühren und sterben”²⁷⁹. Es unverhüllt nicht zu berühren, und eben auch nicht sehen zu dürfen, und die ganze Traglast auf ihren Schultern spüren zu müssen, deshalb stehe Kehat gegen die götzendienerische Generation von Enosch und sei die Schechinah zurück ins zweite Firmament gekehrt.

Amram, der Mann von Levis Tochter Yocheved und Vater von Ahron, Miriam und Moshe, steht gegen Kain, weil er ein solcher Zadik gewesen sei, dass ihm der Tod

²⁷² Devarim 10:8-9; in: Hirsch 2012, Seite 171; Fettdruck und Kursivschrift im Original.

²⁷³ vgl. Bamidbar 7:5-8; Hirsch 2011, Seite 115.

²⁷⁴ ebd.; Fettdruck und Kursivschrift im Original.

²⁷⁵ vgl. Bamidbar 4:4; ebd., Seite 50.

²⁷⁶ vgl. Bamidbar 4:5; ebd.

²⁷⁷ vgl. Bamidbar 4:7; ebd., Seite 51.

²⁷⁸ vgl. Bamidbar 4:11; ebd., Seite 52.

²⁷⁹ vgl. Bamidbar 4:15; ebd. Seite 53.

nicht wie üblicherweise wegen einer Sünde wiederfahren sei, sondern nur, weil er wegen der primordialen Schlange, schon in der Welt war. So steht im Talmudtraktat Bava Batra 17 A: "So lehrten die Rabbinen: Es gab vier Männer, die nur in Folge der Schlange starben und diese sind: Benjamin, Sohn von Jaacov, Amram, Vater von Moshe, Yishai, Vater von David, und Chileab, Sohn von David."²⁸⁰ Amram ist in dieser Aufzählung der Erste, der in die Geschichte trat und somit sei es sein Verdienst gewesen, dass die Schechina zurückkehrte bis ins erste Firmament.

Schließlich kam Moshe und zog die Schechinah zurück bis auf die Erde, weil er ein solcher Zadik gewesen sei, dass er sich vollständig von seiner Frau absonderte. Wir finden einen Hinweis darauf in Shemot, Kapitel 33, Vers 7 bis 9, wo Moshe aufgefordert wird, nach der Sünde des goldenen Kalbs, des Chet ha'Egel, sein Zelt zu nehmen, es "Ohel Moed אהל מאוד" - Zusammenkunftsbestimmungszelt - zu nennen und es außerhalb des Lagers aufzustellen: "7. Und Mosche sollte das Zelt nehmen und es sich ausserhalb des Lagers, fern vom Lager aufspannen, und es Zusammenkunftsbestimmungszelt nennen; es sollte jeder, der *Gott* suchte, zu dem Zusammenkunftsbestimmungszelt, das ausserhalb des Lagers war, hinausgehen. 8. So war denn, wenn Mosche zu dem Zelt ging, stand das ganze Volk auf, und jeder blieb am Eingang seines Zeltes stehen, und so schauten sie Mosche nach, bis er in das Zelt hineingekommen war. 9. Und es geschah dann, wie Mosche in das Zelt gekommen war, stieg die Wolkensäule herab und stand am Eingang des Zeltes, und dann sprach Er mit Mosche."²⁸¹ Dass er sich jedoch von seiner Frau absonderte, finden wir nur in dem Midrasch Sifrei Bamidbar, das die Situation erklärt, in der Miriam und Aaron in Bamidbar, Kapitel 12, Vers 1, über Mosche in Bezug auf die 'kuschitische' Frau redeten. Dort steht: "Und Miriam und Aaron sprachen gegen Moshe": Woher wusste Miriam, dass Moshe sich von der Erfüllung des Fortpflanzungsgebotes fernhielt? Deshalb, weil sie Zipporah sah, dass sie sich nicht mit dem Schmuck von Frauen schmückte. Sie sagte ihr: 'Was ist mit dir, dass du dich nicht mit dem Schmuck von Frauen schmückst?' Sie sagte ihr: 'Dein Bruder beherzigt das nicht.'

²⁸⁰ vgl. Talmud Bavli Baba Batra 17A; im Original: תנו רבנן: ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן: בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד. Ü.d.V.

²⁸¹ Shemot 33:7-9; in: Hirsch 2009, Seite 599f.; Kursivschrift und Fettdruck im Original.

So wusste Miriam es und sprach mit ihrem Bruder und beide redeten darüber.”²⁸² Diese Bedürfnislosigkeit Moshes, in der die Begierde nicht zu finden war, stelle ihn gegen Adam, der seiner Begierde nicht standhalten konnte, und so sei die Schechinah zurückgekommen und habe ihren Platz auf der Welt wieder eingenommen.

Der Maharal führt in diesem Kapitel seiner Schrift sehr genau aus, was HaShem von der Menschheit erwartet: Sie sollen sich an die sieben noachidischen Gesetze halten, damit Er unter ihnen auf dieser niederen, materiellen Welt wohnen kann. Die Geschichte der Menschheit zeichnet sich jedoch ab als eine Geschichte der spirituellen Degeneration, die die göttliche Präsenz weiter und weiter in die oberen Himmel und die spirituelle Welt verscheucht. Dementgegen stehen die sieben Zadikim, die drei Vorväter des Volkes Israels, drei Leviten und am Ende Moshe, die durch ihre Tugendhaftigkeit und hingebungsvolle Pflichterfüllung die Schechinah wieder auf die Erde zurückholten. Es war also die Aufgabe Israels, den Schaden zu reparieren und durch ihre hingebungsvolle Arbeit für HaShem und ihrer Heiligung durch dieses Anbinden an ihn, einen Ort zu schaffen, an dem die Schechinah wieder Einzug halten konnte. Dazu finden wir im nächsten Auszug mehr.

4.3 Torah und Mitzvot sind nur für Israel: Auszug aus dem 1. Kapitel von “Tiferet Israel”

Der Maharal beginnt das erste Kapitel in seinem Buch “Tiferet Israel” damit, dass alle Schöpfungen, seien es die himmlischen oder die irdischen, bestimmte Handlungen vollziehen, die ihre Essenz ausmacht. So schreibt er, dass die Himmel und die ganze Himmelschaar - השמים וכל צבא השמים, alle Akteure seien, die das Firmament rotierten und auf die Akteure in der niederen Welt - ופועלים בתחתונים - einwirkten, so wie HaShem diese geschaffen und angeordnet habe. Dabei sollte man bedenken, dass der Maharal mit “Himmel und die ganze Himmelschaar Shamajim ve’kol Zvah ha’Shamajim” sowohl die Sterne, wie Sonne und Mond, meint, die ja schon nach Bereshit vom Urbeginn der

²⁸² vgl. Midrasch Sifrei Bamidbar, Behalotecha, Paragraph 99, im Original: ותדבר מרים ואהרן במשה, מנין: היתה מרים יודעת שפירש משה מפריה ורביה אלא שראת את צפורה שאינה מתקשטת בתכשיטי נשים אמרה לה מה לך שאין את מתקשטת בתכשיטי נשים אמרה לה אין אחיך מקפיד בדבר לכך ידעה מרים ואמרה לאחיה ושניהם דברו בו
Ü.d.V.

Schöpfung an den Tag, bzw. die Nacht beherrschen sollen²⁸³, sondern auch die Himmel und Himmelsschaaren als die Akteure der immateriellen, spirituellen Welt, genannt Engel, die alle HaShem geschaffen und angeordnet hat.²⁸⁴ Und auch die materiellen Schöpfungen in der niederen Welt seien alle Akteure, so bringe die Erde die Pflanzen hervor, die Wasser ließen sie aufkeimen, der Wind bringe alles zum Wachsen, die Sonne wärme und rege zum Wachsen an, und auch alle Lebewesen und Spezies haben den Handlungsauftrag der Fortpflanzung. So schreibt er: “Und so auch alle Lebewesen und alle Spezies, die auf der Welt sind: Er “schuf sie nicht zu Nichtigkeit (Jeshajahu 45:18)”²⁸⁵, sondern über sie wurde gesagt (Bereshit 1: 28): “Seid fruchtbar und vermehret Euch und füllt die Erde”²⁸⁶. Bis dahin, dass kein einziges wertlos ist und alle in der Welt handeln, in der sie geschaffen wurden. Und jede Handlung ist bezogen auf den Akteur; so wie die Wärme - die die Handlung des Feuers ist - auf dieses bezogen ist. Und so bezieht sich die Kälte auf die Wasser, die die Kälte machen. Und so ist es in allen Angelegenheiten: die Handlung bezieht sich auf den Akteur.” Und weil eine jede Handlung abhängig ist von dem Akteur, der sie ausführt und passend für ihn ist, so soll auch der Mensch Handlungen ausführen, die zu seinem Wesen, Mensch zu sein, passen: “Und deshalb muss der Mensch, der vom Rest der Lebewesen wegen seiner Seele abgesondert ist, denn seine Seele ist keine animalische Seele, sondern seine Seele ist eine spirituelle Seele, nicht wie die restlichen natürlichen Lebewesen, die keine Seele außer einer natürlichen haben, Handlungen haben, die auf seine spirituelle, göttliche Seele bezogen sind und muss spirituelle, göttliche Handlungen haben. Dies ist, wie wir bereits sagten, weil jede Handlung auf den Akteur bezogen sein muss.” So unterscheidet er den Seelencharakter von Lebewesen, deren Seele eine animalische - “Nefesh behemit” - נפש בהמית - und eine natürliche - “tevait” טבעית - sei, und dem von Menschen, der im

²⁸³ vgl. Bereshit 1:16: “**16.** Es hat also Gott die beiden grossen Lichtträger gemacht, den grossen Lichtträger zur Beherrschung des Tages, den kleinen Lichtträger zur Beherrschung der Nacht und die Sterne.”; in: Hirsch 2008, Seite 33.

²⁸⁴ vgl. Maharal in Netivot Olam, Netiv ha'Shalom, Kapitel 2, sowie Gevurath HaShem, Kapitel 65.

²⁸⁵ vgl. Jeshajahu 45:18: “Denn so spricht der Ewige:, Schöpfer des Himmels - er ist Gott, der die Erde gebildet, sie gemacht, sie gegründet, nicht als Leere schuf er sie, zum Bewohnen bildet’ er sie: Ich bin der Ewige und sonst niemand.”; in: Philippson 2016, Seite 755.

²⁸⁶ vgl. Bereshit 1:28: “Und Gott segnete sie, und es sprach Gott zu ihnen: Seid. Fruchtbar und vervielfältigt euch und füllet die Erde und bezwingt sie, und übet eure Herrschaft an dem Fisch des Meeres, an dem Vogel des Himmels und an allem Tier, das dahinschreitet auf Erden.”; in: Hirsch2008, Seite 45.; bzw. Genesis 1:22: “Gott segnete sie also: Seid fruchtbar und vermehret euch und füllt die Wasser in den Meeren, aber der Vogel vermehre sich auf der Erde.”; in: Hirsch 2008, Seite 39.

Gegensatz dazu auch eine spirituelle und göttliche Seele - "Nefesh ha'sichlit ve'ha'elokit" נפש השכלית האלוהית - habe und so müsse er auch spirituelle und göttliche Handlungen vollziehen.

Den nächsten Abschnitt, in dem er sich ausführlich damit beschäftigt, inwieweit die Professionen der Menschen, durch die er sich den Lebenserwerb abringt, nicht Tätigkeiten sind, die uns definieren und dies anhand der Auslegung einer Baraita aus dem Talmustraktat Kiddushin 82 B beweist, in dem Rabbi Shimon Ben Elazar sagte, dass er noch nie ein Reh gesehen hätte, das Feigen trockne, noch einen Löwen, der schwere Lasten trage, oder einen Fuchs, der einen Laden öffne, habe ich übersprungen. Die Baraita lehre, dass es kein Zeichen der Perfektion des Menschen sei, seinen Körper, seine Seele und seinen Intellekt zum Broterwerb zu verausgaben, da selbst die dem Menschen untergebenen Tiere dies nicht nötig hätten, ihre spezifischen Stärken zum Verdienen eines Lebensunterhaltes einzusetzen. Er fährt fort: "Und so, wo wir gefunden haben, dass die Lebewesen sich nicht der Sicherung ihres Lebensunterhaltes wegen mit ihren Vermögenskräften beschäftigen, doch der Mensch mit seiner Körperkraft und dem Schweiß seines Angesichts eine große Last zur Sicherung seines Lebensunterhalts trägt, ist dies nicht der Perfektion des Menschen wegen, denn selbst Tiere haben seine solche Sache nicht nötig, die weit niedriger sind als der Mensch, und dieser Zustand ist ihm wegen seiner Sünde verhängt worden. Und so hat der Mensch keine Ruhe am Tag und in der Nacht und rennt wie eine Gazelle seinem Lebensunterhalt hinterher und verausgabt so die Kraft seiner Seele, und dies ist nicht der Perfektion willen, denn solches finden wir nicht bei den Lebewesen, die unter ihm stehen. Und so ist es keine Perfektion der spirituellen Kapazität des Menschen, diese zu seinem Lebensunterhalt zu gebrauchen, weil es nicht so scheint als bräuchte das Tier dies, das niedriger ist als ein Mensch. Und wenn der Mensch doch von allen Lebewesen besonders lobenswert ist, und wenn es angemessen ist, dass er besondere Tätigkeiten ausübt, sind diese besonderen Tätigkeiten nicht Tätigkeiten, die Handwerksarbeiten oder Konstruktionsarbeiten sind, denn diese sind ihm nicht zur Perfektion, sondern solche des Mangels und des Schwundes, weil er sündigte und ein Mangelleidender wurde und deshalb die ganzen Sachen braucht." So folgert er, dass die Sicherung des Lebensunterhaltes durch Verausgabung der Arbeitskraft, oder wie er schreibt, "mit seiner Körperkraft und dem Schweiß seines Angesichts" - be'Koach Gufo ve'Seat

Apo בכח גופו וזיעת אפו - nur wegen Adams und Chavas Sünde eine Notwendigkeit geworden seien und nichts zur Perfektion der spirituellen Kapazität, des "Seichel" des Menschen beitragen, sondern Zeichen eines Mangels und eines Schwundes seien, weil er dadurch ein Mangelleidender geworden sei. So finden wir in Bereshit, Kapitel 3 von Vers 17 bis 19, nach der nach dem Genuss der begehrten Frucht des Baumes des Wissens von gut und böse die Strafe für sein Vergehen formuliert: "17. Und zu Adam hatte Er gesprochen: Weil du der Stimme deiner Frau gehorcht und von dem Baum gegessen hast, von dem Ich dir geboten und gesagt hatte, du sollst nicht von ihm essen: trifft die Erde um deinetwillen Fluch, in Entsagung sollst du sie geniessen so lange du lebst. 18. Stachel und Klette wird sie dir wachsen lassen und du müsstest das Gras des Feldes essen. 19. Im Schweiss deines Angesichts nur wirst du Brot essen, bis du zu der Erde zurückkehrst; denn du bist ihr entnommen; denn Erde bist du und zu Erde kehrst du wieder."²⁸⁷ Es ist sehr bedeutsam, anzumerken, dass nicht ihn der Fluch traf, sondern die Erde. Sie hatte seinetwegen ihre Produktivität zu drosseln, damit er nur in Entsagung von ihr genießen konnte. Es trifft ihn nur die Notwendigkeit der Arbeit, um im Schweiß seines Angesichts sich den Broterwerb zu verdienen, und der Tod. Die Entsagung - עֲצָבוֹן - ist die beabsichtigte Folge, die Erde stellt sich ihm nicht mehr in ihrer Vollkommenheit dar als Ort unbegrenzter Fülle, sondern als Ort des Mangels. Um sein Grundbedürfnis zu sichern, am Leben zu bleiben, muss er ihr alles abringen und mit seiner ganzen Lebenskraft den Boden beackern. Und weil es bei den niederen Tieren nicht so sei, meint der Maharal, dass dies nicht die essenzielle Aufgabe des Menschen sein könnte, sondern nur ein Ausdruck der Lebensnot, und die Ausübung dieser Tätigkeiten mitnichten zur "Perfektion des Menschen" - שלמות האדם -, zur Perfektion der spirituellen Kapazität" - שלמות השכל של אדם -, führten. So fragt er weiter, was denn dann die essentiellen Handlungen seien, die das Wesen des Menschen ausmachen, die sich auf seine "Überlegenheit" - מעלתו - beziehen, durch die er die "spirituelle Seele" - נפש שכלי - besitzt? Er schreibt: "Es bleibt nichts zu antworten, außer dass die Tätigkeiten, die sich auf die Überlegenheit seiner Seele beziehen, göttliche Tätigkeiten sind, und diese sind Torah und Mitzvot. Und sie, sie sind einzig für den Menschen aufgrund der Überlegenheit seiner göttlichen Seele. Und diese sind tatsächlich Tätigkeiten, die besonders und passend für ihn sind."

²⁸⁷ Bereshit 3: 17-19; in: Hirsch 2008, Seite 93 - 96.; Fettdruck im Original.

Daran anschließend fragt er, warum der Mensch diese Taten dann nicht von sich selbst aus ausführe, wenn sie doch die ihm wegen seiner göttlichen Seele angemessenen seien. Er findet den Grund dafür in dem schlechten Trieb, dem „Jetzer ha’ra“ - יצר הרע. Dieser sei, es der die Menschen darin behindere, göttliche Tätigkeiten auszuführen und sie im Gegenteil dazu verleitet, schlechte Handlungen auszuführen. So schreibt er: „Und das ist keine Frage, denn selbst wenn es diesen Tätigkeiten angemessen ist, vom Menschen selbst aus zu kommen, gibt es den bösen Trieb, den Er in jedem Menschen schuf und ihn zu schlechten Handlungen bringt, die von ihm, wegen des Jetzer ha’ra in ihm, ausgeführt werden. Bezüglich dessen ermahnte Moshe Rabeinu, er ruhe in Frieden, Israel und sagte (Devarim 32:1): „Neigt euer Ohr, Himmel, etc.“²⁸⁸, so wie in den folgenden Kapiteln erklärt werden wird (Kapitel 4), um uns zu lehren, dass es solches der Ordnung nach überhaupt nicht gibt. Denn der spirituellen Ordnung nach ist es angemessen, dass die Tätigkeiten von jeder einzelnen Kreatur nach dem verlangen, was passend ist. Und wenn der Mensch, dessen Seele spirituell göttlich ist, sind für ihn besondere Tätigkeiten passend, und diese sind die Tätigkeiten der Mitzvot in der Torah, nur dass der Jetzer ha’ra behindert.“ Die Torahstelle, die er aus Devarim, Kapitel 32, Vers 1 zitiert, ist der Beginn des Liedes, das Moshe Israel kurz vor seinem Tod zur Ermahnung lehrt, nicht von dem Weg der Torah abzuweichen und wie im Kapitel zuvor bereits in Vers 28 angekündigt²⁸⁹, bestellt er die Himmel und die Erde als Zeugen gegen sie. Dazu gibt es viele Vergleichsstellen in Torah und Tanach²⁹⁰ und die Bedeutung ist dabei immer, dass die Himmel und die Erde dazu eingesetzt sind, als Zeugen ihres Lebenswandels aufzutreten und den Segen bei torahtreuer Pflichterfüllung ebenso zu spenden, wie bei dem Abwenden von der Torah und der ausschließlichen Verehrung des Einen und Einzigen, Ewigen, diesen Segen zu verwehren, wie es auch im zweiten Abschnitt des Shma Israel Gebetes, der dem Buch Devarim²⁹¹ entnommen ist, heißt. Dort steht in Vers 16 und 17 des 11. Kapitels: **“16. Hütet euch aber euch [doppelte Nennung im Original, Anm.d.V.], dass euer Herz sich nicht der**

²⁸⁸ vgl. Devarim 32:1: „Neigt euer Ohr, Himmel, ich möchte sprechen, Und es höre die Erde meines Mundes Reden.“; in: Hirsch 2012, Seite 595.

²⁸⁹ vgl. Devarim 31:28: „Versammelt zu mir her alle Ältesten eurer Stämme und eure Amtsleute, vor ihren Ohren will ich diese Worte sprechen und will den Himmel und die Erde zu Zeugen wider sie bestellen.“; in: Hirsch 2012, Seite 589.

²⁹⁰ vgl. z.B. Devarim 28:23, Iyov 20:27.

²⁹¹ Siehe Devarim 11:13-21.

Verführung öffne und ihr abweicht und fremden Göttern dient und ihnen euch niederwerft. 17. Es wird dann der Zorn Gottes wider euch erglühen, wird den Himmel zurückhalten, und es wird kein Regen kommen, und der Boden wird seinen Ertrag nicht geben; und ihr werdet rasch von dem guten Land fortkommen, welches Gott euch gibt.”²⁹² Dieses Abwenden des Herzens hin zum Götzendienst, was HaShem in Seiner Essenz angreift, bzw. hin zu allen anderen kleineren und großen Vergehen, die Seine Worte und Weisungen mißachten, ist die Machenschaft des Jetzer ha’ra. Der Rambam schreibt dazu am Ende des 22. Kapitels im dritten Buch seines Führers der Unschlüssigen: “Wisse auch, daß das Wort שָׂטָן (Satan) von dem Stamme שָׂטָה (satá) hergeleitet ist, der in dem Ausspruch vorkommt: “Biege ab (שִׁטְהָה s’té) vor ihm und geh vorüber!” (Spr. 4,15), nämlich es bedeutet das Abwenden und Weichen von einem Dinge, weil Satan und zweifellos vom Wege der Wahrheit ablenkt und uns auf dem Wege der Verwirrung und des Irrtums zu Falle bringt. Und in diesem Sinne wird auch gesagt: “Der Trieb des menschlichen Herzens ist schlecht von seiner Jugend auf” (Gen. 8,21). Du kennst auch die allgemein verbreitete Glaubenslehre unserer Religion vom Triebe zum Guten und dem Triebe zum Bösen und den Ausspruch unserer Lehrer: “Mit deinen beiden Trieben”. Sie sagten ja auch, daß der Trieb zum Bösen im Menschen zur Zeit seiner Geburt entsteht: “Am Ausgang lauert die Sünde” (Gen 4,7), oder wie die H. Schrift sagt, “von seiner Jugend auf”, daß aber der Trieb zum Guten tatsächlich in ihm erst nach der Vervollkommnung seiner Vernunft vorhanden ist. Und deshalb wird der Trieb zum Bösen “ein mächtiger König”, der Trieb zum Guten aber “ein armes und kluges Kind” genannt, entsprechend dem Gleichnis, welches auf den Leib des Menschen und seine verschiedenen Kräfte angewendet wird, mit den Worten: “Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin” usw. (Pred. 9,14). [...]”²⁹³ Der Jetzer ha’ra ist demzufolge derjenige, der den Menschen daran hindere, seinen göttlichen Tätigkeiten, d.h. Torah und Mitzvot, nachzugehen, indem er das Herz davon abwende und in die andere Richtung lenke, um ihn zu Fall zu bringen. Dass es dies der spirituellen Ordnung nach gar nicht gebe, wie der Maharal kurz anmerkt, heißt, dass der Jetzer ha’ra nur in der materiellen Welt über seine Macht verfüge, den Menschen mit seinen Bedürfnissen und Begierden, die allesamt körperlicher Natur seien, sich im Einverleiben, Ansichreißen,

²⁹² Devarim 11:16-17; in: Hirsch 2012, Seite 185.

²⁹³ Weiss 1924, Seite 137f.

Aneignen, Besitzenmüssen einen anderen Körper zu eigen zu machen, von dem richtigen Weg abzulenken, in die Irre zu führen und zu Fall zu bringen. Der spirituellen Ordnung nach dienen alle Geschöpfe dem Ewigen und preisen ihn. Doch diese Welt läuft der natürlichen Ordnung nach und ist eine Welt der Körperlichkeit. Die spirituelle Ordnung greife nur über, wenn es eine Vorbereitung in der natürlichen Welt gebe, die ein Übergreifen rechtfertige. Diese Vorbereitung finde sich, wenn wir uns an die Zweite Einleitung zu Gevurath HaShem erinnern, nur in dem Volk Israel. So fährt der Maharal fort, dass die Menschen, was ihre Göttlichkeit anbelangt, nicht gleichwertig seien: "Aber wie auch immer, es ist unmöglich, dass jede Einzelperson des Menschengeschlechts allen in der Tugendhaftigkeit ihrer Seelen gleichwertig ist. Denn obwohl die ganze Gattung des Menschengeschlechts gleichwertig ist, was ihre Gesichter und ihre Interessen angeht, sind sie nicht gleichwertig dadurch, dass ein Teil von ihnen mehr göttlich ist als die Anderen, so wie bekannt. Denn die Prophetie, göttliche Eingebung und die göttliche Präsenz waren einzigartig in ihm, dem Volk, das Hashem, gesegnet sei Er, auserwählt hat neben dem Rest der Völker von Heiden, und es gibt keinen Zweifel, dass die Prophetie eine Vorbereitung in der Seele des Menschen hat. Und Du wirst finden, dass diese Vorbereitung besonders ist in dem Volk, das HaShem, gesegnet sei Er, auserwählt hat. Und daher wisse, dass die Seele dieses Volk mehr göttlich ist durch diese Vorbereitung." Die Tugendhaftigkeit der Seelen, ihr ethisches, bzw. spirituelles Niveau - "Ma'alat Nafsham" מעלת נפשם - sei in der Gattung des Menschengeschlechts nicht gleichwertig. Das Volk Israel habe eine göttlichere Natur, in ihnen sei die Prophetie, göttliche Eingebung - Ruach ha'kodesh - und die Schechinah einzigartig ausgebildet. Es sei die Vorbereitung in der Seele Israels der Grund, dass sie göttlicher, heiliger sei. Er meint daraufhin, dass weil die Welt im Ganzen eine natürliche sei, müsste die Menschheit als solche gleichwertig sein und er schreibt alle Unterschiede, der geographischen Verschiedenheit zu, weshalb sie keine qualitativen seien. Die Göttlichkeit jedoch sei nur in einem Teil der Gattung zu finden: "Aber die Göttlichkeit findet sich nicht in der ganzen Gattung, denn wäre sie in der ganzen Gattung gleichwertig zu finden, dann wäre diese Welt es wert, die transzendente Welt zu sein, weil in ihrer Ganzheit die Göttlichkeit zu finden wäre. Aber diese Welt ist die Welt der Natur und nicht die transzendente Welt. Und deshalb ist es zwingend, dass die Göttlichkeit nicht gleichwertig in der ganzen Gattung zu finden ist, sondern nur in einem Teil von ihr." Er begründet dies damit, dass Israel als einzige

Nation über der Natur stehe. Im Gegensatz zu den Heidenvölkern, die Teil der Natur seien und als solche 70 an der Zahl, weil zehn Völker für jeden der sieben Schöpfungstage stehen, sei Israel dem Achten zugeordnet: "Doch das einzige Volk steht über der Natur und steht dem Achten gegenüber, denn das Achte ist über der Natur. Und deshalb ist die Torah für Israel angemessen, denn sie steht über der Natur. Denn die Torah wurde geschaffen, bevor die natürliche Welt geschaffen wurde und auch Israel wurde geschaffen, bevor die natürliche Welt geschaffen wurde. Deshalb ist die ganze Idee der Torah, dem Achten zugehörig zu sein, denn die Natur ist unter der Zahl Sieben, und alles, das über der Natur steht, ist das Achte, so wie es im folgenden Kapitel (Kapitel 2) erklärt werden wird. Und deshalb ist das Volk Israel, das HaShem, gesegnet sei Er als Seinen Anteil ausgewählt hat, und sie, sie sind abgesondert durch die göttlichen Tätigkeiten, das sind Torah und Mitzvot wegen des Grades ihrer göttlichen Seelen, deshalb sind sie bereit für Prophetie und Ruach ha'kodesh, und dass die Schchinah unter ihnen ist. Und den Heiden gab Er nach ihren Tugenden [le'Fi Ma'alam] sieben Mitzvot, die die sieben Mitzvot der Kinder Noachs (Sanhedrin 56B)." So wie die Zahl Sieben für die Natur stehe, stehe die Acht für all das über der Natur, so wie die Torah und auch Israel, die vor der natürlichen Welt geschaffen worden seien. In Kapitel 2 erklärt er anhand einer Stelle aus dem Midrasch Tanchuma zum Torahabschnitt Tazri'a, wo der römische General Turnus Rufus Rabbi Akiva fragt, warum Juden nicht beschnitten zur Welt kämen, dass die Beschneidung am achten Tag stattzufinden habe, weil jede Form der Perfektion des Menschen über der Natur stehe und sie transzendiere, und das unmittelbar physische vom Menschen spirituell perfektioniert werden müsse. So stellt er am Ende des zweiten Kapitels fest: "So sind alle Mitzvot, die HaShem, gesegnet sei Er, gegeben hat, eine Verfeinerung des Menschen, dass der Mensch in seinen Tätigkeiten und Handlungen aus dem Natürlichen herausgenommen wird und die Tätigkeiten des Menschen nicht gleich denen der natürlichen Lebewesen seien. Denn von Seiten der Natur aus wird der Mensch als Tier gedacht und gesehen, das natürlich ist. Doch nicht ein jeder Mensch ist zu solchem Niveau bereit, sondern nur das Volk, das HaShem, gesegnet sei Er, auserwählt hat. Und dieses Thema wird weiter erklärt werden."

So wählte sich HaShem das Volk Israel als seinen Anteil und weil sie der Welt des Spirituellen, Immateriellen, Transzendenten, Ewigen zugehörig sind, deshalb seien ihre Seelen von einer anderen Qualität und sie hätten mit ihren göttlichen Seelen ein

des Volkes Israels sei, sei das Torahstudium durch Heiden wie der Verkehr mit der Verlobten eines Anderen und mit Steinigung zu bestrafen. Dementgegen sei jedoch die Beschäftigung mit den sieben noachidischen Gesetzen eine große Mitzvah, die zu hohem Ansehen führe. Festzuhalten bleibt, dass Israel 613 Mitzvot zu erfüllen haben, von denen 248 positive Mitzvot sind, also solche, die Juden aktiv ausüben sollen, wie z.B. das Essen von Mazzot zu Pessach, und 365 negative Mitzvot, also Verbote, wie z.B. das Essen von gesäuertem Brot während Pessach. Die 7 Verbote, die Nichtjuden zu erfüllen haben und für die sie bei Übertretung gerichtet werden, seien dieser Gemara nach auch jene, die ihnen zum Studium obliegen, entgegen zum Rest der Torah, womit vor allem die mündliche Torah she'be'al Pe gemeint ist, also Mishnajot und Gemarot. Daraufhin führt der Maharal aus, dass die Torah sehr wohl zuerst den anderen Völkern angeboten worden sei, die sie jedoch nicht auf sich nehmen wollten. So zitiert er zunächst aus dem Anfang des ersten Kapitels in Avodah Zarah, wo geschrieben steht, dass HaShem am Ende der Tage zu Gericht sitzt und die Völker auffordert, zu Ihm zu kommen, um sich den Verdienst für das Lernen der Torah abzuholen, nacheinander aber enttäuscht abziehen müssen, weil sie keinen Verdienst daran glaubhaft machen können und schließlich zu ihrer Verteidigung ausholen, dass sie die Torah ja gar nicht angeboten bekommen hätten. So steht dort auf Blatt 2B: "Sie sagten vor Ihm: 'Herr des Universums, nichts hast Du uns gegeben, das wir nicht gehalten hätten und wer kann das sagen?' So steht geschrieben (Devarim 33:2): "Und er sagte: Hashem kam von Sinai und hatte Sich erhoben in Se'ir" - von ihnen. Und es steht (Chabakkuk 3.3): "Gott kam von Teiman usw." Was suchte Er in Se'ir und was suchte Er in Paran? Rabbi Yochanan sagte: 'Das lehrt, dass der Heilige, gesegnet sei Er, die Torah jedem Volk und deren Sprache antrug und sie nahmen sie nicht an, bis Er zu Israel kam und sie sie auf sich nahmen.'"²⁹⁶ Diese Stelle in Avodah Zarah bezieht sich auf den Torahvers im Buch Devarim, Kapitel 33 Vers 2, mit dem Moshe die Segnungen der Stämme Israels vor seinem Ableben einleitet. Dort heißt es: "Er sprach: *Gott*, von Sinai trat er ein und war von Se'ir schon aufgegangen, hatte ihnen vom Gebirge Paran her getagt und war nun aus Myriaden Heiligtums gekommen; aus Seiner Rechten wurde Gesetz geworden

²⁹⁶ vgl. Talmud Bavli Avodah Zarah 2B; im Original: אומרים לפניו רבש"ע כלום נתת לנו ולא קיבלנוה ומי מצי למימר הכי והכתי' ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו וכתוב אלוה מתמן יבוא וגו' מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן. א"ר יוחנן מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה עד שבא אצל ישראל וקבלוה.

Feuer ihnen.”²⁹⁷ Auch Raschi verweist in seinem Kommentar zu diesem Vers wie der Maharal im Fortlauf seiner Argumentation auf eine Auslegung im Midrasch Sifrei Devarim²⁹⁸. Der Maharal zitiert den längeren Abschnitt in etwas abgeänderter Form, allerdings nur bezüglich Esav und Jishmael, während er das Herantragen an Ammon und Moav überspringt. Der ganze Abschnitt im Midrasch lautet in Kapitel 33, Paragraph 3: “Eine andere Auslegung: “Und Er kam von Sinai”: Als der Heilige, gesegnet sei Er erschien, die Torah Israel zu geben, erschien Er nicht nur Israel allein, sondern allen Völkern: Zuerst ging Er zu den Söhnen von Esav und fragte sie: ‘Nehmt ihr die Torah auf euch?’ Sie fragten ihn: ‘Was steht darin?’ Er antwortet ihnen: “Morde nicht!” [Shemot 20:13] Sie sprachen: ‘Ihre ganze Essenz von den Männern und ihrem Vater ist, dass er ein Mörder ist, denn es steht geschrieben: “Und seine Hände sind die Hände Esavs” [Bereshit 27:22]. [ebd.; Bereshit 27:40]: “Und bei deinem Schwert sollst du leben”. Er ging zu den Söhnen von Ammon und Moav und fragte sie: ‘Nehmt ihr die Torah auf euch?’ Sie fragten ihn: ‘Was steht darin?’ Er antwortete ihnen [Shemot ebd. 20:13]: “Du sollst keine Ehe brechen!” Sie sprachen: ‘Ihre Essenz ist ihnen unerlaubter Verkehr, denn es steht geschrieben [Bereshit 19:36]: “Und beide Töchter von Lot empfangen von ihm”. Er ging und fand die Söhne Yishamels und fragte sie: ‘Nehmt ihr die Torah auf euch?’ Sie fragten ihn: ‘Was steht darin?’ Er antwortete ihnen [Shemot ebd. 20:13] “Stehle nicht!” Sie sprachen vor ihm: ‘Die Essenz ihres Vaters ist es, dass er ein Räuber ist, denn es steht geschrieben [Bereshit 16:12]: “Und er soll ein ungebundener Mann sein”.’ Und so bei jedem Volk und Volk. Er fragte sie, ob sie die Torah auf sich nehmen würden, denn es heißt [Tehilim 138:4]: “Und alle Könige der Erde werden Dich preisen, HaShem, denn sie hörten die Worte aus Deinem Mund.” Kann es sein, dass sie hörten und sie annahmen? Es wird gelehrt [Michah 5:14]: “Und mit Zorn und Wut werde ich Rache üben an den Völkern, die nicht hörten.” Es war genug, dass sie nicht hörten, aber sogar die sieben Mitzvot, die die Söhne Noachs auf sich nahmen, konnten sie nicht einhalten, bis sie sich von ihnen entluden. Als der Heilige, gesegnet sei Er dies sah,

²⁹⁷ Devarim 33:2; in: Hirsch 2012, Seite 631; Kursivschrift im Original.

²⁹⁸ vgl. Chumash Gur Arye IV 2014/15, Seite 334.

nahm Er sie gab sie Israel. [...]”²⁹⁹ Diese Schlussfolgerung des Midrasch, in der Verflechtung der drei Verse aus dem Tanach, ist sehr spannend. Dass alle Völker der Welt Seine Worte hörten, aber sie nicht halten wollten, bzw. konnten, nicht einmal, wie im vorigen Kapitel genau beleuchtet, die sieben noachidischen Mitzvot, sind der Grund dafür, sie am Ende der Tage zur Rechenschaft zu ziehen, wie es auch im Anfangskapitel von Avodah Zarah ausführlich dargelegt wird. In Gur Arye, wo er sich ebenfalls auf den zitierten Midrasch und die genannte Gemara bezieht, unterstreicht der Maharal die Rolle von Esav und Jismael, als Enkel, bzw. Sohn des Stammvaters Avraham: “Doch Er trug sie jedem Volk und jeder Sprache an, und es heißt, wie gesagt wurde: “Er war von Se’ir schon aufgegangen, hatte ihnen vom Gebirge Paran her getagt”, um zu sagen, dass nachdem Er allen Völkern angetragen hatte und sie sie nicht auf sich nahmen, kam Er zu Esav und Jishmael, denn diesen war es naheliegender, dass sie sie auf sich nehmen würden, da sie die Nachkommen Avrahams waren, der die ganze Torah erfüllte (Joma 28 B). Und Er hatte ihnen in der Art des Aufstiegs angetragen, zu Anfang dem am weitentlegensten, bis Er zu Esav und Jishmael kam. Und sie waren die Passenden, sie auf sich zu nehmen, weil sie die Nachkommen Avrahams sind, und sogar sie nahmen sie nicht auf sich. Und deshalb “ging Er ihnen von Seir auf”, weil nicht einmal die Söhne Esavs annahmen. Aber es gab niemanden, der sie auf sich nehmen wollte und Er kam zu Israel vom Berg Se’ir her. Und ebenso auch von Paran, den zum Schluß kam Er nach Paran und fragte die Kinder Jishmaels, ob sie sie auf sich nehmen wollten und sie nahmen sie nicht an, danach kam Er zu Israel, denn von nun an, blieb kein einziger übrig.”³⁰⁰

²⁹⁹ vgl. Midrasch Sifrei Devarim Ve’sot ha’Bracha, 33:3 (343); im Original: דבר אחר ויאמר ה' מסיני בא, כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות, תחילה הלך אצל בני עשו אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם [שמות כ יג] לא תרצח אמרו כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא שנאמר [בראשית כז כב] והידיים ידי עשו [שם/בראשית/ כז מ] ועל חרבך תחיה הלך אצל בני עמון ומואב אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם [שמות שם כ/ יג/] לא תנאף אמרו לו כל עצמה של ערוה להם היא שנאמר [בראשית יט לו] ותהרין שתי בנות לוט מאביהן הלך אצל בני ישמעאל אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם [שמות שם כ/ יג/] לא תגנוב אמרו לו כל עצמם אביהם ליסטים היה שנאמר [בראשית טז יב] והוא יהיה פרא אדם וכן לכל אומה ואומה שאל להם אם מקבלים את התורה שנאמר [תהלים קלח ד] יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך יכול שמעו וקבלו תלמוד לומר [מיכה ה יד] ועשיתי באף ובחימה נקם את הגוים אשר לא שמעו לא דיים שלא שמעו אלא אפילו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד [...] ; Ü.d.V.

³⁰⁰ vgl. Chumash Gur Arye IV 2014/15; Seite 335; im Original: אלא על כל אומה ולשון היה מחזיר, וקרא דקאמר וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן הכי קאמר אחר שחזר על כל האומות ולא קבלוהו בא אל עשו וישמעאל, כי אלו מסתבר יותר שיקבלוהו שהם זרע אברהם, שקיים כל התורה (יומא כח, ב) והיה מחזיר עליהם דרך מעלות מתחלה אל הרחוק עד שבא אל עשו וישמעאל, והם היו ראויים לקבל אותה מפני שהם זרע אברהם ואפילו הכי לא קבלו אותה, ולפיכך **וזרח משעיר למו** כיון דלא קבלו אף בני עשו שוב אין מי שיקבל אותה ובא אל ישראל מהר שעיר. וכן בפארן גם כן שבסוף; Ü.d.V. Fettdruck im Original; Ü.d.V.

So sei außer Israel gar kein einziges Volk übrig geblieben, um die Torah an und auf sich zu nehmen. In Tifereth Israel folgert der Maharal daraus: “Unsere Weisen erklärten damit, was wir sagten. Dass die Mitzvot der Torah, die die göttlichen Tätigkeiten sind, sich auf Israel beziehen, denn nach der Tugendhaftigkeit ihrer Seelen waren sie bereit für die göttlichen Tätigkeiten, und sie speziell für sie. Aber die Heiden, aufgrund ihres Mangels und ihrer Minderbemitteltheit sind sie nicht geeignet für göttliche Tätigkeiten, die die Mitzvot sind. Und so ist es, dass er die Torah allen Völkern und Sprachen angetragen hat, aber das Wesen ihrer Seelen verweigerte sich, die göttlichen Tätigkeiten anzunehmen, aber das Volk Israel war bereit für die Torah durch die Tugendhaftigkeit ihrer Seelen.” So seien Esav und Jishamel für die Annahme der Torah trotz ihrer Herkunft ihrem Wesen nach nicht geeignet gewesen, da sie zum Extremen hin geneigt seien und dementsprechend bezögen sich ihre Segnungen auf diese jeweilige Veranlagung zu einem Extrem. Die Torah dementgegen, sei nur für einen geradlinigen Charakter mit ausgeglichenem Potential geeignet. So schreibt er weiter: “Und [der Midrasch, Anm.d.V.] erinnert deshalb an Esav und Ishmael, denn in jedem von ihnen gibt es ein Extrem. Das heißt, dass in diesen zwei Völker von Götzendienern sich ihr Seelencharakter von der Mitte aus jeweils zu einem Extrem neigt, deshalb verweigerten sie, die Torah auf sich zu nehmen.” Schließlich kommt er darauf zu sprechen, dass der Begriff des Menschen - Adam אדם - ein Begriff sei, der sich auf die besondere göttliche Seele des Menschen, entgegen den anderen Lebewesen, beziehe. Dies nimmt er aus einer Stelle in Yevamot 61 A, wo eine Diskussion darüber geführt wird, inwieweit sich der Tanach mit dem Begriff “Adam” auch auf Nichtjuden bezieht, nachdem zu Anfang des Blattes festgestellt wurde, dass die Gräber von Nichtjuden nicht spirituell unrein machen, wenn sie sich in einem Szenario befinden, dass durch den Zeltcharakter eines Überhangs ansonsten die Unreinheit eines Toten auf dort befindliche Juden übertragen würde, weil sie nicht “Adam - Mensch” genannt werden, wie es heißt: “Gräber von Götzendienern machen nicht unrein in einem Zelt, weil es heißt (Jechezkel 34:31): “Und ihr, meine Schafherde, die Schafherde meiner Weide, seid Menschen.”³⁰¹ Ihr werdet Mensch genannt und die Götzendiener werden nicht Mensch genannt.”³⁰² Der Maharal erklärt

³⁰¹ vgl. Jechezkel 34:31; in: Philippson 2016: “Ihr aber, meine Herde, die Herde meiner Weide, Menschen seid ihr, ich euer Gott! Ausspruch des Herrn, des Ewigen.”

³⁰² vgl. Talmud Bavli Yevamot 61A; im Original: ואתן צאני צאן, שנא': קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באהל, ואין קרויין אדם, ומרעיתי אדם אתם, אתם קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים קרויין אדם Ü.d.V.

dies folgendermaßen: “Und die Erklärung dieser Idee ist, dass es die besondere Unterscheidung zwischen einem Menschen und dem Rest der Lebewesen ist, dass der Mensch eine göttliche Seele hat. Und schau, diejenigen, die eine göttliche Seele haben, sie sind bereit für göttliche Angelegenheiten, wie die Prophetie und göttliche Eingebung, und solches wirst Du nicht finden, außer in dem Volk, das HaShem, gesegnet sei Er, auserwählt hat. Deshalb werden sie besonders wegen der Vollkommenheit ‘Adam’ genannt, weil in ihnen alles vorhanden ist, das angebracht ist, um ein Mensch zu sein, dass sie im speziellen ‘Mensch’ genannt werden, weil es dort eine göttliche Tugend gibt, die nicht natürlich ist, und deshalb “heißen sie ‘Adam’”. Und auf diese Weise sind die Mitzvot, die die göttlichen Tätigkeiten sind - besonders auf Israel in der Vollkommenheit bezogen, wie weiter noch erklärt werden wird.” Er expliziert somit, dass Israel als das auserwählte Volk im Besonderen, den Begriff des Menschen als ein Wesen mit göttlicher Seele - Nefesh elokit נפש אלהית - erfüllt und sie in dieser Vollkommenheit des Menschheitsbegriffs eine besondere göttliche Tugend - Maalah elokit מעלה אלהית - haben, die Widmonte als “G-dly excellence” übersetzt³⁰³. Diese göttliche Seele in göttlicher Tugend mache Israel bereit für göttliche Angelegenheiten - Devarim elokiim דברים אלהיים - wie Prophetie und göttliche Eingebung. Im 44. Kapitel von Gevurath HaShem erklärt er die gleiche Stelle aus Yevamot 61 A damit, dass Israel im Gegensatz zu anderen Völkern, die Körperlichkeit, das Angebundensein an die Materie, zu Gunsten der Form nivelliere und somit ein Mensch in Vollkommenheit - Adam be'Shlimut אדם בשלימות - sei: “Und umso mehr führen die guten Tugenden und Gedanken des auserwählten Volkes, das Distanthalten von Hurerei und Widerwärtigem und dem Rest der niederen Tugenden dazu, dass sie von der Körperlichkeit abgetrennt sind. Und genauso wie man Lebewesen findet, die ein Mittleres sind zwischen dem Menschen und dem Rest der Lebewesen, wie der Affe, der ein Mittleres ist zwischen einem Lebewesen und einem Menschen, so gibt es auch den Menschen, der kein Mensch in Vollkommenheit ist. Weshalb gesagt wird, es gibt den Menschen in Vollkommenheit, der nicht zum Materiellen neigt und viel mehr davon sind von Israel, deswegen weil es in ihnen die vollkommene Form gibt, ohne Neigung zum Materiellen. Und so gibt es denn von den Völkern, die die Form nichtig erklären, der Materie zuliebe. Und solche sind keine Menschen, weil die Materie das Wichtigste ist und die Form das zu Vernachlässigende und jede Angelegenheit, die ein

³⁰³ vgl. Widmonte 2016, Seite 133.

Wichtigstes und in ihm ein zu Vernachlässigendes hat, erklärt das zu Vernachlässigende als nichtig zugunsten des Wichtigsten. Und bei Israel ist es das Gegenteil, weil die Form das Wichtigste ist und die Materie das zu Vernachlässigende und das zu Vernachlässigende wird dem Wichtigsten zuliebe für nichtig erklärt.”³⁰⁴ Weil es in Israel diese vollkommene Form - ha’Zurah ha’shleima הצורה השלימה - gebe, die nicht zum Materiellen neige, seien sie mehr als andere ‘Mensch’ in vollkommenem Sinn. Ihre Neigung zum Spirituellen, ihre Anbindung an das Göttliche, ihre göttliche Tugend, mache sie geeignet für den göttlichen Dienst, der Ausübung der göttlichen Tätigkeiten, der Mitzvot und bereit für besondere göttliche Zuwendung, wie Prophetie, Ruach ha’kodesh und die Schechinah.

Am Ende dieses ersten Kapitels von Tifereth Israel kommt er schließlich auf Konvertiten zu sprechen, die sich spätestens in Folge des Übertritts einen “israelitischen Charakter” aneignen und nach erfolgreicher Konversion ein Teil des Volkes Israels werden: “Und finde darin keine Schwierigkeit, wenn es so ist, dass es den Konvertiten gibt, für den es möglich ist, die Torah auf sich zu nehmen, weil er einen beseelten Charakter hat, der nicht gut ist. Denn dies ist überhaupt keine Schwierigkeit, denn seitdem er dazu kam, überzutreten, hat er einen israelischen Charakter. Und wenn er konvertiert wurde, wird er dem israelitischen Volk untergeordnet, und somit ist er wie dieses. Und über all das sagen sie (Yevamot 47B): “Die Konvertiten sind für Israel so schwer wie die Sapachat-Plage. Denn der Sapachat, sein Auftreten ist nicht gut und zerstört das Fleisch, das für sich ein gutes Naturell hat.” Dass er vormals einen zwar beseelten, aber nicht guten Charakter hatte, können wir so verstehen, dass er in der nichtjüdischen, heidnischen Welt aufgewachsen und durchdrungen ist von ihr und ihren Selbstverständlichkeiten, die grundverschieden von einer jüdischen Lebensführung ist, d.h. selbst wenn er einen sittlichen Charakter zu entwickeln suchte, dieser sich nicht in Anbindung an das Göttliche zu verwirklichen strebte, weil ihm der Begriff überhaupt noch fehlte und er göttliche Tätigkeiten, die Mitzvot, noch gar nicht ausüben konnte. In diesem Sinn also noch nicht gut war, wie es

³⁰⁴ Gevurath HaShem, Kapitel 44; im Original: ומכל שכן המדות הטובות והחשובות שהם באומה הנבחרת, הרחקת הזנות והתעוב ושאר מדות הפחותות המורה על שהם נבדלים מן החומר. וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חמרית, והרי אצל האומות אז בטל הצורה אצל החומר כאלו אינם אדם שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש ;עיקר ועמו טפל הטפל בטל אצל העיקר, ואצל ישראל הוא הפך זה כי הצורה עיקר והחומר טפל ובטל הטפל אצל העיקר ; Ü.d.V.

nach Rav Hirsch: “Dies, sein Wohl und Weh, sollen wir lieben wie das eigene, sollen uns freuen mit seinem Glücke, wie mit dem eigenen, sollen uns betrüben über sein Leid, als hätte es uns getroffen, sollen mit derselben Freudigkeit zu seinem Wohl beitragen, als gälte es das eigene Wohl, sollen Leid von ihm abwenden, als wären wir selber davon bedroht.”³¹⁰ So ist es nicht verwunderlich, dass Hillel einem Nichtjuden, der an der Konversion interessiert ist, dieses Gebot als die Grundlage der ganzen Torah lehrt. So antwortet er, auf die Bitte die ganze Torah zu erklären, während er auf einem Fuß steht, in Shabbat 31A: “Was dir verhasst ist, tue deinem Nächsten nicht an!”³¹¹ Dies setze nach Rav Hirsch “die völlige Gleichheit aller als leitendes Prinzip aller unserer Tätigkeiten, legt das Wohl und Weh aller jedem wie das eigene ans Herz, verwandelt die Selbstsucht und Eigenliebe in Achtung und Liebe des Nächsten und lehrt jeden Daseinsgenossen in uns völlig ebenbürtiger Gleichheit zu achten und zu lieben. Der Begriff חברך [Chaverach - dein Genosse; Anm.d.V.] über den eigenen Kreis des Nebenmenschen hinaus zum Begriff aller Nebenwesen erweitert, bildet in der Tat dieser Satz den Inhalt des ganzen Gesetzes, das ja nichts anderes als die Lehre der Vermeidung alles dessen ist, was unserem und aller mit uns des hieniedigen Daseins sich freuenden Mitwesen Daseinsheile “סני” [sani - verhasst; Anm.d.V.] feindlich entgegensteht.”³¹² Dieses Bewusstsein, sein ganzes Leben in treuer Pflichterfüllung in den Dienst Gottes zu stellen und alle seine Handlungen nach Seinem Gesetz und in Anbindung an Ihn zu vollziehen und mitnichten sich einer Bedürfnislogik hinzugeben, das sich über das Wohl des Lebens anderer Wesen hinwegsetzt, sondern jede Form der Zufügung von einem Weh zu vermeiden, ist das, was der Maharal mit ‘israelitischem Charakter’ bezeichnet, die ein Konvertit in sich entwickeln muss, wenn er übertreten will. Durch ihren Übertritt, dadurch dass sie sich dem Volk Israel anschließen, sich zu dem Hause Yakoovs dazugesellen - נספחו ויספחו -, seien sie so schwer für Israel seien, wie eine Sapachat-Plage נספחת, und zerstörten dem Maharal zufolge das Fleisch, in diesem Sinne Israel, das an sich ein gutes Naturell habe. Das hört sich sehr negativ an. Sapachat ist eine spirituelle Krankheit, die aufgrund von schlechtem Reden über Andere, bzw. sich selbst, den Menschen trifft, und wir finden dies sehr ausführlich in der Torah beschrieben, wo es z.B. in Vajikra Kapitel 13 Vers 2

³¹⁰ ebd.; Seite 508.

³¹¹ vgl. Talmud Bavli Shabbat 31A; im Original: - ועלך סני לחברך לא תעבד - זו היא כל התורה כולה, ואידך - פירוש הוא, זיל גמור.

³¹² Hirsch 2010; Seite 509.

heißt: “Ein Mensch, wenn an der Haut seines Fleisches etwas Hochweisses oder dem Nahekommendes [Sapachat - ספחת; Anm.d.V.] oder Glanzweisses ist, und es gestaltet sich in der Haut seines Fleisches zu einem Aussatzschaden: so werde er zu Aharon, dem Priester, oder zu einem von seinen Söhnen, den Priestern, gebracht”.³¹³ Und in Vers 7 steht weiter: “Breitet sich aber der dem Aussatz nahegekommene Schaden [ha’Sapachat - ספחתה; Anm.d.V.], nachdem er dem Priester zu seiner Reinerklärung gezeigt worden, in der Haut weiter aus, so wird er wiederum dem Priester gezeigt.”³¹⁴

Diese Plage, die Hirsch als den dem Aussatz nahekommenden Schaden übersetzt und die die Wurzel mit dem Wort ספח teilt, das je nach Verbform sich vereinigen, sich zugesellen, sich anschließen, bzw. an etwas teilhaben, aber auch sich ausbreiten heißen kann,³¹⁵ ist ein Hautschaden, der noch nicht als Aussatz - Zara’at צרעת - manifestiert ist, welcher sich weiter unter die Haut in das Fleisch, oder über die Hautfläche hin ausbreitet.³¹⁶ Das Fleisch ist von Sapachat noch gar nicht betroffen, es ist an sich gut. Ob es Zara’at wird, wird sich in den zwei Mal sieben Tagen, in der der Erkrankte zur Beobachtung isoliert wird, zeigen. Was ist an der Sapachat-Plage für Israel schwer, um Rav Chelbo aus unserer Gemara zu verstehen, den der Maharal zitiert? Das schwere an ihr ist, dass sie nicht gut einschätzbar ist. Man muss warten, beobachten und nach einer bestimmten vergangenen Zeit erst das Urteil fällen, ob der Hautschaden rein ist, oder unrein, bereits ins Fleisch übergegangen ist. Ebenso ist der Konvertit nicht gut einzuschätzen, ob er alle Mitzvot mit gleichem Ernst halten wird - und falls nicht, wird er einen schlechten Einfluss ausüben auf Israel, das an sich laut dem Maharal ein gutes Naturell habe. In seinen Drashot, seinen Predigten, schreibt er in der Einleitung: “Deshalb wird der Konvertit ‘Sapachat’ genannt, weil er eine dem Menschen hinzugefügte und untergeordnete Sache ist und er nivelliert den essentiellen Charakter seines Verhaltensausdrucks [im Original: Ikar Toar Zalmo; Anm.d.V.], bis er nicht mehr als vollständiger Mensch zählt, denn ein Mensch hat nach seinem Verhaltensausdruck und seiner Form nach keine Hinzufügung zu sich und überhaupt kein Defizit. Und Israel wird Mensch genannt und der Konvertit ist eine Hinzufügung zu ihnen und dies ist ein absoluter, essenzieller und vollständiger Mangel in Israel, das Mensch genannt wird, denn jedem Überzähligen, dem das Blut fehlt, so wie wenn man

³¹³ Vajikra 13:2; in: ebd.; Seite 318.

³¹⁴ Vajikra 13:7; in: ebd.; Seite 324.

³¹⁵ vgl. Gesenius 2013; Seite 897.

³¹⁶ vgl. Vajikra Kapitel 13 Vers 7 - 8; in: Hirsch 2010; Seite 318 - 324.

in Israel Konvertiten findet, sie werden ihnen hinzugefügt, so als ob Israel etwas ermangelten. Denn sie heben die Form von Israel auf durch das, wodurch sie wegen der Essenz ihrer Form geeignet waren, dass HaShem, gesegnet sei Er, sie auswählte und deshalb heißt der erste Konvertit Yitro, weil er ein Mehr und eine Hinzufügung zu Israel ist.”³¹⁷ Um dies richtig verstehen zu können, braucht es eine Begriffserklärung von ‘Zelem’, dem Verhaltensausdruck des Menschen. So heißt es in Bereshit 1:26: [...] „Gott sprach: wir wollen einen Adam (Stellvertreter) machen in einer unser würdigen Hülle wie es unserem Ebenbild entspricht [...]”³¹⁸ Raschi kommentiert diese Stelle folgendermaßen: **“Nach unserem Ausdruck. Nach unserem Verhaltensmuster. כדמותנו - Der unserer Wesenheit ähnlich ist.** Zu verstehen und nachzudenken.”³¹⁹ Der Mensch als Stellvertreter Gottes auf Erden, dessen Hülle im Sinne einer Äusserlichkeit zu verstehen sei, die nicht bildlich gemeint sei, sondern wie ein Gefäß für eine Form ein Ausdruck des Verhaltensmusters von HaShem und den zunächst von Ihm geschaffenen höheren Welten sei, das deren Wesenheit entspreche, zu verstehen und nachzudenken. Das meint meinem Verständnis nach die göttliche Seele, die Nefesh ha’elokit, die sich in der Ausübung der göttlichen Tätigkeiten an Hashem, bzw. die spirituelle Welt anbindet, die ein Ausdruck der spirituellen Seele, der Nefesh ha’sichli ist, die Göttlichkeit verstehen und darüber nachdenken kann. Der Maharal kommentiert diese Stelle in Gur Arye folgendermaßen: **“Und hier** ist das Verbindungsstück der Welten, durch den die höheren Welten und die niederen Welten sich vereinen, der Mensch. Und wenn der Mensch nicht wäre, wäre Eifersucht in der Schöpfung des Anfangs. Und die Interpretation der Eifersucht bedeutet Trennung und Widerstand, die für die Schöpfungen waren. Denn die höheren Entitäten, sie sind nach Seiner Wesenheit des Heiligen, gesegnet sei Er, und die niederen Lebewesen sind nicht nach Seiner Wesenheit des Heiligen gesegnet sei Er, und es gibt dort keine Einheit Verbindung. Und deshalb war es zweckdienlich, dass der Mensch geschaffen wurde, um mit ihm die Schöpfungen zu

³¹⁷ Drashot Maharal nach sefaria.org; im Original: לכך נקרא הגר ספחת שהוא דבר תוספת וטפילה על האדם והיא מבטלת עיקר תאר צלמו עד שאינו נחשב אדם שלם, כי האדם בצלמו ובתבניתו אין תוספת עליו ואין גרעון בו כלל. וישראל נקראים אדם והגר הוא תוספת עליהם, וזהו חסרון גמור עצמי ומוחלט בישראל שנקראו אדם, כי כל יתר כחצר דמי לכך כאשר ימצאו גרים בישראל הם נוספים עליהם כאלו ישראל חסרים כי הם מבטלים צורת ישראל ממה שהם ראויים מצד עצמם צורתם שבחר בהם הש"י, ולכך נקרא הגר הראשון יתרו שהוא יתרו ותוספת על ישראל. Ü.d.V.

³¹⁸ Hirsch 2008; Seite 41.

³¹⁹ Raschi zu Bereshit 1:26; in: Chumas Gur Arye I 2014/15, Seite 28; im Original: בצלמנו. בדמוס שלנו: בצלמנו. להבין ולהשכיל: כדמותנו. Fettdruck im Original; Ü.d.V.

verbinden und er stellte Frieden und eine Verbindung her zwischen den höheren Welten und den niederen Gefilden und vereinte Alles. Und wenn es den Menschen in den niederen Gefilden gibt, verbinden sich hier alle Schöpfungen nach der Weise, dass alle Entitäten der niederen Gefilde gänzlich für den Menschen sind und der Mensch hat dort Wesensähnlichkeit und Ausdruck des Heiligen, gesegnet sei Er, und deshalb sind sie alle Eines.”³²⁰

Das hieße, dass der Mensch eine besondere Stellung in der Ordnung der Schöpfung einnehme, und zwar die der Vermittlung zwischen der spirituellen und der materiellen Welt. Und weil dies die Besonderheit des menschlichen Ausdrucks sei, in der Welt der Körperlichkeit den geistigen, spirituellen, göttlichen Charakter der höheren Welten wahrzunehmen und dadurch beide Ebenen zuzusammenzuführen und zu verbinden, sei der Mensch der Form nach, seinem ‘Zelem’, Verhaltensausdruck nach, vollkommen, shalem, und brauche keine Hinzufügung. So sei Israel in ihrer Essenz als auserwähltes Volk, das in sich die Vorbereitung zur Prophetie, zu Ruach ha'kodesh, zur Präsenz der Schechinah trage, ihres Charakters der göttlichen Tugendhaftigkeit nach, die sie in besonderer Weise für die göttlichen Tätigkeiten der Mitzvot geeignet mache, ihrer Form nach, die nicht dem Materiellen nachhänge, eigentlich vollkommen. Dass ihnen dennoch eine Hinzufügung geschehe, sich Konvertiten an sie binden, so wie Jitro, der erste Konvertit dem Namen nach ein Jeter - יתר, ein Überzähliges³²¹, eine Hinzufügung war, dies lasse in Israel einen absoluten Mangel vorfindenen und dadurch die Form der Vollkommenheit aufheben. Deshalb der Vergleich des Konvertiten mit der Sapachat-Plage. Nichtsdestotrotz nehmen sie die Torah auf sich und gewinnen im Laufe der Konversion einen israelischen Charakter, Techunah israelit - תכונה ישראלית. Dabei werde nur Israel Mensch - Adam אדם - genannt, wegen der Vollkommenheit ihrer göttlichen Seele, weil sie eine göttliche Tugend haben, die das Materielle zugunsten des Spirituellen zu nivellieren suche. Hier finde sich der Unterschied zu den anderen Nationen der Menschheit, die ihrem Seelencharakter nach einem Extrem

³²⁰ vgl. ebd.; im Original: והנה הקושר העולמות שעל ידו יתחדו העליונים והתחתונים הוא האדם, ואם לא היה האדם היה קנאה במעשה בראשית, ופירוש הקנאה הזאת החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה ואין כאן אחדות וקשור, ולפיכך ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים ומאחד הכל, וכאשר יש האדם בתחתונים הנה מקושרים כל הנמצאות לפי שכל הנמצאים בתחתונים כלם בשביל האדם והאדם יש בו דמות וצלם של הקב"ה ולפיכך הם כולם אחד. Fettdruck im Original; Ü.d.V.

³²¹ vgl. Gesenius 2013, Seite 514ff.

nachhingen und deshalb die Torah, wie die Nachkommen Esavs, Jishamels, Moavs und Ammons, nicht auf sich nehmen wollten. Die Verfeinerung ihrer Seelen durch die Ausübung der göttlichen Tätigkeiten, der Mitzvot, bliebe so Israel vorbehalten. Sie seien aber die essenzielle Aufgabe des Menschen, die zur Perfektion des Menschen und seiner geistig-spirituellen Kapazität, des Seichel, führen. So finde sich der Großteil des Menschengeschlechts in seiner Lebensnot der Sicherung des Lebensunterhaltes nachjagen. Dabei sei das spirituelle Niveau jedoch nicht gleichwertig unter der Gattung des Menschengeschlechts verteilt. Wäre die Göttlichkeit in der ganzen Gattung zu finden, wäre die Welt es wert, die transzendente, spirituelle Welt zu sein, die sich in der Geschichte zwischen Exil, dem Galut und messianischer Erlösung, der Geulah, erst noch entwickeln, freischälen muss.

5. Auszüge zur Auserwählung Israels in seiner Schrift “Nezach Israel”

5.1 Galut ist nicht natürlich: Auszug aus dem 1. Kapitel

In seiner Schrift *Nezach Israel*, die in Anlehnung an den Trauertag von Tischa Be'Av, an dem sich der Zerstörung beider Tempel und weiterer Katastrophen in der Exilsgeschichte Israels erinnert wird, befasst sich der Maharal intensiv mit dem Thema Galut und Geulah - Exil und Erlösung. So beginnt er das erste Kapitel mit der Feststellung, dass eine gute Sache nur von seinem Gegenteil aus gewusst werden könne und so könne man die Frage der endgültigen Erlösung nur klären, wenn man zuvor die Frage des Exils und der Tempelzerstörung analysiere. So schreibt er: “Deshalb sagten sie an den Pessachabenden (Pesachim 116a), dass in der Haggadah ‘mit Schmach begonnen und mit Lob geschlossen wird’. Und warum wird mit Schmach begonnen? Nur deshalb, weil es für Lob kein wahres Erkennen gibt, wenn nicht vom Gegenteil aus. Und deshalb kann die Frage der endgültigen Erlösung nicht interpretiert werden ohne die Frage des Exils und der Tempelzerstörung zu erläutern. Auf diese Weise von dem Guten und der Rettung, auf die wir hoffen, gewusst werden. Und wenn wir dahin kommen, das Problem des Galut als wahres Wissen zu erklären, muss zuerst der Grund für den Galut geklärt werden und Dinge, die mit dem Galut zusammenhängen.” So steht im Talmud Bavli

in Masechet Pessachim 116A über die Ordnung des Sederabends, wie der Vater dem Sohn die Geschichte des Auszugs aus Mizrajim zu erzählen habe: "Er beginnt mit Schmach und schließt mit Lob und die Interpretation ist: [Devarim 26:5]: "Ein Aramäer, dem Untergang nahe, war mein Vater" bis er den ganzen Abschnitt beendet."³²² So heißt es in der Haggadah, dem Skript zum Sederabend, dass immer wieder Boshafte wider Israel aufgestanden seien, von denen allein HaShem sie aus ihrer Hand rettete: "Gehe hin und lerne, was Laban, der Aramite, im Sinne führte gegen unseren Vater Jakob. Pharao sprach nur über die Knaben das Verdammungsurteil, Laban aber wollte alles zugrunde richten"³²³. Als Beleg wird daraufhin der ganze Vers aus Devarim 26:5 zitiert, wo es zum Übergeben der Erstlingsfrüchte an den Kohen zum Wallfahrtsfest Shavuot heißt: "Du aber beginnst und sagst vor dem Angesicht *Gottes*, deines Gottes: Ein Aramäer, dem Untergang nahe, war mein Vater, da zog er nach Mizrajim, nahm dort seinen Fremdlingsaufenthalt mit geringer Zahl und dort wurde er zu einem grossen Volk, stark und zahlreich."³²⁴ Diese Interpretation, dass Laban Israel zugrunde richten wollte, fußt auf Raschi, der mit einem Verweis auf den Midrasch Sifrei Devarim den Vers folgendermaßen auslegt: "Ein Aramäer wollte meinen Vater vernichten: Um die liebevolle Zuwendung des Allumfassenden zu erinnern. Ein Aramäer wollte meinen Vater vernichten: Lavan wünschte das Ganze zu vernichten, als er Jaakov verfolgte. Und weil er zu tun gedachte, rechnete es ihm der Allumfassende an, als hätte er es getan (Sifrei Devarim 301). Denn den Völkern der Welt, Götzendienern, rechnet der Heilige, gesegnet sei Er, den Gedanken als Tat an. Und er ging hinunter nach Mizrajim: Und es kamen noch Andere gegen uns auf, uns zu vernichten, denn danach ging Jaakov nach Mizrajim hinunter. Mit geringer Zahl: 70 Seelen."³²⁵ So beginnt die Haggadah mit der Schmach, nicht nur von Götzendienern abzustammen, sondern geschichtlich von der einen Vernichtung - sei es als Vorhaben (Laban) oder Durchführung (Ermordung der Knaben und Vernichtung durch Sklavendienst in

³²² vgl. Talmud Bavli Pessachim 116A; im Original: מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה; Ü.d.V.

³²³ Die Pessach-Haggadah, Seite 17.

³²⁴ Devarim 26:5; in: Hirsch 2012, Seite 500; Kursivschrift im Original.

³²⁵ vgl. Raschi zu Devarim 26:5; in: Chumas Gur Arye V 2014/15, Seite 260; im Original: **ארמי אובד** אבי. מזכיר חסדי המקום, ארמי אבד אבי, לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאילו עשה (ספרי שא), שאומות העולם עובדי אלילים חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה (ירושלמי פאה פ"א ה"א): **וירד מצרימה**. ועוד אחרים באו עלינו לכלותינו, שאחרי זאת ירד יעקב למצרים. **במתי מעט**. שבעים נפש (ספרי שם); Fettdruck im Original; Ü.d.V.

Mizrajim) - der nächsten entgegenzugehen, und endigt in dem ruhmvollen Lob des Allmächtigen, durch eine Vielzahl von Wundern (10 Plagen/ Meeresspaltung) aus Mizrajim befreit und herausgeführt worden zu sein. Und so wie der Auszug aus Mizrajim dem Maharal nach nicht verstanden werden kann, ohne die Geschichte des Elends des versklavten Israel zu erzählen, könne auch die letztendliche vollkommene Erlösung, die Geulah, nicht verstanden werden, ohne die Frage des Exils, des Galut, zu klären. Es gibt dem Maharal zufolge jedoch einen weiteren wichtigen Grund: Der Galut sei der Beweis für die später stattfindende Geulah, denn alles sei einer festen Ordnung der Welt nach gesetzt und eine Abweichung von der bestehenden Ordnung könne nicht für lange Zeit existieren: "Und es gibt noch einen Grund, zuerst die Frage des Galut zu klären, denn der Galut selbst ist Beweis und Bestätigung der Geulah. Und das ist so, weil es keinen Zweifel daran gibt, dass der Galut eine Abänderung und Abweichung der Ordnung ist, weil HaShem, gesegnet sei Er, jedes Volk an seinen passenden Ort festsetzte und so ordnete Er Israel den ihnen geeigneten Ort zu, nämlich das Land Israel. Und das Wegführen von diesem Ort ist vollständige Abänderung und Abweichung. Und alle Dinge, die von dem natürlichen Ort herausgehen, außerhalb ihres Ortes sind, haben keinen Ruhepunkt an dem Ort, der nicht natürlich ist für sie, einzig an ihre natürlichen Orte kehren sie zurück. Denn würden sie an den Orten bleiben, die nicht natürlich für sie sind, wäre das Nicht-Natürliche natürlich gemacht. Und es ist unmöglich, dass das Nicht-Natürliche natürlich gemacht würde." Weil das Nicht-Natürliche nicht natürlich gemacht werden könne, sei es unmöglich das Israel an anderen Orten als dem ihnen zugewiesenen, passenden Ort, dem Land Israel, verbleiben würden. Er bekräftigt diese Aussage mit einem Zitat aus Pirkei Avot, wo es heißt, dass Ben Azzai sagte: "Sei nicht voller Verachtung gegenüber irgendeiner Person, und sei nicht geringschätzig gegenüber irgendeiner Sache, denn du findest keine Person, die nicht ihre Stunde hat, und keine Sache, die nicht ihren Ort hat."³²⁶ So schreibt er: "Und so ist es mit Israel selbst, wenn sie auf ewig im Galut verbleiben würden, der nicht der Ort ist, der für sie vorgesehen ist. Denn der passende Ort für sie nach der Ordnung des Seins ist, im Land Israel unter ihrer eigenen Besitzgewalt zu sein und nicht unter anderer Herrschaft. So wie jede andere Sache unter den natürlichen Geschöpfen, ein jedes

³²⁶ vgl. Pirkei Avos 2010, Seite 34; im Original: אל תהי בז לכל אדם, ואל תהי מפליג לכל דבר, שאין לך אדם, שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום.

Einzelnes, für sich einen eigenen Ort hat. So wie unsere Weisen, ihr Angedenken zum Segen, beschlossen haben (Pirkei Avot 4:3): 'Es gibt für Dich keine Sache, die nicht ihren Ort hat' und jede Sache untersteht der eigenen Souveränität. Und wenn sie für immer in ihrem Exilstadium verbleiben würden, wäre diese Sache, dass sie ihren Stand außerhalb ihres Ortes, der nicht natürlich ist, einnehmen, natürlich geworden. Denn nichts bleibt in Permanenz bestehen, außer natürliche Dinge, weil die Natur, die HaShem, gesegnet sei Er, einer jeden Sache gegeben hat, und diese erhält sich selbst, bis sie hofft, für immer zu bestehen." So schließt er, dass eine nicht natürliche Sache, die nicht der Ordnung der Natur und der Ordnung des Seins entspreche, eine gänzlich nichtige und zwecklose Angelegenheit sei, die nicht sein könne. So sei auch die Zerstreuung Israels unter den Völkern etwas nicht natürliches und so wie die zerstreuten und voneinander getrennten Teile eines jeden Dings zu ihrem Platz zurückkehren, um Eines zu sein, so sammle sich insbesondere Israel als Eines: "Und darum ist die Zerstreuung Israels unter den Völkern eine Angelegenheit, die aus der Natur herausfällt, denn sie sind ein Volk, dazu bestimmt, zusammen zu stehen, um Eines zu sein, so wie es in allen natürlichen Dingen gefunden wird, nicht in zwei geteilt zu sein, sondern sich als Eines zu sammeln. Und genauso 'fließen alle Flüsse ins Meer' (Kohélet 1:7), um zusammengesammelt zu werden. Denn es gibt nicht ein Ding, das geteilt ist. Und seitdem das israelitische Volk ein Volk ist, das mehr als alle anderen Völker ungeteilt und voneinander getrennt ist, ist es passend, dass sie sich als Eines zusammensammeln." So heißt es in Kohélet 1:7: "All die Flüsse fließen ins Meer, aber das Meer wird nicht voll; zu dem Ort, zu dem die Flüsse fließen, fließen sie immer wieder."³²⁷ Im Kontext bedeutet dies, dass alles stets wiederkehre. Der Maharal nutzt diesen Vers, um seine Theorie zu untermauern, dass alles, das Eines ist, sich stets zusammensammele, so wie auch Israel zu Beginn der Geulah wieder zusammengesammelt werden werden.

Er schreibt weiter, dass es nach der Ordnung des Seins außerdem unangebracht sei, dass ein Volk das andere unterdrücke oder versklave, da ein jedes für sich selbst geschaffen sei. Israel sei allerdings in seinen Tugenden die anderen Völker überragend: "Nur war es angebracht, dass Israel "das Höchste unter den Völkern" (Devarim 28:1) sei, wenn sie nach dem Willen des Allumfassenden handeln

³²⁷ Philippon 2018, Seite 445.

- dies ist ein anderer Aspekt, denn dies ist gemäß der Ordnung des Seins ihrer Tugenden und ihres Niveaus nach passend. Aber für den Rest der Völker, soll es der Ordnung des Seins nach, nach der jedes einzelne Volk um seiner selbst willen geschaffen wurde, nicht sein, dass die Herrschaft von Anderen über sie sei.“ So heißt es in Devarim in Vers 28:1, der nach den Flüchen und den Segnungen steht, die die Israeliten in zwei Hälften geteilt nach der Überschreitung des Jordan am Fuße der Berge Gerisim und Eval, die Bundeslade und Kohanim zwischen ihnen, gegen-, bzw. füreinander zu sprechen und mit “Amen!” zu bestätigen hatten³²⁸, und zwischen diesen und dem Explizieren der Segnungen und Flüche, scheidet: “Und es wird geschehen, wenn du hören, immer ernster hören wirst auf die Stimme *Gottes*, deines Gottes, gewissenhaft alle Seine Gebote, die ich dir heute gebiete, zu erfüllen: so wird *Gott*, dein Gott, dich hoch hinausstellen, hoch über alle Völker der Erde.”³²⁹ So ist die erhobene Stellung Israels unter den Völkern einzig begründet durch das strikte Einhalten des jüdischen Gesetzes. Dem Maharal nach ist sie ein Ausdruck der Ordnung des Seins - Seder ha'Metziut - סדר המציאות, begründet nach deren ethisch-spirituellen Tugendhaftigkeit und geistig-spirituellen Niveau - Ma'alten u'Magreigatan - מעלות ומדרגות. So wäre ein Fortdauern von Exil und Fremdbeherrschung eine Änderung in der Ordnung der Welt und als solche unmöglich: “Und würde dieser Zustand ewig andauern, nämlich das Exil und das Herrschen der Hände anderer Nationen über Israel, wäre es so, dass es nicht der Ordnung des Seins entspräche und dies wäre eine Änderung der Ordnung der Welt, die ewig besteht und als solches unmöglich. Und somit werden wir vom Exil aus in der Erlösung Stand einnehmen können.” Dieses Standeinnehmen in der Geulah aus dem Galut heraus entwickelt er im Folgenden mit dem Verweis auf einen Abschnitt in Bereshit Rabbah, den er anschließend auslegt, wo es zur Parashah Lech Lecha heißt: “Und es sagte HaShem zu Avraham: ‘Wisse zu wissen, dass deine Nachkommen Fremde sein werden’³³⁰: Du weißt, dass Ich sie zerstreue, wisse, dass ich sie versammele. Du weißt, dass ich ihr Pfänder bin, wisse ich die Entlastung bin. Du weisst, dass ich ihr

³²⁸ vgl. Devarim 27:12 - 26; Jehoshua 8:33 - 35; Tamlud Bavli 37A

³²⁹ Devarim 28:1; in: Hirsch 2012, Seite 522f.; Kursivschrift im Original.

³³⁰ Bereshit 15:13; vgl. Hirsch 2008, Seite 290: “Da sprach Er zu Awram: Wissen, wissen sollst du, dass Fremdling dein Same sein wird in ihnen nicht gehörendem Land, sie werden ihnen dienen, und sie werden sie peinigen, vierhundert Jahre.”

Versklaver bin, wisse, dass ich ihr Befreier bin.”³³¹ Diese Stelle zitiert der Maharal unter der Verwendung eines anderen Wortes für das Zusammensammeln: statt ‘versammeln’, meknesan - מכנס, verwendet er ‘einsammeln’, mekabzan - מקבצן, was semantisch jedoch gleich ist, und er im Weiteren auch austauscht. So führt er weiter aus: “Und warum nicht an das Zusammennehmen und das Auseinandernehmen erinnern? Nur, weil er auslegen wollte, dass in der Verdopplung dieser Worte “iadao teda” auf den Galut und die Geulah hingewiesen wird. Das Exil in der Sprache “du weißt” und die Erlösung in der Sprache “wisse/ du wirst wissen”, weil es die Zukunftsform ist. Und er will sagen: aus dem Exil heraus antizipiere die Erlösung der Zukunft! So wie sie auslegten: “Du weißt, dass ich zerstreue, wisse, dass ich sie einsammele [miknesan; sic!].” Denn die Zertreuung ist nicht nach der Ordnung des Seins, dass eine Sache, die Eines ist wie Israel - die ein geeintes Volk sind - verstreut ist, wie erklärt wurde, denn die Dinge, die Eines sind, sind auch dann zusammen. So auch: “Du weißt, dass ich dein Pfänder bin” und ich gab sie in die Herrschaftsgewalt von Anderen, denn es ist nicht nach der Ordnung des Seins, dass Israel unter fremder Herrschaft verbleibt. Denn was ist Israel, wenn sie in einem anderen Land sind? Sie gingen aus ihrer Besitzgewalt aus und über in fremde Herrschaft, wie das Pfand, das in fremden Besitz eingeht. Und so sind Israel der Ordnung des Seins nach nicht gemäß, wenn sie unter der Regierung von Fremden sind, und wenn es Fremde gibt, die sie versklaven, weil sie nicht zu solchem geschaffen wurden. So auch: “Du weisst, dass ich ihr Versklaver bin, wisse auch, dass ich ihr Befreier bin”, um sie aus der Sklaverei herauszuführen. Denn Er, gesegnet sei er, ist der Ordner des Seins, es ist unmöglich, dass von Ihm eine Sache ausginge, die aus der Ordnung heraustritt.” Danach kommt er auf die Sünde zu sprechen, dass eine Bestrafung nur für eine bestimmte Zeit ausgeübt werde und keineswegs ein Verlassen der Ordnung mit sich bringe: “Denn Er, gesegnet sei er, ist der Ordner des Seins. Es ist unmöglich, dass von Ihm eine Sache ausginge, die aus der Ordnung heraustritt. Vielmehr ist von der Stunde der Sünde aus, die nicht ‘Verlassen der Ordnung des Seins’ genannt wird, es so, dass die Strafe für eine bestimmte Zeit wegen der Sünde ist. Doch wenn die Welt bestehen soll, kann dies nicht sein, denn Du wirst nichts finden, das sich außerhalb der Ordnung setzt, um

³³¹ Bereshit Rabbah Parashat Lech Lecha, 44:18; im Original: ידוע לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך, ידוע, ויאמר לשאני מפזרן, תדע שאני מכנסן, ידוע שאני ממשכן, תדע שאני פורקן, ידוע שאני משעבדן תדע שאני גואלן, [...]. Ü.d.V.

verwirklicht zu sein. Und ebenso wie es heißt: “Du weißt, dass ich ihr Verskalver bin, wisse, dass ich ihr Befreier bin”, denn die Verskalung eines Volkes durch ein Volk ist nicht, was der Ordnung des Seins angemessen ist, denn gemäß dieser soll ein jedes Volk ein freies Volk sein, [...]”

Das Ende des Kapitels, wo er von der morphologischen Ähnlichkeit der Wörter ‘wegführen’, galeh - גלה, und ‘erlösen’, ga’al - גאל, spricht und von der Einheit im Exil spricht, habe ich übersprungen.

Wir finden in diesem Kapitel somit die Begründung, warum sich aus der historischen Tatsache des Exils die Überzeugung speist, dass sich ebenso die Erlösung verwirklichen wird. Nicht nur sei die Geulah ohne Galut nicht zu verstehen, sondern der Galut selbst liefere den Beweis für die Geulah, weil ein nicht-natürlicher Zustand nicht für immer bestehen könne. Erstens, weil ein jedes Volk seinen zugewiesenen Platz in der Ordnung des Seins habe und einzig das Land Israel der passende Ort für das Volk Israel sei. Zweitens, weil Israel ein eines, geeintes, einziges Volk sei und als solches auch aus der Zerstreuung sich wieder zu sich zusammenfinden werde. Drittens, weil der Ordnung des Seins nach ein jedes Volk ein freies Volk sei, das nicht unter fremder Herrschaft zu stehen habe. Und nebenbei auch, weil selbst wenn der Galut als Strafe für Sünden gelesen würde, Strafen eben nicht auf ewig bestehen, weil nichts außerhalb der bestehenden und festgesetzten Ordnung des Seins bestehen könne. So sei die Geulah innerhalb der Ordnung des Seins die notwendige Folge des Galut. Sladek und Weiss weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Thema des Exils, verstanden als nicht-natürlicher und temporärer Zustand des jüdischen Volkes und als dialektischer Widerspruch zum probaten Zustand der permanenten Niederlassung im Land Israel, essentiell für die Historiosophie und Ontologie des Maharal sei.³³²

5.2 Israel als Erstling und Schlüssel: Auszug aus dem 10. Kapitel

Zu Beginn des 10. Kapitels von Nezach Israel antwortet der Maharal auf die Befürchtung, dass wegen all der Bedrängnisse und exzessiven Demütigungen, die Israel im Laufe der Geschichte traf, sie vielleicht verlassen worden und sogar

³³² vgl. Sladek/ Weiss 2023, Seite 1-28; Seite 15.

weniger wert sein könnten, als der Rest der Völker. Doch das Gegenteil sei der Fall. So wie sich eine Vielfalt nicht entwickeln könne, ohne ein Erstes in der Schöpfung zu haben, einen Anfang, so könne es auch keine Vielfalt unter den Völkern geben, ohne ein Volk, das das Erste sei: “Und dies ist wegen den Angelegenheiten, die dir in den vorigen Kapiteln (Kapitel 3) erklärt wurden, von der Ordnung der Entwicklung der Vielfalt aus dem Einen, und wir haben dir erklärt, dass dies [die Vielfalt; Anm.d.V.] nicht möglich ist, außer es gibt etwas in der Schöpfung, das der Anfang ist, das zuerst ist und der Beginn der Vielheit, die auf es folgt, wie wir oben erklärt haben. Und wenn dies nicht so wäre, wäre es schwer, wie die Vielheit aus HaShem, gesegnet sei Er, der Einer ist, entstanden wäre, wie wir oben erklärt haben. Genauso ist es nicht möglich, dass es nicht ein einziges Volk gäbe, das das Erste der Vielfalt von Völkern auf der Erde sei. Und wenn dies nicht so wäre, wäre an seiner Stelle der Zweifel, auf welche Art die Vielfalt aus dem ersten Grund gekommen wäre, denn der erste Grund ist Eines. Doch dieses einzige Volk sind Israel, denn sie sind das eine einzige Volk, das ‘Erstes’ genannt wird, so wie geschrieben steht (Jeremia 2:3): “Heilig ist Israel HaShem, denn es ist das Erste von Seinem Erzeugnis”.³³³ Und die Schrift sagte, dass dieses Volk heilig ist, denn es ist für HaShem, gesegnet sei Er, weil es das Erste von allen Völkern ist, und die Sache, die für HaShem, gesegnet sei Er, das Erste war.” Um den Maharal besser verstehen zu können, ist es notwendig, einen flüchtigen Blick in das erwähnte dritte Kapitel zu werfen. Er schreibt dort: “Und die Schwierigkeit ist, wie die Vielfalt aus dem absolut Einfachen gekommen ist. Wir sagen, aus HaShem, gesegnet sei Er, der Einer ist [aus Ihm emaniert ein ‘Wort’³³⁴], und dies ist der Anfang der Schöpfung. Und danach emaniert aus dem Anfang weiteres. Und es gibt eine gewaltige Trennung, denn da der Anfang bereits stattgefunden hatte, so emanierte aus diesem mehr. Denn aus ihm emanierten zwei Gegenstände, ein jedes für sich selbst. Es war schwer, wie aus Einem zwei getrennte Gegenstände emanierten. Aber es emanierte aus Ihm ein Wort und das ist das Erste und danach emanierte aus dem Ersten. Und also gibt es Trennung und Vielfalt dem Empfangenden nach. Denn obwohl aus dem Einen nichts emaniert

³³³ vgl. Jeremia 2:3: “Heilig war Jisrael dem Ewigen, seines Ertrages Erstling: Alle die es verzehrten, verschuldeten sich, Unheil kam über sie, Ausspruch des Ewigen.”; in: Philippson 2016, Seite 805.

³³⁴ דבר: Wort, Rede, Ausspruch, oder auch Sache, Begebenheit, Tun, Angelegenheit, Bewandtnis, Anteil; vgl. Gesenius 2013, Seite 239f.; im folgenden teilweise übersetzt als ‘Gegenstand’ der Anschauung, was sich auch nur im Gedanklichen vollziehen kann, bzw. ‘Gegenstand’ des sinnlinch Wahrnehmbaren, Licht und Dunkelheit z.B.

außer Eines, wurde auf jeden Fall das Eine vorgefunden, das Eines ist, und dann, wegen dem Empfangenden, der vorgefunden wurde, waren nun Hinzufügungen angemessen, denn der Empfangende ist geeignet für das, das ihm hinzugefügt wird, und deshalb ist alles wegen dem Empfangenden.”³³⁵ Ich habe hushpa - הושפע aktiv mit emanieren übersetzt, wörtlich meint es passiv aus einer Fülle heraus übergeflossen zu sein, bzw. ausgeschüttet zu werden.³³⁶ Aus dieser Fülle des absolut einfachen Einen, ha'Echad ha'pashut - האחד הפשוט, der alles umfasse, von dem nichts getrennt sei, emanierete der Anfang der Schöpfung, Reshit ha'Briah - ראשית הבריאה, der Eines sei. Weil der Anfang, das Erste schon gemacht worden sei, emanieren aus diesem Empfangenden, ha'Mekubal - המקובל, dem empfangenden Gefäß der ersten Ausschüttung, zu ihm passende Hinzufügungen. Zurück zum Ausschnitt aus dem zehnten Kapitel. Dort heißt dies zunächst, dass es analog zur Schöpfung des Anfangs, und aus ihm heraus aller weiteren Schöpfungen, auch ein Erstes der Völker geben müsse, wegen dem sich die Vielfalt der Völker entwickelten. Und dieses Erste sei Israel, so wie in Jirmijahu 2:3 steht: “Heilig war Jisrael dem Ewigen, seines Ertrages Erstling: Alle die es verzehrten, verschuldeten sich, Unheil kam über sie, Ausspruch des Ewigen.”³³⁷ Das Erste von seinem Ertrag, das Erste von seinem Erzeugnis, wie die Erstlingsfrucht, die zu Shavout im Tempel den Kohanim übergeben werden sollte³³⁸. So fährt er fort: “Doch was geschrieben steht (Shemot 24:20³³⁹): “Der Erste unter den Völkern ist Amalek”, es ist nicht so, dass er das Erste Seiner Erzeugnisse von HaShem, gesegnet sei Er, ist, sondern nur der Erste der Völker. Und das soll sagen, dass für das, wodurch die Völker getrennt von Israel sind, von diesem Zustand ist Amalek der Erste, denn erst ist abgeteilter und getrennter von Israel als der Rest der Völker, wie Du weißt.” So steht in Shemot 24:20: “Er sah Amalek und hob seine Spruchrede an und sagte: Erstes der Völker

³³⁵ vgl. Maharal 1996/97, Seite 43f.; im Original: אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד [נשפע ממנו דבר אחד], והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד והוא ראשית, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חלוק ורובי הנמצים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, ואז מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספות, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל.; Ü.d.V.

³³⁶ vgl. Jastrow 2004, Seite 1619, zu שופע (2): “to be poured”.

³³⁷ Jirmijahu 2:3; in: Philippon 2016, Seite 805.

³³⁸ vgl. Shemot 23:19.

³³⁹ im vorliegenden Original mit 24:2 angegeben, doch bezieht sich auf Shemot 24:20.

Amalek und sein Ende - bis er ein Verlorenes wird.”³⁴⁰ Amalek, der Sherwin zufolge, der kontradiktorische Gegensatz zu Israel sei³⁴¹, ist nicht das Erste von HaShems Erzeugnissen, sondern das Erste der Völker. Auf den Erstling Israel folgt die erste Hinzufügung als seine Aufhebung: sein Erzfeind Amalek.

Der Maharal schreibt weiter, dass Israel als Anfang des Seins, Reshit ha'Metziut - ראשית המציאות, das Hauptsächliche der Existenz, Ikar ha'Metziut - עיקר המציאות, sei und weiter: “Und die Völker, die nicht Erstes sind, haben dieses Element nicht. Deshalb sind sie nur Ergänzungen, und weil sie Ergänzungen sind, sind sie keine Essenz und keine Hauptsache der Existenz, und diese Angelegenheit wurde bemerkt.” Und weil Israel die Essenz und Hauptsache des Seins sei, sei es unmöglich, dass Israel von anderen Völkern unterdrückt oder versklavt würde, denn es brauche das Exempel eines einen einzigen Volkes. So schreibt er weiter: “Und dieses ist das Erste der Schöpfung und dafür wurde die Schöpfung im Ganzen geschaffen, so wie geschrieben steht (Bereshit 1.1): “Und am Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde.” Und dessen Auslegung im Midrasch (Bereshit Rabbah 1:4) ist: “Für das Erste hat Er Himmel und Erde geschaffen”, und das sind Israel, so wie geschrieben steht (Jirmijahu 2:3): “Heilig ist Israel, das Erste Seiner Erzeugnisse.” Denn für das Erste des Ertrages sät der Mensch alles Erzeugnis, deshalb sind Israel das Erste Seiner Erzeugnisse und für sie schuf Er alles. Denn der Rest der Völker sind diesem eine Beigabe.” Der Anfangssatz der Torah hat eine ganze Bücherwand von Auslegungen mit sich gebracht. Hirsch übersetzt ihn folgendermaßen: “Von Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen.”³⁴² Und er kommentiert dazu: “Jedenfalls spricht בראשית das Faktum aus, dass dem Schaffen Gottes Nichts vorangegangen, dass der Himmel und die Erde nur aus dem Schaffen Gottes hervorgegangen. Es ist damit die Schöpfung aus dem Nichts, יש מאין, konstatiert, eine Wahrheit, die den Grundstein des Bewusstseins bildet, welches die Lehre Gottes uns aufbauen will. [...] Alles, Stoff und Form alles Seienden ist aus dem freien, allmächtigen Schöpferwillen hervorgegangen. [...] Die בראשית von Gott erschaffene Welt ist nicht die möglichst beste, sondern die einzig gute; sie entspricht mit allen ihren scheinbaren Übeln dem Weisheitsplane ihres Schöpfers, der sie anders hätte erschaffen können, wenn dieses Andere Seinem Willen entsprechender

³⁴⁰ Shemot 24:20; in: Hirsch 2011, Seite 419.

³⁴¹ vgl. Sherwin 1982, Seite 150.

³⁴² Bereshit 1:1; in: Hirsch 2008, Seite 13.

gewesen wäre. Der von Gott erschaffene Mensch hat mit allen seinen sittlichen Mängeln die Fähigkeit, in höchster sittlicher Vollkommenheit dem ihm von seinem Schöpfer vorgestellten sittlichen Ideale zu entsprechen; die Möglichkeit seines Fehlens selbst gehört mit zu seiner sittlichen Vollendung, sie ist ja die Grundbedingung seiner sittlichen Freiheit, und beide, Welt und Mensch, werden das höchste Ziel des Guten erreichen, für welches sie beide erschaffen; denn der Gott, der ihnen dieses Ziel gesteckt, hat sie beide für dieses Ziel mit Seinem allmächtigen, durch nichts gehinderten, freien Willen geschaffen. [...] Wenn Jisrael und Mosche als ganz neue Anfänge einer ganz neuen Phase der Geschichtsentwicklung erscheinen und daher *בראשית* genannt werden, oder diesen Namen als erste Verwirklichung des mit der Menschenschöpfung vorgesetzten Ideals, gleichsam als Erstlinge der Gottesernte verdienen; [...] wenn vor allem das Gesetz der erste Baustein für den mit der Schöpfung und aus derselben zu erreichenden Gotteszweck ist und darum *ראשית* genannt wird: so waren alle diese, wenn gleich spät sich entwickelnden Ziele schon mit dem Beginn der Welt gesichert, eben weil diese *בראשית* geschaffen ist, *ganz* aus Gottes Händen hervorgegangen, somit von vorn herein für diese höchsten Ziele gebildet worden.”³⁴³ Raschi schreibt dazu: “Am Anfang schuf Gott. Die Schrift sagt dies nicht, aber es wird ausgelegt, wie unsere Weisen, ihr Andenken zum Segen, sagten (Bereshit Rabbah 1:6³⁴⁴): Für die Torah, die “Erstling Seines Weges” (Mishlei 8:23³⁴⁵) genannt wird, und für Israel (Tanchuma 1³⁴⁶), die “Erstling Seines Ertrages” (Jirmijahu 2:3) genannt werden.”³⁴⁷ Im Midrasch Bereshit Rabbah heißt es in Abschnitt 4 des ersten Kapitels: “Am Anfang schuf Gott, es sind 6 Wörter, die der Schöpfung der Welt vorausgegangen waren, unter ihnen gibt es die, die geschaffen wurden, und unter ihnen gibt es die, die sich im Gedanken erhoben, geschaffen zu werden: die Torah und der Thron der Herrlichkeit wurden geschaffen. Die Torah, von der es heißt (Mishlei 8): “Der Ewige hat mich als Erstling Seines Weges geschaffen”. Den Thron der Herrlichkeit, von dem geschrieben steht (Tehilim 93): “Fest steht Dein

³⁴³ ebd., Seite 13f.; Kursivschrift im Original.

³⁴⁴ falsch angegeben; es findet sich in Bereshit Rabbah 1:4.

³⁴⁵ ebenfalls falsch angegeben; es findet sich in Mishlei 8:22; vgl. Philippson 2018, Seite 263: “Der Ewige hat mich geschaffen als seines Weges Anfang, vor seinen Werken, vor aller Zeit.”

³⁴⁶ ich konnte die Stelle in Tanchuma nicht finden.

³⁴⁷ vgl. Raschi zu Bereshit 1:26; in: Chumas Gur Arye I 2014/15, Seite 3; im Original: *בראשית ברא*. [...] אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמה שאמרו חז“ל (בראשית רבה את ו) בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו (משלי [...] (ירמיהו ב,ג). [...]

Thron von jeher etc.”³⁴⁸ Die Vorväter, Israel, der Tempel, und der Name von Moshiach erhoben sich im Gedanken, erschaffen zu werden. Die Vorväter, von denen es heißt (Hoshea 9): “Wie Trauben in der Wüste etc.”³⁴⁹ Israel, von denen es heißt (Tehilim 74): “Gedenke deiner Gemeinde, die du vor langer Zeit erworben etc.”³⁵⁰ [...]”³⁵¹ In seinem Kommentar zu Rashi, Gur Arye, schreibt der Maharal: “Für Israel und für die Torah. In Bereshit Rabbah (1:4). Und es wird verstanden, zu sagen, was in der Welt geschaffen wurde, dies war für 2 Gegenstände, denn es steht geschrieben: “Alles schuf HaShem zu Seinem Zweck” (Mishlei 16:4)³⁵² Das will sagen, dass alles, was in der Welt geschaffen wurde, war für den Heiligen, gesegnet sei Er, geschaffen, und waren zum Ruhm Seiner Herrlichkeit geschaffen (Joma 38 A): “Jeden, der bei meinem Namen gerufen wird, wurden zu Meiner Ehre geschaffen” (Jeshejahu 43:7).³⁵³ Und es gibt keine Ehre unter den Schöpfungen, außer wenn sie Seine Mitzvot halten und für Ihn arbeiten, und solches gibt es nicht, außer im israelitischen Volk, und über sie heißt es: “Das Volk, das ich Mir gebildet habe, von Meinem Ruhm sollen sie erzählen” (ebd. 21)³⁵⁴. Deshalb hab Ich sie gebildet, damit sie meinen Ruhm erzählen werden. Und Israel arbeiten für den Heiligen, gesegnet sei Er, nicht, außer in Seinen Mitzvot, wenn sie Seine Torah halten, und deshalb wurde die Welt für Israel und die Torah geschaffen, und der Rest der Welt wurde für Israel geschaffen.”³⁵⁵

³⁴⁸ vgl. Tehilim 93:2; in: Philippson 2018, Seite 169: “Fest steht dein Thron von jeher, von uralter Zeit her bist du.”

³⁴⁹ vgl. Hoshea 9:10; in: ebd., Seite 1179: “Wie Trauben in der Wüste hatt’ich Jisrael gefunden, wie eine Erstlingsfeige in der Frühzeit eure Väter gesehen [...]”

³⁵⁰ vgl. Tehilim 74:2; in: ebd., Seite 137: “Gedenke deiner Gemeinde, die du vor alters erworben, erlöst hast als deines Erbes Stamm, und gedenke des Berges Zijon, auf dem du thronst.”

³⁵¹ vgl. Bereshit Rabbah 1:4; im Original: ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן בראשית ברא אלהים, ששה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות, התורה והכסא הכבוד נבראו, תורה מנין שנאמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו, כסא הכבוד מנין דכתיב (תהלים צג) נכון כסאך מאז וגו', האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות, האבות מנין, שנאמר (הושע ט) כענבים במדבר וגו', ישראל מנין שנא' (תהלים עד) זכור עדתך קנית [...] קדם, Ü.d.V.

³⁵² vgl. Mishlei 16:4; in: Philippson 2018, Seite 281: “Alles schuf der Ewige zu sienem Zwecke, selbst den Frevler für den Tag des Unheils.”

³⁵³ vgl. Jeshejahu 43:7, in: Philippson 2016, Seite 747: “jeden, der sich nennt nach meinem Namen, den ich zu meiner Ehre schuf, den ich bildete, den ich machte”.

³⁵⁴ vgl. Jeshejahu 43:21, in: ebd.: “Das Volk, das ich mir gebildet: Meinen Ruhm soll es erzählen.”

³⁵⁵ vgl. Chumas Gur Arye I 2014/15, Seite 3f.; im Original: (א, ד) בבראשית רבה. **בשביל ישראל והתורה**. בבראשית רבה (א, ד) רצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נברא (יומא לח, א) **כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו** (ישעיהו מג, ז), ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר **עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו** (שם, כא), שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי, וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה, וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל. Ü.d.V.

Es ist somit ausreichend erklärt worden, warum Israel das Erste Seiner Erzeugnisse sei, der Erstling Seines Ertrags. Noch im Gedanken and die Weltschöpfung, sei HaShem bereits die ganze Weltentwicklung aufgedeckt gewesen und nur zu Seiner Ehre, zum Ruhm Seiner Herrlichkeit, habe Er den Gedanken in Verwirklichung umgesetzt und die Welt geschaffen. Und weil Er sie nur zu Seinem Ruhm geschaffen habe, seien die einzigen, die Seinem Namen Ehre machen, indem sie alle Seine Gebote und Verbote pflichtbewusst erfüllen, das Erste, der Grund für die ganze Schöpfung, Sein Volk Israel, und die ganze Schöpfung nur Hinzufügungen zu diesem. Der Maharal bekräftigt diesen Standpunkt anschließend mit einem Zitat aus dem Zweiten Buch Shmuel, wo es in 7:23 heißt: “Und wer ist wie dein Volk Jisrael, das einzige Volk auf Erden, (für) das Gott gegangen ist, (es) sich zu befreien zum Volk und ihm einen Namen zu machen und für euch Großes und Furchtbares zu tun, für dein Land, wegen deines Volkes, welches du dir befreit hast aus Mizrajim, vom Völkern und und ihren Göttern?”³⁵⁶ Weil sie die Torah haben, deshalb seien sie ein einziges Volk, Am echad - אחד אֶחָד, oder wie es in Shmuel II synonym heißt: Goi echad - גוי אֶחָד. Und so seien sie eben nicht, wie die anderen Völker, die die Torah nicht haben, sondern andere Religionen mit vielen Gesichtern. Dem möglichen Einwurf, dass es ja sein könnte, dass Israel HaShem verwerfen könnte, sich wie der Rest der Völker verhalten und nicht bei Seinem Namen gerufen werden würden, um ihm das auserkorene Volk zu sein, le’Am segulah - לעם סגולה, zu sein, entgegnet er: “Aber so wie Du sehen wirst, war Israel überhaupt kein Volk, bevor sie aus Mizrajim auszogen, so wie geschrieben steht (Devarim Rabbah 26:5): “Zu einer Zeit zogen unsere Vorväter hinab nach Mizrajim und wurden dort zu einem gewaltig großen und zahlreichen Volk”, und dann führte HaShem, gesegnet sei Er, sie heraus aus Mizrajim und sie wurden für HaShem, gesegnet sei Er. Und wenn dies so ist, gäbe es ohne dies überhaupt kein Israel, sondern nur weil sie Ihm zum Volk wurden - werden sie beim Namen HaShems gerufen. Deshalb ist nicht zu sagen, dass dies von ihnen überhaupt abgelehnt würde, um zu sagen, dass sie wie der Rest der Völker seien. Seitdem sie sind, von ihrer Schöpfung an, sind sie für HaShem gesegnet sei Er, denn bei ihnen kann gesehen werden, dass sie, als sie zu einer Nation wurden, sofort für HaShem, gesegnet sei Er, wurden.” Weil sie mit solcher Gewalt aus Mizrajim herausgenommen und erst in diesem Akt zum Volk konstituiert worden seien, um

³⁵⁶ Shmuel II 7:23; in: Philippon 2016, Seite 349.

gleich darauf die Torah entgegenzunehmen, würde dies von ihnen nicht abgelehnt werden. Teil dieses Volkes, Gottes Volk zu sein, sei sozusagen ein Teil ihrer Identität und also seien sie nicht wie der Rest der Völker. So schreibt er weiter: "Und im Midrasch [heißt es; Anm.d.V.]: "Oder hat Gott versucht, ein Volk für sich aus einer anderen Nation herauszunehmen?" (Devarim 4:34), wie einen Fötus [ke'Ubar], der in die Eingeweide eines Tieres gegeben wurde, und der Hirte gibt seine Hand und entbindet ihn. So "versuchte Gott, für sich ein Volk aus einer anderen Nation herauszunehmen."³⁵⁷ So findet sich im Midrash Shocher tov, einem Midrash zu Tehilim, der im 13. Jahrhundert abgeschlossen war³⁵⁸: "Sagte Rabbi Aba, Sohn von Acha im Namen von Rabbi Chanin: 'Was ist ein Volk aus einem anderen Volk heraus? Es ist, wie wenn ein Mensch den Fötus aus dem Wasser des Rindviehs entbindet. So nahm der Heilige, gesegnet sei Er, Israel aus Mizrajim heraus, wie es heißt: "Ein Volk aus einem Volk heraus etc."³⁵⁹ Der Maharal kommentiert dazu: "Und seine Interpretation davon sind die Worte, die wir gesagt haben, denn sie wurden nicht als Israel betrachtet, bevor sie in Mizrajim waren, da sie überhaupt kein Sein für sich hatten." Vor dem Auszug aus Ägypten habe es Israel als Kollektivbegriff, als Volk noch gar nicht gegeben. Er führt daraufhin aus, inwieweit sie als Volk für sich selbst die göttliche Tugend hätten und bezieht dies auf die Aussage in Yevamot 61A, dass nur Israel Mensch genannt würde, wie ich es ausführlich im Kapitel zu Tifereth Israel behandelt habe. Seine Begründung ist hier aber anders: "Und dies ist, wenn du in der Schöpfung sehen wirst, dass der Adam als Letzter von allen Schöpfungen geschaffen wurde, und dies ist selbstverständlich nicht zufällig so, sondern weil er dem Wesen des Menschen nach konzipiert ist, und dies ist der Sache würdig, denn er ist wie die Form, und die Form vervollständigt durch ihr Wirken alles, deshalb ist es angemessen, dass er der Letzte ist, denn alles wird durch das Letzte vervollständigt. Und aufgrund dessen wurde der Mensch als Letztes von allem geschaffen, der Art nach, dass der Mensch die Form der niederen Schöpfungen und er die Vervollständigung der niederen Schöpfungen ist. Und deshalb ist der Mensch

³⁵⁷ vgl. Devarim 4:34, in: Hirsch 2012, Seite 79: "Oder hat ein Gott sich erprobt, zu kommen, ein Volk in der Mitte eines Volkes herauszugreifen, mit Machterprobungen, mit Zeichen und mit Belehrungswundern und mit Krieg, und mit starker Hand und mit gestrecktem Arm und mit grossen Furchtbarkeiten, gleich allem dem, was Gott, euer Gott, für euch in Mizrajim vor deinen Augen vollbracht hat?"

³⁵⁸ vgl. Elbaum 2007, Seite 192.

³⁵⁹ vgl. Midrash Tehilim 114:3; im Original: אמר רבי אבא בר אחא בשם רבי חנין מהו גוי מקרב גוי כאדם ששומט את ישראל ממצרים שנאמר גוי מקרב גוי את העובר ממעי בהמה. כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים שנאמר גוי מקרב גוי. Ü.d.V.

als Letztes geschaffen, als alles vervollständigt wurde. Und Du wirst diese Sache in Israel finden, dass auch sie als Letztes geschaffen wurden, und sie haben dadurch die spezielle Qualität von Adam, der als Letztes geschaffen wurde.“ Dass Israel als Mensch bezeichnet werde, liege hier also nicht daran, wie oben im ersten Kapitel von Tifereth Israel behandelt, dass sie die einzigen seien, die Gottes Torah halten und den göttlichen Tätigkeiten, der Erfüllung der Mitzvot nachgehen, sondern daran, dass sie das letzte Volk seien, das der geschichtlichen Entwicklung nach geschaffen worden sei, so wie Adam als Letzter in dem sechs Tage dauernden Schöpfungsakt geschaffen worden sei, weil er die Form und als solche die Vervollständigung der materiellen Schöpfung sei. So habe Israel die spezielle Qualität von Adam, Segulath ha'Adam - סגולת האדם, ein Versprechen, nämlich Form für die Welt zu sein, wie es auch Sherwin bemerkte. So sei Israels ewige Existenz essentiell für die Existenz der Welt und der anderen Völker.³⁶⁰

Ich habe die darauffolgende Ausführung, dass Israel nicht von HaShem verlassen und als nichtig erklärt werden würde, und selbst wenn es unter den Völkern auf ein sehr niedriges Niveau fällt, auch wieder aufstehen werde, übersprungen.

Danach bringt der Maharal noch einen erwähnenswerten Punkt, nämlich dass Israel für die Welt wie ein Schlüssel zum Palast sei und der Name HaShems an sie geheftet sei wie eine Kette von diesem, damit Israel nicht verloren gehen könne unter den Völkern. Er zitiert dabei aus dem Talmud Jerushalmi, dessen Endredaktion Stemberger zufolge im frühen 5. Jahrhundert nach der Zeitrechnung in Tiberias abgeschlossen worden sein sollte.³⁶¹ Dort heißt es im Talmudtraktat Ta'anit in der Gemara zur 6. Halacha des 2. Kapitels, bzw. auf Blatt 11A: “Rabbi Shimon Ben Lakish im Namen von Rabbi Jannai: Der Heilige, gesegnet sei Er, ließ Seinen großen Namen unter Israel teilwerden. Wie ein König, der einen Schlüssel (Blatt 11A) zu einer kleinen Juwelenbox hat. Der König sagte: ‘Wenn ich es so belasse, wie es ist, wird sie verloren gehen. Deshalb also mache ich eine Kette an sie, dass wenn sie verloren geht, die Kette von ihr Aussage gibt. So sagte der Heilige, gesegnet sei Er, wenn Ich Israel so belasse, wie sie sind, werden sie von den Heiden verschluckt. Deshalb also lasse ich ihnen Meinen großen Namen teilwerden und sie überleben. Was ist der Grund? (Jehoshua 7:9): “Und hören werden es der Kena'ani und alle

³⁶⁰ vgl. Sherwin 1982, Seite 88.

³⁶¹ vgl. Stemberger 2008, Seite 43.

Bewohner des Landes und sie werden uns umringen und unseren Namen ausrotten von der Erde, und was wirst du für deinen großen Namen tun?“³⁶² Dass er uns teil wird.“³⁶³ Der Maharal zitiert diesen Abschnitt mit einer Abänderung. Er schreibt nicht von dem Schlüssel einer kleinen Juwelenbox, Mefatech shel'Palmenetaria - מפתח של פלמנטריא קטנה, sondern von einem kleinen Schlüssel zum Palast, Mefatech Palterin ketana מפתח פלטרין קטנה. Während in der mir vorliegenden Vilna Fassung des Jerushalmi die Juwelenbox ohne Schlüsselkette verlorengehen würde, ist dem Maharal der Schlüssel wichtig, der ohne Kette verloren gehen würde. Die Juwelenbox mag einem König egal sein, der Palast sicher nicht. So kommentiert er den Abschnitt folgendermaßen: “Und die Erklärung dieser Angelegenheit ist, dass diese Welt der Palast des Königs ist, und Israel, sie sind der Schlüssel zum Palast, denn wenn es Israel nicht gäbe, wäre dies ähnlich zu einem Palast, der verschlossen ist, und wenn der Palast verschlossen ist, dann wird er für nichts benutzt und wird nicht “Haus” genannt, weil es keinen Eingang gibt. So, wenn es Israel nicht gibt, gibt es keinen Palast - der die Welt ist - der nicht genutzt wird, und der verschlossen ist, und so gibt es dafür den Namen Palast überhaupt nicht. Und deshalb wird Israel der kleine Schlüssel genannt, weil sie ein kleines Volk sind, und sie sind der Schlüssel zum großen Palast. Und wir haben schon erklärt, dass Israel als das betrachtet wird, dass sie die Form für die Welt sind, und deshalb ist Israel ähnlich einem Schlüssel, denn der Schlüssel öffnet den Palast so lange, bis er offen ist. Denn wenn es keinen Schlüssel gäbe, wäre der Palast verschlossen, und wäre wie ein formloses hölzernes Gefäß, das verstopft ist und kein Auffangbehälter ist und keine Form des Empfangs hat, die offen steht.” Ein verschlossener Palast mache keinen König, er brauche einen offenen Eingang zu seinem Palast. Und ebenso sei diese Welt ohne ein Israel, das das Tor zum Herren der Ewigkeit öffnet, ohne Sinn und Zweck. So sei Israel die Form für die Welt, so wie der Schlüssel den Palast zu einem Palast mit Ein- und Ausgang mache, während er ohne ihn ein formloses und verstopftes hölzernes Gefäß sei. So schreibt er weiter, dass weil sie im Exil seien und anderen Herrschaften unterstehen, die immer wieder versuchen, sie auszutilgen, deshalb

³⁶² Jehoshua 7:9; in: Philippon 2016, Seite 51.

³⁶³ vgl. Talmud Jerushalmi 2:6; im Original: פלמנטריא קטנה אמר המלך אם אני מניח' כמות שהיא אבידה היא בישראל למלך שהיה לו מפתח של [דף יא עמוד א] פלמנטריא קטנה אמר המלך אם אני מניח' כמות שהיא אבידה היא אלא הריני עושה לה שלשלת שאם אבדה השלשלת תהא מוכחת עליה. כך אמר הקדוש ברוך הוא אם מניח אני את ישראל כמות שהם נבלעין הן בין העכו"ם אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם והן חיים מה טעמא [יהושע ז ט] וישמעו [...] הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול שהוא משותף בנו

habe HaShem an ihrem Namen in der Form Isra-EL teil, was Kette genannt würde. Er fährt fort: "Auf diese Weise hat HaShem, gesegnet sei Er, Seinen Namen in ihnen teilwerden lassen, er ist die Kette, die sie mit Hashem, gesegnet sei Er, verbindet, dass sie nicht unter den Völkern verloren gehen, und sie hängen sich Ihm an, so wie geschrieben steht (Devarim 4.4): "Und Ihr, Ihr sollt HaShem, eurem Gott anhängen, etc.". Und dies ist nicht ähnlich zu "Ishmael", denn auch wenn für ihn der Namen "Kel" ist, verhält es nicht ähnlich zum Namen "Israel", denn er wird "Ishmael" genannt, weil HaShem Hagars Gebet erhörte (Bereshit 16:11). Aber für "Israel", verweist der Signifikant "Kel" darauf, dass sie in sich einen göttlichen Aspekt haben, denn tatsächlich deshalb wurde Jaakov beim Namen "Israel" gerufen - "Du hast mit Gott und mit den Menschen gerungen" (Bereshit 33:29). Und wenn das so ist, will der Name "Israel" sagen, dass in Jaacov ein göttlicher Aspekt war, in der Weise: "Du hast mit Gott und mit den Menschen gerungen", und deshalb heißt dies: 'Er ließ Seinen Namen in ihrem Namen teilwerden'. Und deshalb sagt die Schrift (Jehoshua 7:9): "und sie tilgten unseren Namen von der Erde und was wirst Du Deinem großen Namen wegen tun?" Denn nachdem der Name in ihrem Namen teilgeworden ist, selbst dann, wenn sie sie von der Erde austilgen, "und was wirst Du Deinem großen Namen wegen tun?", weil eine solche Sache auf Seinen Namen zielt."

Den Vers, den er aus Devarim 4:4 zitiert, finden wir direkt im Anschluss an die Erinnerung an das Vergehen in der Wüste, als 24000 Israeliten dem Baal Peor, d.h. zügelloser körperlicher Lust huldigten und von einer Seuche hinweggerafft wurden³⁶⁴. So übersetzt ihn Hirsch auch folgendermaßen: "und ihr, die ihr bei *Gott*, eurem Gott, fest geblieben, ihr alle lebt heute."³⁶⁵ Das "ve'atem hadevekim ba'Hashem" - "ואתם הדבקים בה" - nicht als "und ihr hieltet fest an HaShem", sondern als "und ihr hängt an an HaShem" übersetzend, findet der Maharal die Belegstelle für das Angebundensein an HaShem, einer Kette gleich. Doch auch wenn Jishamel ein "Kel", Kurzform für "Elokim", Gott, im Namen trage, sei dies nur dem Umstand geschuldet, dass HaShem Hagar, die Magd Sarahs, erhörte, die schwanger auf ihr Geheiß hin in die Wüste geschickt wurde, wo ein Engel in Bereshit 16:11 zu ihr spricht: "Da sprach *Gottes* Engel zu ihr: Siehe du hast empfangen und gebierst einen Sohn; du sollst ihn Jischmael nennen, denn *Gott* hat auf dein Leiden hingehört."³⁶⁶

³⁶⁴ vgl. Bamidbar 25:1 - 9.

³⁶⁵ Devarim 4:4; in: Hirsch 2012, Seite 56. Kursivschrift im Original.

³⁶⁶ Bereshit 33:29; in: Hirsch 2008, Seite 299. Kursivschrift im Original.

Im Gegensatz zu Israel, das den Namen trägt, weil Jaakov mit dem Engel und gleichsam mit Gott gerungen habe, wie in Bereshit 33:29 steht und oben bereits in Länge analysiert wurde. So sei das 'Kel' im Namen Israel ein göttlicher Aspekt und so ziele das Austilgen, von dem im Vers Jehoshua 7:9 gesprochen wird, "eine solche Sache", wie der Maharal schreibt, wenn man so will, jede Form der Aggression gegen Israel, direkt auf Seinen Namen, auf HaShem selbst. Und so schreibt er zum Abschluss dieses Auszuges aus dem 10. Kapitel von Nezach Israel: "Es scheint mir tatsächlich, dass, was sie sagten, Er Seinen Namen in ihrem Namen teilwerden lässt, damit sie nicht in den Völkern verloren gehen, meint nicht, dass sie nicht verloren gehen, weil sie in ihrem Exil unter den Völkern sind, denn auch wenn Israel nicht im Galut sind, müssen Israel an Seinem Namen teilhaben, dass Israel nicht unter den Völkern nichtig werden, denn die Völker sind zahlreich, und es wäre Israel, Gott behüte, nichtig in ihnen, und demnach wäre hier kein Schlüssel zum großen Palast, wie oben erklärt wurde. Und deshalb befestigte Er die Kette, die sie an HaShem, gesegnet sei Er, bindet, und auf diese Art werden sie vorgefunden und sind sie für sich selbst unterschieden, weil sie der Anteil HaShems sind (Devarim 32:9), und sind nicht nichtig innerhalb der Mehrheit. Aber das Thema von Israel im Galut ist ein anderes Thema, denn HaShem, gesegnet sei Er, Selbst ist mit ihnen in ihrem Exil." Das heißt, die Gefahr der Nichtigkeit in der Vielzahl der Völker, ist nicht nur dem Galut geschuldet, sondern überhaupt ihrer Singularität als Eines unter Vielen. Damit sie distinkt sind und bleiben und nicht als Eines unter Vielen verlorengehen, seien sie angebunden an HaShem, für sich selbst von den Anderen unterschieden, der Anteil von HaShem, wie es in Devarim 32:9 heißt: "Denn *Gottes* Teil ist Sein Volk, Jaakow, das Ihm zugefallene Erbe."³⁶⁷

Wir finden in diesem Kapitel zunächst eine weitere wichtige Erklärung für die Auserwählung Israels und für die Entscheidung zwischen ihnen und den anderen Nationen. Israel sei notwendig, weil es ein Erstes, einen Erstling, in der Welterschöpfung brauche, zu dem alle anderen Schöpfungen Erweiterungen, Beigaben seien. Diese Notwendigkeit ist kausal bestimmt, da HaShem als urester Grund und Ursache von allem anderen, Einer sei. Aus dieser Fülle des absolut Einen emanieren der Anfang der Schöpfung, und erst aus diesem Anfang heraus entwickle

³⁶⁷ Devarim 32:9; in: Hirsch 2012, Seite 604.

sich die Vielfalt. Und so brauche es auch in Bezug auf die Völker ein Erstes, zu dem die anderen Völker die passenden Hinzufügungen seien. So sei die erste Emanation, der Anfang der Weltschöpfung, die himmlische Torah. Und so müsse das Erste der Völker, für das die Welt geschaffen worden sei, ein eines und einziges Volk sein, dass diese Torah halte. Analog zu Adam, der als Letzter am sechsten Tag der Schöpfung geschaffen worden sei und die Schöpfung vervollständige, sei Israel das letzte der Völker und trage diesen Charakter der Vervollkommenheit des Menschengeschlechts in sich. So sei Israel die Form für die Welt. So wie ein Schlüssel zum Palast den Palast erst zu einem mache, sei diese Welt ohne diese Schlüsselfunktion, die sie für das Bewusstsein von Gott als Ursache von allem öffne, wie ein leeres Gefäß, wie ein Palast ohne Tor, ohne Sinn und Zweck. Um in der Zerstreuung nicht verloren zu gehen, habe Er mit Seinem Namen, bei dem Israel gerufen werde, eine Kette befestigt, die dadurch immer auf ihn verweise. Dieses Angebundensein, teilzuhaben an Seinem großen Namen, diesen göttlichen Aspekt Jaacovs in sich zu tragen, mit Gott und den Menschen gerungen zu haben, sei ihre Bestimmung.

5.3 Israel als Sohn von Gott und drei Gründe für die Auserwählung: Auszug aus dem 11. Kapitel

In dem 11. Kapitel von Nezach Israel geht der Maharal ausführlich darauf ein, dass das Volk Israel der erstgeborene Sohn Hashems sei. Außerdem sei Israel wie Seine Braut, die Er sich unter die Chupah zwang und deshalb sei die Ehe nicht auflösbar. Am Ende zählt er schließlich drei Gründe für die Auserwählung auf.

So beginnt er damit, den Vers aus Devarim 14:1, wo es heißt, „Söhne seid ihr HaShem, eurem Gott“³⁶⁸, und das Verbot ausgesprochen wird, sich auch im Falle des Todes von geliebten Menschen nicht sich selbst weh zu tun, sich zu zerschneiden, oder Haare auszureißen, sondern sich selbst zu schätzen, dahingehend zu erklären, dass verstanden werden müsse, was dieser ehrenvolle

³⁶⁸ vgl. Devarim 14:1; in: Hirsch 2012, Seite 238; im Ganzen: „Söhne seid ihr *Gott*, eurem Gott: zerschneidet euch nicht und bringt keine Glatzstelle an zwischen euren Augen um einen Toten.“; Kursivschrift im Original.

Name bedeute. So schreibt er: “Und Du musst diesen ehrenvollen Namen verstehen, der Israel nennt: ‘Söhne’ von HaShem. Und es ist so, das es keinen Zweifel gibt, dass die Schöpfungen HaShem, gesegnet sei Er, unterworfen sind und von Ihm beeinflusst werden. Und die Schöpfungen sind sich nicht gänzlich ähnlich, sondern es gibt solche, die von der Wahrheit Seiner Essenz beeinflusst sind, und solche, für die es nicht so ist, nach der Weise der Entfernung der Schöpfungen und nach der Weise ihrer Nähe zu Ihm, gesegnet sei Er. Und siehe da, Israel ist dieses Volk, die von Ihm, gesegnet sei Er, beeinflusst werden von der Wahrheit Seiner Essenz, gesegnet sei Er, und in dieser Sache mehr, haben sie eine Vereinigung und eine Verbindung mit HaShem, gesegnet sei Er. Und dies ist in diesem ehrenvollen Namen angezeigt, der sie ‘Söhne’ nennt.” So sei zwar eine jede Schöpfung von Hashem beeinflusst, aber dies unterscheide sich nach der Entfernung zu ihrem Schöpfer. Nähe zu HaShem einzunehmen, spreche davon, Seine Essenz, Seine absolute Einfachheit, anzuerkennen, und folglich von der Wahrheit Seiner Essenz beeinflusst zu sein, *mushpa me’Amitat azmo* - מושפע מאמתת עצמו. So sei das Volk Israel dieses Volk, das diese Nähe einnehme und darüber hinaus eine Vereinigung und Verbindung, *Zeruf ve’Chibur* - צירוף וחבור, mit HaShem habe. Diese Vereinigung mit der göttlichen Essenz sei in dem Namen ‘Sohn’ angezeigt. Er bekräftigt dies mit einem Vers aus Shemot 4:22, in dem HaShem Moshe vor seiner Rückkehr nach Mizrajim instruiert, wie er mit Pharao zu sprechen habe, wo Israel ‘mein erstgeborener Sohn’ genannt wird. Dort heißt es, dieser werde sich so lange weigern, Israel freizugeben, “bis du zu Pharao sprechen wirst: Es hat *Gott* gesprochen, Mein Sohn, Mein Erstgeborener ist Jisrael;”³⁶⁹ und er deshalb Pharaos Erstgeborenen erschlagen werde. Allerdings verwendet der Maharal die plurale Form, meine erstgeborenen Söhne, *Bnei bechori* - בני בכורי und fährt fort: “Denn der Name ‘Sohn’ wird gesagt von dem, der von der Wahrheit Seiner Essenz vorgefunden wird. Andererseits hat dieser Name in diesem noch nicht die vollständige Vereinigung, die besonders ist, denn es ist möglich, dass es zwei Söhne für den Einen gäbe, und eine Vereinigung, die für zwei ist, ist keine besondere vollständige Vereinigung. Und obwohl es neben Israel kein weiteres Volk gibt, das ‘Sohn’ von HaShem, gesegnet sei Er, genannt wird, in jedem Fall ist der Name ‘Sohn’ nicht so sehr die Vereinigung mit Ihm, weil es möglich wäre, dass dem Einen zwei Söhne wären. Und deshalb wird Israel ‘Mein erstgeborener Sohn’ genannt,

³⁶⁹ Shemot 4:22; in: Hirsch 2009, Seite 49; Kursivschrift im Original.

weil es unmöglich ist, dass dem Einen zwei Erstgeborene wären.” Weil eine Vereinigung von zweien mit dem Einen, keine vollständige Vereinigung sei, deshalb seien Israel die erstgeborenen Söhne HaShems. Und so sei von allen Völkern nur Israel allein von der Wahrheit Seiner Essenz beeinflusst. Er wiederholt daraufhin, dass es eben unmöglich sei, dass es nicht ein Volk gebe, das das Erste, der Anfang, sei, für das alles weitere geschaffen wurde, weshalb es ‘Erstling’ genannt werde, wie oben schon in Länge ausgeführt wurde. Nur eines könne die Hauptsache des Seins sein und diese innige Verbundenheit, schließe jede Form der Trennung aus. So schreibt er: “Und diese Angelegenheit verweist auf die Verknüpfung und die Verbindung, die überhaupt keine Trennung hat, denn wenn dieses Volk nicht ‘Meine erstgeborenen Söhne’ genannt worden wäre, wegen dem Namen, der Einer ist, und wären Ihm zwei Söhne geworden, wäre dem einen von beiden keine vollständige Verbindung, denn tatsächlich hat Er eine Verbindung zu dem Zweiten, und die gleiche Verbindung, die er zu dem Zweiten hat, hat nichts davon, und wenn doch, hat jener keine vollständige Verbindung.” Dieser Logik nach, nach der die vollständige Vereinigung von einem mit dem Einen die vollständige Vereinigung eines Zweiten mit dem Einen ausschließe, wäre eine Trennung, eine Vervielfältigung einer solchen Verbindung eine Veränderung in der Wahrheit Seiner Essenz, Eines zu sein und als solches nicht möglich und dies alles sei in dem Namen ‘Söhne’ impliziert.

Daraufhin stellt er sich einem Abschnitt in Kiddushim 36 A, wo es heißt: “Und zwischen Abaye und Rava, wie legen sie “Söhne seid ihr” aus? Dies ist, um zu überprüfen, was in einer Baraita gelehrt wurde: ‘Ihr seid sie Söhne von HaShem, eurem Gott, zu der Zeit, wenn ihr euch nach dem Verhalten von Söhnen verhaltet - dann werdet ihr Söhne genannt. Wenn ihr euch nicht nach dem Verhalten von Söhnen verhaltet - dann werdet ihr nicht Söhne genannt’; Meinung von Rabbi Jehuda. Rabbi Meir sagt: ‘In jedem Fall werdet Ihr Söhne genannt, da gesagt wird (Jirmejahu 4:22): “törichte Söhne”. Und es heißt (Devarim 32:20): “Söhne, in denen kein Glaube ist”. Und es heißt (Jeshajahu 1:4): “Eine Saat von Bösewichten, Söhne, die korrupt handeln”. Und es heißt (Hoshea 2:1): “Und es sei, anstatt dass gesagt werden wird, Ihr seid nicht Mein Volk, soll ihnen gesagt werden: Söhne des lebendigen Gottes”. Warum steht, “es heißt”? Und wenn Du sagen würdest: ‘Törichte’, werden ‘Söhne’ genannt, doch “Söhne, in denen kein Glaube ist”, werden nicht ‘Söhne’ genannt. Komme und höre: Es heißt: “Söhne, in denen kein Glaube ist”. Und wenn du sagen würdest: ‘Wenn sie keinen Glauben

haben, werden sie 'Söhne' genannt, aber wenn sie dem Götzendienst frönen, werden sie nicht 'Söhne' genannt.' Komme und höre. Es heißt: "Eine Saat von Bösewichten, Söhne, die korrupt handeln." Und wenn du sagen würdest: 'Söhne', die korrupt handeln, nennt er sie, vollständige Söhne werden sie nicht genannt', komme und höre: Es heißt: "Und es sei, anstatt dass gesagt werden wird, Ihr seid nicht Mein Volk, soll ihnen gesagt werden: Söhne des lebendigen Gottes".³⁷⁰ Er zitiert diesen Abschnitt in gekürzter Form und interpretiert ihn anschließend folgendermaßen: "Und damit erklärten sie, dass nach der Meinung Rabbi Jehudahs, nachdem im Namen 'Söhne' die Vereinigung stärker ist, die Israel mit ihrem Vater im Himmel haben, wenn sie nicht das Tun der Söhne ausführen, verdienen sie diesen Namen nicht, weil dieser ehrenvolle Name schon nichtig ist. Und der Meinung des Rabbi Meir nach ist das nicht so, denn der Name 'Sohn' wird bezogen darauf, dass Er, gesegnet sei Er, der Vater und die Ursache von Israel ist, und wenn Israel sich von Ihrem Vater abwenden und entziehen, ist dies auf Seiten Seines Effekts, aber weil Er, gesegnet sei Er, ihre Ursache ist - in dieser Beziehung gibt es überhaupt keinen Widerruf, denn die Aufkündigung von ihnen ist nur auf Seiten Seines Effekts, aber nicht auf Seiten der Ursache. Deshalb werden sie nach jeder Haltung 'Söhne' genannt." So sei nach Meinung Rabbi Jehudas die Vereinigung der Söhne mit ihrem Vater im Himmel in Seinem Namen so stark, dass sie den ehrenvollen Namen gar nicht verdienen, wenn sie sich nicht wie Seine Söhne verhalten. Und nach Rabbi Meir sei dies metaphysisch begründet: Weil HaShem die Ursache, ha'llah - העלה, von Israel sei und in diesem Sinne der Vater der Söhne, könne Israel als bloßer Effekt von Ihm, ha'Alul azmo - העלול עצמו, diese Beziehung gar nicht widerrufen, und deshalb werden sie auch noch Söhne genannt, wenn sie sich von ihm abwenden. Selbst wenn sie nicht nur töricht handeln, weil sie die Weisheit vermissen und nicht wissen, und selbst dann noch, wenn sie bewusste Rechtsbrecher seien, werden sie Söhne genannt, fährt er fort. Sogar selbst dann noch, wenn sie Götzendienst begehen: "Und nicht nur das, dies ist

³⁷⁰ vgl. Talmud Bavli Kiddushin 36A; im Original: ובין לאביו ובין לרבא, האי בנים אתם מאי דרשי ביה? האי מיבעי לכתניא: בנים אתם לה' אלהיכם, בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים - אתם קרוים בנים, אין אתם קרוים בנים, דברי ר' יהודה; רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים, שנאמר: בנים סכלים המה, ואומר: בנים לא אמון בם, ואומר: זרע מרעים בנים משחיתים, ואומר: והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי. מאי ואומר? וכי תימא, סכלי הוא דמקרי בני, כי לית בהו הימנותיהו לא מיקרו בני, ת"ש, ואומר: בנים לא אמון בם; וכי תימא, כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים, כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים, ת"ש, ואומר: זרע מרעים בנים משחיתים; וכ"ת, בנים משחיתים הוא דמיקרו, בני מעלייא לא מיקרו, ת"ש, ואומר: והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי. ; Ü.d.V.

sogar dann, wenn sie vollständig dem Götzendienst anhängen, und durch ihre Taten, den Heiligen, gesegnet sei Er, verlassen, um einem fremden Götzen anzuhängen - und angesichts dessen wäre es angemessen zu sagen, dass ihnen der Name 'Söhne' aufgekündigt werde, denn sie sind vereinigt mit HaShem, gesegnet sei Er, so wie die Vereinigung von einem Sohn mit Seinem Vater - und darüber hat er gesagt, sogar dies betreffend, werden sie 'Söhne' von HaShem, gesegnet sei Er, genannt. Und all dies, weil eine Annullierung dieser Angelegenheit, Israel 'Söhne' zu nennen, nicht entsprechend ist. Denn der Name 'Söhne' ist von der Art, dass HaShem, gesegnet sei Er, ihnen Ursache ist, so wie der Vater die Ursache des Sohnes ist, und dieser ist wegen der Essenz des Vaters, und in dieser Angelegenheit gibt es für Ihn keine Veränderung, in all den Sünden, die sie begehen, sei die Sünde was auch immer, denn jede Sünde ist eine Abwendung von HaShem, gesegnet sei Er - alles ist auf Seiten des Effekts. Aber auf die Art, dass Er, gesegnet sei Er, ihnen Ursache ist, ist diese Angelegenheit von Seiten der Wahrheit Seiner Essenz." So könne keine einzige Sünde, welche auch immer, nicht einmal der Götzendienst, Grund für die Abwendung HaShems von Israel, für die Aufkündigung der Vereinigung mit ihnen sein, weil Israel bloße Effekte von Ihm seien. Ursache von ihnen zu sein, der Vater der Söhne zu sein, sei ebenso die Wahrheit Seiner Essenz, wie die absolute Einfachheit. Und darin gäbe es keine Veränderung.

Ich habe die folgenden wiederholenden Ausführungen des Maharal, dass Israel als erster Effekt der Ursache ohne Mangel geschaffen worden sei und deshalb jeder Mangel, d.h. jede Sünde nur auf Seiten des Effekts entstehe und die Verbindung Vater - Sohn als metaphysisches Verhältnis von Ursache und Effekt unberührt ließe, und es von HaShem aus daher keine Aufkündigung der Vereinigung gebe, weggekürzt. Auch habe ich die längere Ausführung weggekürzt, dass Israel, wie die Torah, Himmel und Erde, und der Beit ha'Mikdash der vollständige Besitz, Kinjan gamur - קנין גמור, von HaShem genannt werden.

Daran anschließend kommt der Maharal auf die kollektive Anbindung Israels an HaShem zuspochen. So schreibt er: "Und auch wenn es vielleicht heißen wird, dass wir gefunden haben, dass diese Anbindung durch die Machenschaften eine Zufügung und einen Mangel haben, so ist damit möglich, dass die Anbindung vollständig gelöst werden kann. Sicherlich kann eine solche Sache über Noach und Adam gesagt werden, dass derart, dass die Anbindung nur rein individuell für Noach war, wenn die

Einzelheiten sich ändern, ändert sich auch die Anbindung. Aber den Vorvätern war das ihnen Versprochene nicht individuell, sondern kollektiv, “dir und deinen Nachkommen werde ich das Land geben” (Bereshit 26:3), und eine solche Angelegenheit heißt kollektive Anbindung, das heißt, dem ganzen Volk, und es gibt keine Veränderung im Kollektiven, die Veränderung ist nur im Individuellen. Und deshalb hat diese Anbindung selbst im Galut keine Veränderung, denn die Veränderung ist nicht zur Sünde gehörend - auch wenn sie für die Individuen die Veränderung erreicht, aber sie erreicht nicht eine Veränderung im Kollektiven.” So könne durch Sünde und Fehlverhalten die Anbindung an HaShem vollständig gelöst werden, wenn diese Anbindung nur auf individueller Basis geschehen sei, wie bei Adam und Noach. Eine kollektive Anbindung, Devekut klali - דבִּיקוֹת כָּלְלִי, wie bezüglich Abraham und seinen Nachkommen, ändere sich jedoch nicht, da Veränderungen nur im Individuellen und nicht im Kollektiven stattfinde. Diese kollektive Anbindung der Stammväter und ihrer Nachkommen wird in Bereshit 26:3 bestätigt, als HaShem Jitzchak auffordert, trotz Hungersnot im Land Kanaan zu bleiben und nicht nach Mizrajim hinabzuwandern. So sprach Er, “halte dich in diesem Land auf, so werde Ich mit dir sein und dich segnen; denn dir und deinem Samen gebe Ich alle diese Länder und halte den Schwur aufrecht, den ich deinem Vater Awraham geschworen.”³⁷¹ Dieses Versprechen, wurde Avraham zu Beginn des Torahabschnitts Lech Lecha gegeben. Dort heißt es in Vers 12:1 und 2, sowie später in Vers 7, als er sich schon in Shechem niedergelassen hatte: **“Kap.12.1.** Zu Avram aber sprach *Gott*: Gehe für dich allein von deinem Land, deinem Geburtsort und dem Haus deines Vaters, zu dem Land hin, das Ich dir zeigen werde. **2.** Ich werde dich zu einem grossen Volk machen, Ich werde dich segnen, und Ich möchte deinen Namen gross werden lassen; werde du ein Segen! [...] Da ward *Gott* dem Awran sichtbar und sprach: Deinem Samen gebe ich dieses Land. Da baute er *Gott* einen Altar, der ihm sichtbar geworden.”³⁷² Dass der Anfang von der Geschichte Avrahams nicht zuerst von seiner Rechtschaffenheit spreche, habe den Rambam verwundert, was ich anhand dessen Kommentars allerdings nicht bestätigen konnte. So schreibt der Maharal: “Und die Schwierigkeit von Rambam, seligen Angedenkens, war, dass es ihn verwunderte, dass die Schrift vorher nicht daran erinnert, dass Avraham ein Gerechter war, und sich deshalb die göttliche Präsenz offenbarte und ihm sagte: “Ziehe aus Deinem Land und

³⁷¹ Bereshit 26:3; in: Hirsch 2008, Seite 449.

³⁷² Bereshit 12:1-2; in: Hirsch 2008, Seite 235 - 243; Fettdruck und Kursivschrift im Original.

Deinem Geburtsort, etc.” Wenn, wenn nicht deshalb, hätte die Schechinah sich ihm offenbart und ihm gesagt: “Ziehe aus deinem Land”. Deshalb sei es angemessen gewesen, vorher von der Rechtschaffenheit Avrahams zu schreiben. Und so wirst du bei Noach finden (Bereshit 6:8): “Und Noach fand Wohlgefallen in den Augen HaShems”, und danach steht (ebd.; 9): “Dies sind die Nachkommen Noachs”, sich zuerst der Rechtschaffenheit Noachs zu erinnern, bevor daran erinnert wird, dass HaShem, gesegnet sei Er, mit ihm sprach.” Zu Noach, von dem es nach dem Entschluss HaShems, alles Leben von der Erde, vom Menschen bis zum Gewürm auszulöschen, heißt, dass er Wohlgefallen in Augen - maza chen be'Einei - מצא חן בעיני - HaShems gefunden habe, und verschont bleiben sollte, heißt es im darauffolgenden Vers 9 in Bereshit, Kapitel 6: “Dies sind die Erzeugnisse Noachs. Noach, ein gerechter Mann, war in seinen Zeiten sittenrein; mit Gott führte sich Noach.”³⁷³ Die Erzeugnisse, wie Rav Hirsch an dieser Stelle Toldot - תולדות - übersetzt, seine Nachkommen, stehen nach dem erwähnten Wohlgefallen, aber vor dessen Ruf Noachs als Isch Zadik - איש צדיק, eines gerechten Mannes. Der Maharal jedenfalls stößt sich daran, aber nur um erklären zu können, dass die Auserwählung Noachs eine individuelle, jene Avrahams und Israels jedoch eine kollektive Auserwählung sei: “Aber aufgrund der Dinge, die wir dir gesagt haben, ist es für dich überhaupt keine Schwierigkeit. Denn Noach betreffend, war es nur eine individuelle Auserwählung, und die individuelle Auserwählung ist demgemäß, was er ist, und alles ist gemäß seiner Handlungen der Rechtschaffenheit. Aber bei Avraham war es keine individuelle Auserwählung, sondern des israelitischen Volkes, die seine Nachkommen sind. Tatsächlich steht über die gleiche Auserwählung (Bereshit 12:2): “Und Ich mache dich zu einem großen Volk”, und dies ist eine kollektive Auserwählung, und eine solche Auserwählung ist überhaupt nicht abhängig vom Handeln, und nicht von der Sünde, denn das Handeln ist individuell. Auch wenn der Verdienst der Vorväter sicherlich vorteilhaft ist, ist die Hauptsache der Auserwählung auf jeden Fall - eine kollektive Auserwählung von ihm und seinen Nachkommen. Und es sei dir nicht schwer, das geschrieben steht (Devarim 9:5): “Nicht wegen Deiner Rechtschaffenheit wirst du in Besitz nehmen, etc., sodass Ich das Wort, das Ich deinen Vorvätern gegeben habe, durchsetzen werde”. Sicherlich, diese Angelegenheit, die die gleiche Generation ins Land brachte, war vom Verdienst der Väter abhängig, und auch eine solche Sache ist individuell. Aber die Hauptsache

³⁷³ ebd.; Seite 147.

der Auserwählung, dass HaShem, gesegnet sei Er, Avraham auserwählte, war keine individuelle Auserwählung, sondern dass Er ihn und seine Nachkommen nach ihm auserwählte, war eine kollektive Auserwählung und war keine individuelle Auserwählung. Denn die individuelle Auserwählung bezieht sich auf den Empfangenden, und wenn der Empfänger wechselt, ändert sich die Sache.“ So ist ihm die Unterscheidung in individuelle Auserwählung, Bechirah pratit - בחירה פרטית, und kollektiver Auserwählung, Bechirah klali - בחירה כללית, sehr wichtig. Selbst wenn die spätere Landnahme nach Moshes Tod unter Jehoshua Ben Nun auch wegen dem Verdienst der Vorväter, Sechut Avot - זכות אבות, geschah, wie es in Devarim 9:5 von Moshe an das Volk Israels verkündet wird: “Nicht wegen deiner Pflichttreue und wegen der Geradheit deines Herzens kommst du hin, ihr Land in Besitz zu nehmen; sondern wegen der Schlechtigkeit dieser Völker vertreibt sie *Gott*, vor dir, und um das Wort in Erfüllung zu bringen, welches *Gott* deinen Vätern Avraham, Jizchak und Jaakow zugeschworen.”³⁷⁴ Selbst wenn der Verdienst der Vorväter auf einer individuellen Auserwählung von bestimmten Vätern beruhe, sei die Auserwählung Israels eine kollektive, als Auserwählung Avrahams und seiner Nachkommen im Allgemeinen. So sei die Frage geklärt, dass die Torah nicht von der Rechtschaffenheit Avrahams, Zedakat Avraham - צדקת אברהם, spricht, sondern mit der Offenbarung der Schechinah anfangte, und er schließt: “Und weil die Rechtschaffenheit Avrahams nicht erwähnt wurde, bevor gesagt wurde, “Zieh hinaus aus deinem Land”, war dies nicht wegen der Rechtschaffenheit Avrahams - bis du sagen wirst, wenn die Sache nichtig ist, ist die Zuneigung hinfällig - denn es ist möglich, dass der Verdienst der Vorväter zu Ende ginge, und wenn das so wäre, wäre diese Auserwählung, die Avraham auserwählte, hinfällig.” Der Verdienst einer individuellen Auserwählung könne aufgebraucht sein, eine kollektive Auserwählung sei aber selbst dann noch effektiv, wenn sich diese Nachkommenschaft des vollständigen Abfalls schuldig machen würde.

Ich habe die darauffolgende Ausführung, dass die Auserwählung Israels nicht wegen ihrer Taten erfolgte, weggekürzt. Der Maharal fährt fort. Wenn diese Auserwählung sich nicht auf ein konkretes Handeln berufe, aber alles Handeln, auch die Tätigkeiten von HaShem nach einem Grund und Zweck verlangten, was sei dann der Grund für die Auserwählung gewesen? So seien in den Worten der Weisen drei Gründe genannt, die kein Austauschen, bzw. keine Annullierung zuließen:

³⁷⁴ Devarim 9:5; in: Hirsch 2012, Seite 158; Kursivschrift im Original.

“Der erste Grund ist die Torah, ohne die es unmöglich ist. Denn nachdem HaShem, gesegnet sei Er, diese Welt nach Seinem Willen geschaffen hat, war es auch notwendig, Israel diese Torah zu geben. Und diese Angelegenheit ist klar nach den glaubensvollen und klaren Zeugnissen der Worte der Weisen im Kapitel des Rabbi Akiva (Shabbat 88 A): “Sagte Cheseekiah: “Was steht geschrieben (Tehilim 76:9)?: “Aus dem Himmel heraus ist das Urteil über die Erde zu hören in Ehrfurcht und Stille”, “Wenn “Ehrfurcht”, warum “Stille”? Und wenn “Stille”, warum “Ehrfurcht”?” Das meint, am Anfang war Ehrfurcht und am Ende war Stille. Und warum war Ehrfurcht? Nach der Meinung von Reish Lakish, da Reish Lakish sagte: “Was steht geschrieben (Bereshit 1:31)?: “Und es wurde Abend und es wurde Morgen, der sechste Tag”, warum ist mir das zusätzliche “he”? Es lehrt, dass der Heilige, gesegnet sei Er, eine Bedingung im Schöpfungsakt festlegte und ihnen sagte: “Wenn Israel die Torah auf sich nimmt, werdet ihr existieren, und wenn nicht - dann werde Ich Euch zurückkehren in Nichts und Leere.”” Und wir haben die Sache, dieses Thema schon in Länge erklärt, in der Schrift Tifereth, dass das Übergeben der Torah an Israel die Vervollständigung der Schöpfung der Welt war, und wenn es das Aufsichnehmen der Torah nicht gegeben hätte, wäre die Schöpfung annulliert worden, und das ist Nichts und Leere, und es soll hier nicht fortgesetzt werden, da davon dort länger ausgeführt wird.” Das Zitat dieses Abschnitts aus dem Talmud Bavli, Masechet Shabbat 88A unterscheidet sich unerheblich von der mir vorliegenden Ausgabe. Den zugrundeliegenden Vers aus Tehilim 76:9 übersetzt Philipppson folgendermaßen: “Vom Himmel lässt du das Urteil erschallen. Die Erde erschrickt und verstummt”³⁷⁵. Die Ehrfurcht, das Erschrecken, Irah - יראה, und die Stille, das Verstummen, Shakata - שקטה, seien nach Rabbi Chesekiah zufolge, am Anfang der Weltschöpfung und nicht, zumindest nicht nur, wie es der folgende Vers in Tehilim nahelegt, am Tag des Gerichts: “wenn Gott sich zum Gericht erhebt, um alle Gebeugten der Erde zu retten. Selah.”³⁷⁶ Rabbi Reish Lakish stützt Cheseekiahs Meinung, indem er nach dem Buchstaben “He” fragt, der im Gegensatz zu allen anderen Tagen der Schöpfung am sechten Tag stehe. Am sechsten Tag, Jom ha’shishi - יום הששי, sei der Mensch geschaffen und die Schöpfung vervollständigt worden. Das zusätzliche “He” weise auf eine im Schöpfungsakt festgelegte Bedingung hin: Dass Israel die Torah akzeptieren muss, oder die Welt implodiere zurück zu Nichts

³⁷⁵ Tehilim 76:9; in: Philipppson 2018, Seite 139.

³⁷⁶ Tehilim Vers 76:10; in: ebd.

und Leere, le'Tohu ve'Vohu - לתוהו ובוהו. Die Ausführung des Maharal, warum die Torah für Israel eine Last sei, habe ich weggekürzt. Er fährt fort: "Und von nun an ist klar geworden, dass die Auserwählung Israels notwendig war nach der Ordnung des Seins, der Torah wegen. Denn es ist unmöglich für die Welt ohne Torah, und es ist unmöglich, dass es eine Torah gäbe, außer für Israel. Und weil es notwendig ist, weil es sich gehört zu sagen, dass es eine Beseitigung und eine Annullierung von etwas, das notwendig ist, wäre, denn wenn dies notwendig war, bevor sie in die Realisierung trat - wie ist möglich zu sagen, dass nachdem sie in die Realisierung trat, annulliert werde?" Diese Notwendigkeit der Annahme der Torah Israels für das Fortbestehen der Welt, wird anschließend unterstrichen mit einem weiteren Zitat aus Talmud Bavli Masechet Shabbat 88A, wo es unmittelbar vor der vorhin zitierten Stelle heißt: ""Und sie standen am Fuß des Berges"³⁷⁷. Rabbi Avdimi, Sohn von Chama sagte: "das lehrt uns, dass der Heilige, gesegnet sei Er, den Berg über ihnen umdrehte wie einen Kessel und ihnen sagte: "Wenn Ihr die Torah auf Euch nehmt - ist es lohnenswert - wenn nicht, wird hier Euer Grab sein." Rabbi Acha, Sohn von Yakov sagte: "Auf diese Weise ist es eine große Warnung, die Torah zu erfüllen." Sagte Rava: "Nichtsdestotrotz nahm die Generation in den Tagen von Achashverosh die Torah an, da es heißt (Esther 9:27): "Sie setzten ein und nahmen auf sich"³⁷⁸, setzten ein, was sie schon auf sich genommen hatten".³⁷⁹ Denn in Shemot 24:7 steht, nach der Übergabe der Torah und bevor Moshe zum Berg hinaufgerufen wird, um die Bundestafeln zu übernehmen: "[Moshe, Anm.d.V.] nahm das Buch und las es dem Volk vor. Da sprachen sie: Alles, was Gott gesprochen, wollen wir tun und hören."³⁸⁰ Der Maharal legt dies folgendermaßen aus: "Und wenn das so ist, warum war es notwendig, den Berg über ihnen umzudrehen wie einen Kessel? Denn das Aufsichnehmen der Torah ist notwendig, denn wenn sie die Torah freiwillig auf sich genommen hätten, wären manche der Meinung gewesen, dass die Sache von ihrer Anschauung abhängt, und es

³⁷⁷ vgl. Shemot 19:17; in Hirsch 2009, Seite 250: "Mosche führte das Volk hinaus, Gott entgegen aus dem Lager; sie stellten sich aufrecht im Talgrund des Berges."

³⁷⁸ vgl. Esther 9:27; in Philippson 2018, Seite 499: "[Darum, Anm.d.V.] verpflichteten sich die Jehudim dazu und nahmen es auf sich und ihre Nachkommenschaft und auf alle, die sich ihnen anschließen würden. Und niemand soll es unterlassen, diese beiden Tage nach ihrer Vorschrift und nach ihrer Zeit Jahr für Jahr zu feiern."

³⁷⁹ vgl. Talmud Bavli Shabbat 88A; im Original: אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכתב הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש. דכתיב: וקבלוה יהודים, קיימו מה שקבלו כבר. Ü.d.V.

³⁸⁰ Shemot 24:7; in: Hirsch 2009, Seite 403; Kursivschrift im Original.

ist möglich, dass es in dieser Sache zu einer Abspaltung gekommen wäre, denn wenn sie die Torah nicht befolgen, wird es die Annullierung ihrer Übergabe sein. Aber nun, wo die Aufsichnahme der Torah notwendig war, ist es unmöglich, dass es eine Annullierung und Aufhebung von dieser Angelegenheit gäbe, denn wenn die Übergabe der Torah und ihr Aufsichnehmen verpflichtend ist, ist es umso mehr so verpflichtend, dass es keine Annullierung der Torah gäbe.“ Weil das Aufsichnehmen der Torah Grundbedingung des Welterhaltes sei, sei ein Zwang notwendig gewesen, da eine freiwillige Annahme aufgekündigt werden könnte, was einer Annullierung ihrer Übergabe, Bitul le’Natinata - בטול לנתינתה, gleichkäme und eine Annullierung der Torah, Bitul Torah - בטול תורה, wäre. Deshalb sei die Übergabe und ihr Aufsichnehmen verpflichtend. Er fährt fort: “Und im Midrasch habe ich gefunden, dass als Israel kam, die Torah aufsichzunehmen, drehte Er den Berg über ihnen um, dass sie vergewaltigt würden, die Torah aufsichzunehmen, denn es steht über Vergewaltigung (Devarim 22:29): “Und sie sei ihm zur Frau und er darf sie nicht wegschicken“. Und die Auslegung dieser Sache ist, weil es das ist, was die Torah über Vergewaltigung sagte: “Er darfst sie alle seine Tage lang nicht wegschicken“, weil die Verbindung von seiner Seite her ist, ist es möglich, und ist es nicht möglich, so wie bei jedem Mann, der eine Frau geheiratet hat, es möglich war, sie zu heiraten, und es möglich war, sie nicht zu heiraten. Genauso ist es möglich, dass er ihr ebenso die Scheidung geben und sie von sich wegschicken wird. Aber weil die Verbindung notwendig war, wie diesem, der sie vergewaltigte - und in einer Sache, die unbedingt gehabt werden muss, gibt es keine Trennung und keine Entfernung, deshalb sagte die Torah über den, der eine Frau vergewaltigt und eine Verbindung in Bedürfnisnot einging, “er sie alle seine Lebensstage lang nicht wegschicken darf“. Und ebenso verhielt sich HaShem, gesegnet sei Er, in dieser Verbindung mit Israel, die Verbindung, die Er einging [war; Einklammerung im Original, Anm.d.V.] notwendig, dass Er tatsächlich den Berg über ihnen wie einen Kessel umdrehte, um die Torah zu empfangen. Und das Aufsichnehmen der Torah ist die Essenz der Verbindung, wie erklärt wurde, somit gibt es keine Aufhebung dieser Verbindung. Und so ist es der Wahrheit nach, dass diese Verbindung notwendig ist, und weil sie notwendig ist, gibt es überhaupt keine Trennung dieser Sache. Und tatsächlich hatten die Weisen in ihren Worten auf die Dinge, von denen wir sprachen, hingewiesen.“ Leider konnte ich nicht herausfinden, auf welchen Midrasch sich der Maharal hier bezieht, in einer parallelen Stelle in der Einleitung seines Buches Or

Chadash bezieht er sich jedoch auf das 1594 herausgegebene Buch *Mincha Belulah* von Abraham Menachem Ben Jacob Ha-Kohen Porto, oder Rafa-Rapaport, der Ende des 16. Jahrhunderts in Verona lebte.³⁸¹ Die Belegstelle in Devarim 22:25 - 29 handelt von der Vergewaltigung eines jungfräulichen Mädchens auf offenem Feld, das selbst wenn es geschrien hätte, nicht gehört worden wäre, und es deshalb keine Schuld trifft. Werden sie dabei vorfinden, "so gibt der Mann, der ihr beiwohnt, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberstücke; ihm aber hat sie zur Frau zu werden, weil er sie geschwächt; er ist nicht befugt, sie zu entlassen sein Leben lang."³⁸² Der Mahral legt dies anschließend folgendermaßen aus: "Und die Auslegung dieser Sache ist, weil es das ist, was die Torah über Vergewaltigung sagte: "Er darfst sie alle seine Tage lang nicht wegschicken", weil die Verbindung von seiner Seite her ist, ist es möglich, und ist es nicht möglich, so wie bei jedem Mann, der eine Frau geheiratet hat, es möglich war, sie zu heiraten, und es möglich war, sie nicht zu heiraten. Genauso ist es möglich, dass er ihr ebenso die Scheidung geben und sie von sich wegschicken wird. Aber weil die Verbindung notwendig war, wie diesem, der sie vergewaltigte - und in einer Sache, die unbedingt gehabt werden muss, gibt es keine Trennung und keine Entfernung, deshalb sagte die Torah über den, der eine Frau vergewaltigt und eine Verbindung in Bedürfnisnot einging, "er sie alle seine Lebensstage lang nicht wegschicken darf". Und ebenso verhielt sich HaShem, gesegnet sei Er, in dieser Verbindung mit Israel, die Verbindung, die Er einging [war; Einklammerung im Original, Anm.d.V.] notwendig, dass Er tatsächlich den Berg über ihnen wie einen Kessel umdrehte, um die Torah zu empfangen. Und das Aufsichnehmen der Torah ist die Essenz der Verbindung, wie erklärt wurde, somit gibt es keine Aufhebung dieser Verbindung. Und so ist es der Wahrheit nach, dass diese Verbindung notwendig ist, und weil sie notwendig ist, gibt es überhaupt keine Trennung dieser Sache. Und tatsächlich hatten die Weisen in ihren Worten auf die Dinge, von denen wir sprachen, hingewiesen." Weil HaShem Israel unbedingt haben musste, ein Nein nicht akzeptieren konnte, wie ein Vergewaltiger, der über eine junge Frau herfällt, kann Er sich wie dieser nicht wieder scheiden lassen, wie es sonst in jeder ehelichen Verbindung möglich wäre. Weil Er die Verbindung in Bedürfnisnot, *ha'Chibur be'Hechreach* - החבור בהכרח, einging, bleibt Er ihnen für immer

³⁸¹ vgl. Preschel/ David: *Porto (Rafa-Rapaport, Abraham Menahem ben Jacob Ha-Kohen*; in: Berenbaum/ Skolnik 2007, Seite 406.

³⁸² Devarim 22:9; in: Hirsch 2012, Seite 428.

verpflichtet, deshalb drehte Er den Berg Sinai über ihnen um, um sie zu zwingen, die Torah anzunehmen, denn eine freiwillige Entscheidung hätte Raum dafür gelassen, die Entscheidung auch wieder zurückzunehmen. So sei der erste Grund der Auserwählung der Notwendigkeit der Ordnung des Seins geschuldet, nach der die Welt ohne Torah nicht existieren könne und es zur Erfüllung der Torah ein Israel brauche, das sich an sie hält.

Der zweite Grund, den der Maharal nennt, sei der Notwendigkeit des Verursacherprinzips geschuldet, nach der es ein Erstes brauche, für das die weiteren Schöpfungen die hinzugefügten Erweiterungen sein können. So schreibt er: "Und der zweite Grund, dass HaShem, gesegnet sei Er, Israel auserwählt hat, der keinen Wechsel und keine Veränderung in diesem Grund hat, weil, wie wir oben erklärt haben, von der Entwicklung der Vielfalt aus HaShem, gesegnet sei Er, es notwendig ist, dass es eine Ursache gibt, die das Erste ist, denn wenn es hier eine erste Ursache gibt, dann gibt es zu ihr dort auch Erweiterungen, und so wie wir erklärt haben, es findet sich in Länge oben. Und dieses Erste ist Israel, so wie wir oben erklärt haben, da geschrieben steht (Jeremiah 2:3): "Heilig ist Israel HaShem, der Erstling Seiner Erzeugnisse". Und deshalb wählte HaShem, gesegnet sei Er, dieses Volk aus, und in dieser Sache gibt es für Ihn überhaupt keine Annullierung. Und weiter, weil aufgrund dass Er, gesegnet sei Er, Ursache und Schöpfer ist, und es gibt keine Ursache ohne Folge, und obwohl alle Geschöpfe von Ihm, gesegnet sei Er, verursacht werden, gibt es hier einen Unterschied, wie wir sagten, dass Israel von Seiner Wahrheit, gesegnet sei Er, verursacht sind, weil sie auch ein einziges Volk sind, weil es angemessen ist, dass das Verursachte ein besonderes Verursachtes sei, so wie Er, gesegnet sei Er, die besondere Ursache ist, wie oben erklärt wurde. Und dieses Verursachte ist das Volk, das HaShem, gesegnet sei Er, auserwählt hat. Und davon kannst du wissen und verstehen, dass diese Angelegenheit, dass Er in Israel auserwählte, von Seiten der Ursache abhängt. Und wenn Jemand, der sagt, sagen würde, dass diese Angelegenheit für ihn eine Annullierung und Aufhebung war, wegen der Sünde, die in Israel war, eine solche Sache ist nicht, denn nachdem die Auserwählung von Seiten HaShem, gesegnet sei Er, war, der die Ursache ist, wird in dieser Sache überhaupt keine Annullierung wegen der Sünde verursacht." Es ist dies die Wiederholung dessen, das im Kapitel 10 ausführlich besprochen wurde. Weil die ganze Entwicklung der Vielfalt, Hishtashelut ha'Ribbui - השתלשלות הרבוי, aus HaShem hervorgegangen sei,

der die Ursache und der Schöpfer, Ilah ve'Poal - עלה ופועל, von allem sei, brauche es auch im Verursachten, ein Erstes, das die Ursache von allen Erweiterungen sein könne. Und dieses Erste sei Israel, das wie HaShem, der Einer ist, ein einziges Volk, Am echad - עם אחד, seien, und als dieses Besondere seien sie das besondere Verursachte. Und aus diesem Grund sei diese Auserwählung auch nicht aufhebbar, weil sie als Ursache von allem Weiteren quasi in die Entwicklung der Schöpfung eingeschrieben sei. Ich habe eine weitere Erklärung an dieser Stelle weggekürzt.

Der dritte Grund schließlich sei wegen der Vervollkommnung der Schöpfung. So schreibt er: "Und der dritte Grund ist seitens der Vervollkommnung der Schöpfung, die sich in Israel findet, die seitens dessen angemessen ist, dass Israel von einem Teil HaShems, gesegnet sei Er, sei, denn das Vollkommene ist dem Vollkommenen angemessen, wie er erklären wird, und diese Sache führt dazu, dass HaShem, gesegnet sei Er, sie auserwählte, denn es ist angemessen, dass das Vollkommene dem Vollkommenen sei, von Ihm wird nichts weggenommen. Und es ist nicht passend, dass die Sünde, die in Israel eine vorkommende Sache ist, die Auserwählung ersetzen und ändern würde, weil Er sie auserwählte wegen der Vollkommenheit der Essenz in Israel, weil sie in ihrer Essenz rein von Sünde sind. Und der Beweis davon ist, dass sie sich aus starken Charakterformen heraus entwickeln, von den Vorvätern und Vormüttern, die heilig und rein sind. Und so ist ihr Essenz gut, und es gibt keine Annullierung durch die Sünde, die ein Vorfall ist, die Auserwählung annulliert, dass sie auserwählt wurden, wegen der Vollkommenheit in ihnen, die eine essentielle Sache in Israel ist, und diese Sache ist klar." So sei das Vollkommene dem Vollkommenen angemessen, ha'Shalem rau el ha'Shalem - השלם ראוי אל השלם, und von dieser Vollkommenheit werde nichts weggenommen. So sei auch im Falle der Sünde, die vorkomme, ohne Einfluß auf die Auserwählung Israels, denn diese basiere auf der Vollkommenheit der Essenz in Israel, ha'Shlemut ha'Emzai be'Israel - השלימות העצמי - בישראל, die rein von Sünde sei. Und diese reine Form der Vollkommenheit ihrer Essenz sei ihrer Herkunft geschuldet, dass sie sich aus den starken Charakterformen, min ha'Zurim ha'chasakim - מן הצורים החזקים, ihrer heiligen und reinen Vorväter und Vormütter entwickelten. Auch an dieser Stelle habe ich eine weitere Erklärung weggekürzt. Zum Ende des Kapitels nimmt der Maharal den Gedanken wieder auf, dass der Mensch be'Zelem Elokim, im Ausdruck Gottes geschaffen wurde und von allen Schöpfungen die vollkommene Schöpfung, ha'Briah ha'shleimah - הבריאה -

השלימה, sei, der Ausdruck Mensch aber nur mehr auf Israel zutreffe, weil die anderen Völker die Form des Menschen, צורת האדם - Zurat ha'Adam, zugunsten der Körperlichkeit nivelliert hätten, wie ich bereits weiter oben in Länge ausgeführt habe.

So finden wir in diesem Kapitel zu Beginn eine ausführliche Definition von Israel als Gottes Sohn. Sohn von HaShem zu sein, sei eine unwiderrufliche Vereinigung mit dem Einen als Eines, deshalb seien sie auch Seine erstgeborenen Söhne, um auszuschließen, dass es noch ein zweiten Sohn geben könne, der diese Vereinigung sabotiere. Und weil sie Söhne sind und als solche bloße Effekte zu Ihm als ihrer Ursache, sei diese Vereinigung auch nicht aufkündbar und selbst bei sündhaftem Verhalten ohne Veränderung. So sei ihre Auserwählung auch nicht individueller Art, sondern eine kollektive und damit transhistorische Auserwählung und als solche weder vom Verdienst der Vorväter abhängig, noch durch Sünden zu aufzuheben. Und weil das Aufsichnehmen der Torah absolut notwendig gewesen sei, um die Schöpfung im Ganzen nicht zu annullieren, sei die Übergabe der Torah am Berg Sinai an das Volk Israel einer Vergewaltigung gleich, damit diese Verbindung niemals gelockert werden könne, HaShem Israel genau so wenig wegschicken dürfe, wie ein Vergewaltiger die vergewaltigte Braut. Dies ist auch der erste der drei Gründe für die Auserwählung, die er aufzählt: Weil eine Welt ohne Torah nicht möglich sei, sei es notwendig gewesen, Israel die Torah zu geben. Als zweiten Grund nennt er die Notwendigkeit, dass es ein Erstes der Schöpfung gebe, zu dem alles Weitere Hinzufügungen sind. Und als dritten Grund gibt er an, dass es der Vervollkommenung der Schöpfung geschuldet sei, dass es für den Vollkommenen, HaShem, ein Vollkommenes, Israel, gebe, deren Essenz aufgrund der Herkunft aus den starken Charakterformen der heiligen Vorväter und Vormütter, vollkommen und rein von Sünde sei.

6. Schluss: Der Maharal und die die Auserwählung Israels: Chauvinismus oder Humanismus?

Am Ende bleibt die große Frage bestehen: Ob sich in der Religionsphilosophie des Maharal anhand seiner Reflektionen über die Auserwähltheit Israels ein universaler Humanismus festmachen lässt. Gegen ihn gelesen, kann man ihm sicher den

Vorwurf des Chauvinismus machen. In ein liberales Weltbild, in dem alle Menschen frei dazu bestimmt sind, ihrem Bedürfnishunger nachzujagen und sich in jede beliebige Richtung selbstzuverwirklichen, wobei ein jedes Bedürfnis gleichwertig neben jedem anderen stehen und sich seines Rechtes zur Verwirklichung behaupten will, passt der Maharal sicher nicht. Er ist auch kein egalitärer Denker, der einem jeden Menschen gleiche Startvoraussetzungen einräumt und mit grundsätzlich gleichen Vermögen, Charakterzügen und Tugenden ausstattet. Im Gegenteil. Aber er ist ein teleologischer Denker und ein Idealist. Die Welt ist für ihn kein unbestimmter Spielplatz der Entfaltung. Sie ist ein Ort der Auseinandersetzung darum, was es heißt, Mensch zu sein. Die Schöpfung der Welt war nicht zum Spaß, sie verfolgt einen bestimmten Zweck und hat ein Ziel. Ihm erschließt sich der ganze Sinn des Lebens aus der Tiefe der jüdischen Tradition. Es gibt einen Gott, einen einzigen, der immer war und immer sein wird und in sich die ganze Fülle aller Möglichkeiten trägt und nur zu Seinem Ruhm, Seinem Vergnügen, die Welt geschaffen hat. Und diese Welt schuf er aus dem Nichts, denn außer Ihm gab es vor der Schöpfung nichts. Aus Seinem Gedanken heraus schuf Er die Welt bis in jedes Detail der Zukunft hinaus. Er verfolgt einen Plan und nichts hindert ihn an der Umsetzung. Und dieses Endziel, auf das die Welt sich in ihrem geschichtlichen Lauf hinbewegt, ist die messianische Zeit, in der Er von allen Lebewesen in den Niederungen der körperlichen, materiellen Welt anerkannt wird als Schöpfer und Ursache von allem - und darüber hinaus in der kommenden Welt, ha'Olam ha'ba, die Widersprüche zwischen materieller und spiritueller Welt aufgehoben werden in einer neuen Dimension der Vereinigung mit dem Ewigen, die Zeit und Raum sprengen wird. Dieses Ende war Ihm am Anfang der Schöpfung das Schöpfungsziel und so war das Erste, das Er schuf, die Torah, die Emanation Seiner Weisheit, die als Handlungseinleitung eingebunden ist in die in ihrer Vielfalt als Hinzufügung zu ihr geschaffene körperliche Welt, die hiesige Welt, ha'Olam Ha'se. Und deshalb schuf Er Israel als ein einziges Volk, dass er aus der Sklaverei befreite, um ausschließlich Ihm zu dienen, um diese Torah auf sich zu nehmen. Und so zeigt sich die Offenbarung nicht als Geschenk, das Israel freiwillig annehmen oder ausschlagen konnte. Die Übergabe der Torah war ein Zwang, der Notwendigkeit geschuldet, dass ohne das Aufsichnehmen der Torah durch Israel die Welt annulliert worden wäre. Und diese Auserwählung Israels als Volk Gottes, das diese Torah zu halten hat, war eine kollektive und transhistorische Auserwählung, die

nicht an einen konkreten Verdienst gebunden ist, oder durch eine bestimmte Sünde aufgelöst wird. Sie bleibt bestehen. Und deshalb, weil Israel die Torah aufnahm, weil sie die 613 Mitzvot, 248 Gebote und 365 Verbote einzuhalten haben, weil sie diese göttlichen Tätigkeiten ausüben, sind sie verschieden und abgetrennt von dem Rest der Völker, die im Lauf der frühen Menschheitsgeschichte schon an den sieben noachidischen Mitzvot scheiterten und vor der Übergabe am Sinai an Israel die Torah als Geschenk ausschlugen. Und weil Israel die Torah hält und die göttlichen Tätigkeiten der Mitzvot ausübt, sind sie angebunden an Gott, an das Spirituelle. Und in dieser Anbindung, Devikut liegt der Grund dafür, das Wunder für sie geschehen, weil es in ihnen die Vorbereitung, Hachanah, gibt, die es möglich macht, dass die spirituelle Welt in die materielle übergreift. Und wegen der Ausübung der Mitzvot und der Anbindung an HaShem haben sie ein höheres spirituelles Niveau, das ihren göttlichen Seelen gemäß ist. Und spätestens hier schreien alle auf, die ein egalitäres Verständnis von Menschsein haben. Aber der Maharal hat einen anderen Begriff von Menschheit. Mensch, Adam, ist nicht, wer als Mensch geboren wurde, sondern wer sich als Mensch verhält. Und sich als Mensch zu verhalten heißt, sich seinem Zelem nach, seinem Verhaltensausdruck des Spirituellen nach, zu verhalten, verstehen und nachzudenken, sich der göttlichen Weisung bewusst zu werden und das Körperliche zugunsten des Spirituellen zu nivellieren. Deshalb wird nur Israel Mensch genannt, denn unter den anderen Völkern wird das Spirituelle zugunsten des Körperlichen nivelliert, göttliche Tätigkeiten werden im Allgemeinen nicht ausgeübt, sondern allein der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse hinterhergejagt. Das Verhältnis zwischen Israel und den anderen Nationen ist kein friedliches. Israel ist zerstreut unter die Völker, die ihre Herrschaft über sie ausüben, hier und da und immer wieder vernichten. Aber gerade aus dieser Exilsituation heraus, nicht in ihrem Land, dem natürlichen Ort ihrer Nation, Zuhause sein zu können, speist sich die gewaltige Kraft der letztendlich eintretenden vollständigen Erlösung, der Geulah. Und diese Geulah erlöst nicht nur Israel vom Joch ihres Exildaseins und bringt alle Juden zurück ins heilige Land Israel. Die Geulah erlöst die ganze Menschheit von der Fessel der stumpfen Körperlichkeit, Geshem, und öffnet ihre ja vorhandenen spirituellen Seelen, Nefashot, und den spirituellen Intellekt, Seichel, für das Begreifen, das Bewusstsein von Gottes ewiger Allmächtigkeit und Fürsorge. So bleibt am Ende die Frage, ob sich damit ein universaler Humanismus begründen lässt. Sládek verortet sein Konzept

der Würde des Menschen, Kavod ha'Adam - כבוד האדם, in einem mittelalterlichen Verständnis des Menschen, das dessen Singularität im geschaffenen Universum betone und die Würde ausschließlich an dessen Ähnlichkeit zu Gott, Zelem, und dessen idealer Form, Zurah, festmache, und nicht wie die Humanisten seiner Zeit entsprechend dem Menschen an sich als natürliches Wesen. So sei diese Würde nur auf die jüdische Exklusivität bezogen.³⁸³ Allerdings sei seine Konzeption des körperlichen Menschen, der konstant darum kämpfe, seine Spiritualität zu maximieren, die nie permanent sei, seine Emphase auf die Notwendigkeit, das als Potential vorhande zu aktualisieren, und das Insistieren auf die Willensfreiheit des Menschen, ähnlich zu Giovanni Pico della Mirandola's Begriff des Menschen.³⁸⁴ Neher schließt seine Auseinandersetzung über den Humanismus des Maharal, die er vor allem in Hinblick auf sein Bildungsideal hin untersucht, mit einem Rückblick in die jüdische Selbstverständlichkeit der Toleranz, nicht für den Untergang der boshaften, schlechten Menschen einzutreten, sondern für das Ende der Boshaftigkeit und Schlechtigkeit, so wie es das Gebet des Aleinu ausdrücke, das nach jüdischer Überlieferung Jehoshuah vor der Eroberung Kenaans durch die Israeliten nach der 40 Jahre dauernden Wüstenwanderung einsetzte - nicht für die Vernichtung der Kenaaniter, sondern für deren reuige Rückkehr zu Gott und dessen Königreich auf Erden zu beten.³⁸⁵ Dort heißt es: "Deshalb hoffen wir auf Dich, HaShem, unser Gott, dass wir bald schon die Herrlichkeit Deiner Stärke sehen können, um das Heidentum von der Erde zu tilgen, wenn alle Götzen gänzlich abgeschnitten sein werden, um die Welt in der Königsherrschaft des Allmächtigen zu vervollkommen. Dann werden alle Menschen Deinen Namen rufen, um alle Boshaften der Welt Dir zuzuwenden. Alle Bewohner der Welt werden erkennen und wissen, dass sich Dir jedes Knie beugen und jede Zunge schwören soll."³⁸⁶ Dies ist der Geist, der auch den Maharal trägt und in dieser Antizipation der Zukunft, dieser Sehnsucht nach der Erlösung, speist sich die ganze Hoffnung jüdischen Glaubens. Dass die Zeit schnell kommen möge, in der die Menschheit zu sich selbst kommt und die Aufgabe aufnimmt, die ihr vom Schöpfungsgedanken an zubestimmt war, den alleinigen König der Welt zu rühmen und preisen. Dieses Ziel muss sich jedoch weltgeschichtlich entwickeln. Deshalb

³⁸³ vgl. Sládek 2009, Seite 10f.

³⁸⁴ vgl. ebd.; Seite 11ff.

³⁸⁵ vgl. Neher 1965, Seite 303.

³⁸⁶ Scherman / Zlotowitz 2005, Seite 124; Ü.d.V.

braucht es dem Maharal zufolge ein auserwähltes Volk, das nicht gleich dem Rest der Völker ist. Denn wären alle von Anbeginn an auf der gleichen Stufe gewesen und hätten sich gottesfürchtig der Pflichterfüllung hingegeben, oder wie er oben im ersten Kapitel von Tifereth schrieb, wäre die Göttlichkeit in der ganzen Gattung gleichwertig zu finden gewesen, wäre die Welt es es wert gewesen, die transzendente Welt zu sein. Diese muss sich aber erst noch herauschälen und dies soll geschehen durch die Perfektionierung des Menschengeschlechts, allen voran Israels, durch die Verfeinerung ihrer Seelen über die Ausübung der Mitzvot.

7. Anhang: Originaltexte mit Übersetzungen der Auszüge

7.1. Auszug aus der 2. Einleitung zu "Gevurath HaShem"

7.1.1 Hebräischer Originaltext

“הנפלאות והאותות והמופתים שעשה הקדוש ברוך הוא בעולמו והודיע גבורותיו לבאי עולמו, ראוי להודיע דרכם וענינם כדי שיתברר מעשה אלהים. אף כי לבני ישראל המאמינים ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים, והאותות והמופתים שבאו בתורה ובנביאים, לא יתחכמו עליהם, ואצלם נודע כי ה' עושה גבורות ונפלאות וכל אשר חפץ בעולמו יעשה, הן להרוס הן לבנות, כחומר ביד היוצר ברצותו מרחיב וברצותו מקצר, כי הוא בראו מאין ועד אין יכול להשיבהו, כך הוא דעת המאמינים. אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה' מתפלספים רוצים להתחכם על דברים הנסתרים, ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלהים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחוס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה ואחר כך לנביאים ומהם קבלו החכמים והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל (אבות פ"ב) הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס: [...]

ומפני שהאיש המתפלסף הלך אחר הטבע להכחיש בשביל זה המופתים, ודבר זה אנו מודים כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש

להם דביקות בנבדלים ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות. [...] אבל כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר נוהג על פי טבעו כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר, ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים ואינם תמידים. וכאשר נתן השם יתברך המן לישראל אל תאמר כלל שלא היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל במה שהם דבקים בעולם הנבדל שיהיו להם נסים מסודרים. הנה יש לנסים סדר מסודר מן השם יתברך, ואין דבר מן הנסים יקרא שנוי בנבראים, כי אנו אומרים כי הכל בסדר מסודר מן השם יתברך. לכך טעה ולא ידע המתפלסף דבר זה כלל, שאם ידע דבר זה היה לו להשיב אל לבו אף לפי אמונתו כי העולם על פי הסדר שסדר אותו יתברך, כמו כן יש לנפלאות סדר מסודר מאתו יתברך גם כן ואין זה שנוי במה שסדרו עליו. כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל, ועוד יתבאר ענין זה. והנסים אשר הם בלתי טבעיים אין זה שינוי כלל, שכשם שראוי שיהיו מתהווים דברים בעולם לפי הטבע, כך ראוי שיהיו מתהווים בעולם דברים בלתי טבעיים על ידי פועל הנבדל, ואם כן הדברים אשר הם טבעיים ואשר הם בלתי טבעיים ענין אחד. ואשר לא יבין ענין הבלתי טבעי יאמר כי זה חדש יוצא מסדר העולם, ואין הדבר כך כלל רק כמו שיש לטבע פעל הטבעי כך יש לבלתי טבע פעל הנבדל: [...]

ואנחנו תלמידי משה ע"ה אין אומרים כך וח"ו לומר כך עליו, אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם הקדוש ברוך הוא ולא נקרא השכל ברוך הוא, כי אמיתת עצמו לא נודע רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר קדוש ברוך הוא, שענין קדוש נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו, אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו ואם כן הוא יודע הכל והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן כמו שיתבאר. ואם לא היה יודע הכל או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו כי לא יוגדר ודבר זה ברור. והוא יתברך יודע הכל בחכמתו ופועל הכל בכחו, כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים או מה שהוא פועל שאר פעולות, כי ההשגה גם כן פעל ויבא בלשון פעל שיאמר וידע אלהים כמו שיאמר וידבר אלהים, וכמו שיפעל לפעמים פעל זה ולפעמים פעל אחר הכל לפי המקבל, וכך בהשגתו משיג כל דבר לפי ענין המקבל כי אין השגה רק פועל לכך יבא בלשון פועל. וענין זה איך יצויר על אמתתו אין כאן מקומו ואין צריך להרחיק זה, וכל שאר התארים כך הם, אבל האמת כמו שאמרנו למעלה שאין לומר כלל כי הידיעה עצמותו. ורז"ל בחכמתם הרמה הם שהודיעו לנו אמיתת דברים אלו במה שקראו אותו קדוש ב"ה, ר"ל שהוא פשוט נבדל מכל הנמצאים ולא קראו אותו רק בלשון שלילה שהוא נבדל מכל הנמצאים. וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה רק הוא יתברך מתואר שיודע כל. וזהו דרך החיים

שראוי לכל ישראל לדעת ולהאמין, ולא ילך בדרכים המעוקלים אשר חדשו מדעתם ויחפאו על ה' יתברך דברים אשר אין ראויים כאשר תראה בדבריהם. לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות והבן הדברים האלו והם טוב לאדם ולאמונתו: [...]

והרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד אמרו רבותינו ז"ל (תנחומא פ' וארא) כשהיה קערה מליאה מים והיה הישראל ומצרי שותים ביחד היה הישראל שותה מים ומצרי דם, נמצא שהיו המים טבעיים לישראל ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו (שם פ' בא) שהיה חושך למצרים והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר האור והחושך. כי אין ספק שלא הוכו מצרים בסנוורים שלא יראו האור, שזה אינו, רק החושך היה באויר למצרים ולישראל לא היה חושך, הרי שני הפכים בנושא אחד הוא האויר, וזה מורה יותר על כח ויכולת הפועל שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס ולמי שאין צריך לו הנס נשאר בטבעו, כי למעשה נסים יש שני הפכים בנושא אחד, האחד טבעי והשני בלתי טבעי, ומפני שהמצרים המקבלים ראויים לקבל החושך וישראל האור היה כאן שני הפכים מצד המקבלים, וגם המים יש להם הכנה מה להיותם דם וזה מצד שכל מים יש בהם הרכבה ואינם פשוטים לגמרי, ולפיכך היו המים דם למצרים בדרך נס שלא בטבע שקבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא אף על פי שאינה הכנה גמורה היו נעשים לדם שלא בטבע ולישראל היו המים נשאים כדרכם. ויותר מזה אמרו רבותינו ז"ל (גטין נ"ז ע"א) על ארץ צבי בהיותם יושבים עליה מרווחת וכאשר אין יושבים עליה צרה. והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות, הכנס גשם בגשם איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה. אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא כי הטבעי דבר בפני עצמו שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו. כלל הדבר מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעיים הוקשה להם דברים אלו והיה רחוק להם להשיג, אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה והבן את הדברים מאוד. [...] אמרו (אבות פ"ה) עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש ואחד מהם עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רוחים לפי שעה שנתגדל המקום ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי ואינו משתתף עם הטבע כלל עד שיהי' קשה אבל הוא דבר בלתי טבעי, ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל שמשם הנסים באים אל העולם ושם הוא הכל מרווח, כאלו יצאו מעולם הטבעי להיות עומדים בעולם שאינו טבעי אשר לא ישתתף עם הטבעי ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים אך אל המשתחוים היה בריוח. ויש רמז מופלג במה שהיה דווקא השתחוייתם בהרחבה כי ההשתחוויה הוא לשם יה. ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת סוכה (נ"ג ע"ב) ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים, ושם זה מרחיב בצר דכתיב מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה, והוא דבר פלא למבין. ולא יהיה לך ספק, כי כל הנסים אשר היו לדבר היו

בשביל הכנה שהיה קצת הכנה נמצאת כמו שאמרנו, וכאשר היה המקום קדש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת, כאשר היו משתחווים אז הגיעו אל המעלה הנבדלת ושם הרחבה נמצא, כי אין צרות רק בגשם ואיך לא היה נמצא הרחבה מאחר שהגיעו אל המעלה הנבדלת שהיא רחבה, והנה יתבאר לך קצת לקמן אצל אל ארץ טובה ורחבה. כלל הדבר כי אפשר הוא בודאי כי יוכל להיות נמצא דבר אחד בשתי פנים לאחד טבעי ולאחד בלתי טבעי, כמו שהיה אפשר שיהיו המים דם למצרים וטבעי לישראל, והיה חושך למצרים ואור לישראל ולא הוכו המצרים בסנוורים רק באור שני הפכים, כי הבלתי טבעי אינו תמידי אך הוא לפי שעה ומאחר שהוא לפי שעה אפשר שהוא גם כן לנמצא זה שהוא צריך לאותו דבר ויש לו הכנה לזה ונמצא לו דרך נס בלתי טבעי ולא לשאר הנמצאים. אמנם קשה הוא להשיג על האדם שאיך תסוב בגלגלה לפי מנהגה, ועל דרך מופת תשוב אחורנית, כי זהו לפי שהאדם הוא טבעי אינו משיג רק הטבעי ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי, לכך אין ראייה מן דעת האדם ולפיכך כל הנסים נמנעים לפי הטבע אבל לפי עולם הנבדל שהוא למעלה מן הטבע הם אפשריים. וכמו שהטבע נוהג על ענינו המיוחד בטבעי, כך נוהג הנהגה הבלתי טבעית על ענינה אשר ראוי. ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית ואלישע בן השונמית, בודאי דבר זה נמנע אל הטבע ולא היה נמנע אל פעל ה', כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל היו פותחים שער הננעל הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים ונכנסו אל עולם הנבדל והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע. כלל הדבר פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי, ואיך נעלה על דעתנו להביא ראייה מן הדברים הטבעיים אל ענין הנסים והנפלאות שאינן טבעיים, כי הדברים הבלתי טבעיים הם נבראים מן הבורא כמו שנבראים הדברים הטבעיים. ותמצא כי יושפעו הצורות החמריות כאשר החומר מוכן לקבל, וכך יושפעו שלא בהכנה חמרית מן השם יתברך לפי סדר חכמתו כמו שהארכנו בזה למעלה והתבאר לך דברים נפלאים כאשר תבין. ודי בדברים אלו לדבר מענין הנסים הנעלמים והוא יתברך יאיר עינינו:

7.1.2 Eigenhändige Übersetzung

“Es ist angebracht, die Wundertaten, Zeichen und Überzeugungstaten,³⁸⁷ die der Heilige, gesegnet sei Er in Seiner Welt ausführte, und Seine mächtigen Taten, die Er den Einwohnern Seiner Welt zur Kenntnis brachte, Seine Wege und Handlungsweisen zur Kenntnis zu bringen, um das Schaffen des Allmächtigen zu erklären. Auch wenn dies für die gläubigen Kinder Israels, die nicht ihren Verstand und ihr Denken ausforschen, um die geheimen Angelegenheiten in Erfahrung zu bringen, nicht notwendig wäre, weil sie vollkommen integer den Weg in Hashem's Torah gehen, all den Worten der Torah und der Propheten Glauben schenken und

³⁸⁷ vgl. Hirsch 2009, Seite 77.

sich über die Zeichen und Überzeugungstaten, die in der Torah und in den Propheten vorkommen, nicht den Kopf verbiegen, denn von ihnen wird gewusst, dass HaShem die mächtigen Taten und Wunder ins Werk setzte und Alles worauf er Lust in Seiner Welt hat, ins Werk setzen wird, sei es einzureißen oder aufzubauen, wie Lehm in der Hand eines Töpfers, nach Seinem Willen bauchiger oder nach Seinem Willen schmaler werden lässt, denn Er hat aus dem Nichts geschaffen und in Nichts kann Er es zurücksetzen - so ist das Wissen der Gläubigen.

Doch gibt es jetzt Philosophen, die mit ihrem Verstand und ihrem Wissen Forschungen über HaShem anstellen, philosophierend sich den Kopf zerbrechen wollen über versteckte Lehren und über die offenbarten Worte sich Jeder seine eigene Meinung bildet, so wie es ihnen passt, der eine sagt so und der andere so, bis sie das Wissen und die Untersuchungen von der menschlichen Vernunft und seiner Seele in einer Vielfalt mehren. Doch Geist und Substanz ist in keinem von ihnen, denn was kann der Mensch, ein materielles Lebewesen wissen, selbst wenn der Allmächtige ihm Wissen und Weisheit gab und also sein Wissen und seine Weisheit mit dem Materiellen vermischt sind und die Existenz seines Wissens und seiner Weisheit an das Materielle gebunden und begrenzt von ihm ist, wie soll er von spirituellen Angelegenheiten wissen? Und so wie ein Mensch sich nicht mit den spirituellen Entitäten verbinden kann, so kann er nicht über ihr Wesen und ihre Aktivitäten urteilen, wäre nicht durch HaShem selbst solches getan worden, um Seine Wege dem Moshe und später den Propheten zu Verstehen zu geben, dass danach von ihnen die Weisen empfangen und uns in ihren Deutungen und Lehren, die verborgenen, geheimen Lehren zu verstehen geben konnten. Und so kam es, als diese philosophierenden Menschen ihr Wissen und ihren Verstand durchforschten über das Schaffen HaShems, auf einem völlig abseitigen Weg gerieten und es wäre nicht passend, sich ihrem Andenken und ihren Worten zu erinnern, wenn nicht, um wie die Weisen sagten (Avot Kapitel 2): "Sei fleißig im Lernen, dass Du den Herätiker in die Banden weisen kannst."

[...]

Und weil der philosophierende Mensch der Natur folgte, verneinte er ihretwegen die Überzeugungstaten. Und wir geben zu, dass von der Natur aus betrachtet, die Wundertaten nicht stattfinden, doch von Seiten der spirituellen Ursache aus finden sich alle Wundertaten vor. Denn die untere Welt ist die Welt der Natur, sie hat eine

Anbindungsstelle in der spirituellen Welt und von dort kommen die Wunder, denn die Wunder werden dadurch generiert, dass diese Welt eine Verbindung zum Spirituellen hat. Deshalb geschahen Wunder nur für Israel, wie noch erklärt werden wird, und das alles, weil sie eine Anbindung an das Spirituelle haben, und deshalb werden bei Israel Wunderzeichen und Wundertaten vorgefunden. [...] Aber genauso wie die Welt der Natur ihre feststehende Ordnung hat, nach der sie ihrer Natur nach läuft, genauso haben auch Wunder ihre Ordnung. Denn die Wunder in der Welt sind, weil die Welt eine Verbindung, einen Kontakt, eine Einpassung in der spirituellen Welt hat, weshalb sie eine feststehende Ordnung haben, weil es keine Anbindungsstelle ohne feststehende Ordnung gibt und demzufolge werden Wunder nicht ständig, sondern nur zu bestimmten Zeitpunkten generiert. Und sag niemals, als HaShem, gesegnet sei Er, Israel das Man gab, sei dies nicht nach der angebrachten Ordnung der Realität geschehen, denn dann würde die Ordnung der Welt sich von der Realität wegbewegen, der zu folgen sie geneigt sei. Denn so, wie es für die Welt heißt, ihrer Natur und ihrem Lauf nachfolgend zu sein, so heißt es für Israel, insofern sie der spirituellen Welt anhängen, dass für sie die Ordnung sichernde Wunder geschehen. Also haben die Wunder eine feststehende Ordnung von HaShem, gesegnet sei Er, und es gibt nichts innerhalb der Wunder, die eine Änderung in dem Geschaffenen genannt werden könnte, denn wir sagen, dass Alles eine festgesetzte Ordnung von HaShem, gesegnet sei Er, hat. Auf diese Art irrte der Philosoph und wusste von dieser Sache gar nichts, denn hätte er davon gewusst, hätte er seinem Herzen antworten müssen, eben gerade seinem Glauben nach, dass die Welt der Ordnung nach ist, in der Er, gesegnet sei Er, sie geordnet hat, und ebenso, dass die Wundertaten von Ihm, gesegnet sei Er, eine feststehende Ordnung haben, und genauso wenig ist es eine Änderung in dem, wie Er sie geordnet hat. Denn so wie HaShem, gesegnet sei Er, Seine Natur der Vernunft und dem Intellekt nach geordnet hat, so ordnete Er das Nicht-Natürliche der Vernunft und dem Intellekt nach und dieses Thema wird noch erklärt werden. Und die Wunder, die ja nicht natürlich sind, haben im Ganzen keine Änderung, denn so wie es angemessen ist, dass die Dinge in der Welt der Natur nach geschaffen wurden, so ist es angemessen, dass die nicht natürlichen Dinge der Welt durch eine übernatürlichen Ursache geschaffen wurden und deshalb verhalten sich die natürlichen wie die nicht natürlichen Dinge einer gleichen Logik nach. So kann Jemand, der die Logik der nicht natürlichen Dinge nicht

verstehen, sagen, dass dies eine Neuerung sei, die aus der Ordnung der Welt ausbreche, doch eine solche Sache gibt es im Ganzen nicht, sondern nur, dass es wie im Bereich der Natur eine natürliche Ursache gibt, gibt es im Bereich des nicht Natürlichen eine übernatürliche Ursache.

[...]

Doch wir, die Schüler des Moshe, er ruhe in Frieden, sagen solches nicht und Gott bewahre solches von Ihm zu sagen, denn Er, gesegnet sei Er, ist, den die Weisen, ihr Andenken zum Segen, mit dem Namen riefen: der Heilige, gesegnet sei Er und ihn nicht nannten: der Intellekt, gesegnet sei Er, weil die Wahrheit Seiner Essenz nicht gewusst wird, nur dass er getrennt von allem Körperlichen und Körper und von allen geschaffenen Dingen ist und deshalb heißt es: der Heilige, gesegnet sei Er, denn die Bedeutung von heilig will von dem sprechen, der getrennt ist, denn Er, gesegnet sei Er, ist das Einfache vom absolut Einfachsten. Und darum, bei Sich selbst, dass Er das absolut Einfachste ist, ist nichts von ihm getrennt, denn ein Ding, das eine Grenze hat und dadurch zum Besonderen wird, für sich trennt die Grenze es von allen Dingen, die nicht innerhalb seiner Grenzziehung sind, aber dadurch, dass Er, gesegnet sei Er, einfach ist und im Ganzen keine Begrenzung für Sich hat, gibt es keine Sache, die von ihm getrennt ist und deshalb, weiß Er Alles und kann er Alles und all das darum, weil Er keine Begrenzung hat, die Ihn vom Besonderen abgrenzen würde und deswegen geht auch Alles von Ihm aus, was noch erklärt werden wird. Denn wenn Er nicht alles wüsste, oder wäre nicht Alles in Ihm vorzufinden, wäre diese Entität als etwas Besonderes zu bestimmen, und das ist nicht so, da Er nicht zu begrenzen ist, das ist geklärt. Und Er, gesegnet sei Er, weiß Alles in Seiner Weisheit und veranlasst alles durch Seine Macht, denn es gibt keine Differenz zwischen dem Erfolgt, da er das Geschaffene erzielt, oder den restlichen Handlungen, die Er ausführte, gibt, denn auch das Erfolgte wurde gemacht und kam in der Sprache der Verbform zustande, da Gott spräche und wüsste, wie Gott sagte und spräche. Und so wie Er handelte, manchmal so und manchmal anders, war Alles dem Empfänger nach. Und deshalb erzielt er in dem von Ihm Erfolgt jede Angelegenheit hinsichtlich des Empfängers, weil es keine Folge außerhalb der Handlung gibt, weshalb es durch die Verbform zustande kommt. Und dieses Thema, wie es seinem [des Philosophen, Anm. d. V.] Grundsatz nach beschrieben würde, hat hier keinen Platz und es muss sich davon nicht distanziert werden. Und der ganze

Rest der Attribute ist so, aber die Wahrheit, ist, wie wir oben sagten, dass davon nicht gesprochen wird, denn das Wissen ist Sein Knochengerüst.

Und unsere Rabbinen, ihr Angedenken zum Segen, sie lehrten uns in ihrer gehobenen Weisheit die Wahrheit dieser Angelegenheiten, weshalb sie Ihn den Heiligen, gesegnet sei Er, nannten, das heißt, dass Er einfach und getrennt von allem Geschaffenen ist und deshalb riefen sie Ihn nicht anders als in der Sprache der Negation, weil er getrennt von allem Geschaffenen ist. Und wenn wir sagen, dass das Wissen nicht Seine Essenz ist, nimmt es Dir die Schwierigkeit ganz, dass wenn sich Sein Wissen änderte, sich Seine Essenz änderte, weil Seine Essenz nicht das Wissen ist, sondern Er, gesegnet sei Er, als allwissend beschrieben wird. Und genau das ist die Lebenshaltung, die für ganz Israel angebracht ist, zu wissen und zu glauben, dass sie nicht auf krummen Wegen gehen werden, die ihrem Denken entsprungen sind und über HaShem, gesegnet sei Er, unpassende blasphemische Aussagen machen werden, wie Du sie in ihren Worten sehen wirst. So ist auch, was er sagt, dass es eine Änderung in Seinem Willen wäre, keine Änderung in Ihm, Gott bewahre, genauso wenig wie bei der Veränderung von Handlungen in Ihm eine Änderung stattfindet, und diese Angelegenheiten zu verstehen, ist gut für den Menschen und seinen Glauben.

[...]

Und schau, Du wirst finden, dass die Plagen in Ägypten eine Sache und ihr Gegenteil in Einem waren. Unsere Rabbinen, ihr Angedenken zum Segen, sagten (Tanchuma Parashat Va'era), dass wenn es eine Schale gegeben hätte, die mit Wasser gefüllt gewesen wäre und der Israelit und der Ägypter hätten zusammen getrunken, der Israelit hätte Wasser und der Ägypter Blut getrunken. Es zeigt sich darin, dass das Wasser seinen natürlichen Charakter für die Israeliten behielt und für die Ägypter den übernatürlichen Charakter annahm. Und so sagen sie von der Plage der Dunkelheit (ebd., Parashat Bo), dass den Ägyptern Dunkelheit war und der Israelit hatte, wenn er eintrat in den Ort der Dunkelheit, Licht. Es gab in der Luft zwei Zustände, das Licht und die Dunkelheit. Denn es gibt keinen Zweifel daran, dass die Ägypter nicht mit blendenden Lichtstrahlen geschlagen wurde, dass sie das Licht nicht sahen, denn dies war nicht so, sondern die Dunkelheit war in der Luft für die Ägypter und den Israeliten war keine Dunkelheit, somit gibt es zwei gegenteilige Zustände für das eine Element, die Luft, und das zeigt sehr viel von der Kraft und

dem Vermögen des Akteurs, dass nur für Denjenigen das Wunder inszeniert wird, für den es nötig ist, das Wunder zu machen und Derjenige, der das Wunder nicht nötig hat, bleibt in seinem natürlichen Zustand, denn das Machen der Wunder beruht auf zwei gegenteiligen Aspekten eines Gegenstandes, der eine natürlich und der andere nicht natürlich und der Grund dafür, dass es für die empfangenden Ägypter angebracht war, die Dunkelheit zu empfangen und für Israel das Licht, liegt darin, dass es die zwei Gegenteile auf der Seite der Empfänger gibt. Und auch das Wasser hatte in sich eine Vorbereitung, was Blut werden konnte und zwar insofern dass alle Wasser bei sich eine Beimischung haben und nicht vollständig rein sind und deshalb wurde das Wasser den Ägyptern auf dem Weg eines Wunders, das nicht natürlich war, zu Blut, indem das Wasser die Form von Blut erhielt, durch das Mittel der Vorbereitung, obwohl diese keine vollständige Vorbereitung war, wurde es zu Blut gemacht, was es in der Natur nicht gibt und Israel hatte Wasser, das seiner Art nach verblieb. Und dessen mehr sagten die Weisen, ihr Andenken zum Segen (Gittin 57 A): "Waren sie im Land der Hirsche [Israel, Anm. d. V.] , wenn sie auf ihm saßen, war es ihnen geräumig und dann wenn sie nicht auf ihm saßen, war es ihnen eng." Und schau, für die Verfechter des Natürlichen ist diese Angelegenheit eine von den Unmöglichkeiten, das Materielle auf das Materielle eintretend, wie soll die Erde weiträumig werden, wenn sie sitzend auf ihr sind, denn das Materielle tritt auf das Materielle ein, auch wenn sie nicht auf ihr sitzen. Aber dem Glauben der Torahgelehrten nach, ist alles wahr und richtig. Freilich ist es der Natur nach unmöglich, aber der Angelegenheit nach, die nicht in der Natur ist, findet sich, dass das Natürliche eine Sache für sich selbst ist, dass sie dem Natürlichen nach ist. Und auch die Angelegenheit, die nicht natürlich ist, ist für sich selbst. Das Ganze der Angelegenheit, dadurch dass sie von ihnen verborgen ist, das Thema der Wunder, die nicht natürlich sind, diese Dinge sind ihnen schwer geworden und es liegt ihnen fern, zu verstehen. Doch der weise Mann wird in diesen Angelegenheiten finden, dass alles auf den Grundpfeilern der Weisheit und den Säulen der Einsicht baut, und können diese Dinge sehr gut verstehen. [...] Sie [die Weisen, Anm.d.V.] sagten (Avot, Kapitel 5): "Zehn Wunder geschahen unseren Vorvätern im Tempel und eines davon war, sie standen eng zusammengepresst und beugten sich weiträumig nieder." Schau, das ist auch eine Sache, die den Philosophen nach unmöglich ist, denn in diesem trifft gleichzeitig Materielles auf Materielles, denn wenn sie sich in der

gleichen Zeit weiträumig niederbeugten, hätte der Raum sich vergrößern müssen und der Tempelvorhof war nicht größer als zuvor. Aber nach den Aussagen der Gelehrten der Weisheit bedeutet dies kein Ausbrechen aus der Natur, denn die Dinge, die über ein Wunderzeichen und Wunder geschehen sind nicht natürlich und teilen mit der Natur gar nichts, nach der es schwer wäre, denn sie sind schlicht nicht natürlich und deshalb befanden sie sich, als sie sich niederbeugten in einem weiten Raum, weil dies über das Einwirken der spirituellen Welt geschah, denn von dort kommen die Wunder in die Welt und dort ist Alles weiträumig, so als wären sie aus der natürlichen Welt herausgetreten, um in der Welt zu stehen, die nicht natürlich ist, die das Natürliche nicht teilen wird Und es drückt nicht das Nicht-Natürliche das Natürliche und der Raum verbleibt in seiner Größe für den Rest der Menschen, nur für die sich Niederbeugenden war die Weiträumigkeit. Und darin liegt ein profunder Hinweis, dass sich tatsächlich nur die Niederbeugenden in der Weiträumigkeit befanden, denn das Niederbeugen geschieht im Namen HaShems. Und damit verstehe, was sie am Ende von Masechet Sukkah (43, Blatt B) sagten: "Vor HaShem beugen wir uns und HaShem danken wir", und dort ist die Weiträumigkeit in der Enge. So steht geschrieben: "Aus der Bedrängnis schrie ich zu HaShem, HaShem erhörte mich in der Weiträumigkeit." Und das ist eine wundersame Sache, die zu verstehen ist. Und es sei Dir kein Zweifel, dass alle Wunder, über die gesprochen wurde aufgrund der Vorbereitung waren, da ein wenig Vorbereitung in ihnen gefunden wurde, wie wir sagten. Und obwohl der Ort besonders heilig war, vielmehr aus dem erhobenen Bereich des Spirituellen stammte, war es, als gelangten die Niederbeugenden so in den erhobenen Bereich des Spirituellen und dort wird die Weiträumigkeit vorgefunden. Denn es gibt keine Enge außer im Körper und wie sollte nicht die Weiträumigkeit vorgefunden werden, nachdem sie in den erhobenen Bereich des Spirituellen gelangten, der Weiträumigkeit ist? Und somit wurde Dir ein wenig erklärt von dem Zustand des guten und weiten Landes. Die allgemeine Regel, die möglich ist, ist tatsächlich, dass es sein kann, dass in einer Sache zwei Zustände vorgefunden werden: einmal das Natürliche und das andere Mal das Nicht-Natürliche, so wie es möglich war, dass das Wasser für die Ägypter Blut und für die Israeliten natürlich war, und den Ägyptern Dunkelheit und den Israeliten Licht war, und die Ägypter nicht mit Blendlicht geschlagen wurden, sondern nur zwei gegenteilige Zustände in der Luft waren, denn das Nicht-Natürliche ist nicht

dauerhaft, sondern nur für eine bestimmte Zeit und weil es für eine bestimmte Zeit ist, ist es möglich, dass es auch vorgefunden wird als Jenes, das den gleichen Zustand braucht und in sich dafür eine Vorbereitung hat, dass es nach der Art eines nicht natürlichen Wunders vorgefunden werden kann, und nicht unter den Schöpfungen verbleibt. Obwohl es schwer ist einem Menschen zu sagen, wie er seinem Gewohnten nach seinen Lauf ändern soll, schlägt er doch auf dem Weg von Überzeugungstaten den Rückweg ein. Dies ist so, weil der Mensch zwar natürlich ist, aber nicht nur das Natürliche erreicht und deshalb versteckt sich vor ihm das Nicht-Natürliche. Demnach gibt es dem Verstandeswissen des Menschen nach keinen Beweis und deshalb sind alle Wunder der Natur nach nicht möglich, aber der spirituellen Welt nach, die erhaben ist über die Natur, sind sie möglich. Und ebenso wie die Natur sich unserem besonderen Interesse am Natürlichen nach verhält, verhält sich das Nicht-Natürliche dem Interesse des diesem Würdigen nach. Folglich war es, als Eliah den Sohn der Tzarephitin und Elisha den Sohn der Shunamitin zum Leben erweckte, diese Sache tatsächlich unmöglich nach der Natur, aber nicht unmöglich für das Handeln Hashems. Denn die Propheten, der Art nach, dass sie der Welt des Spirituellen anhängen, konnten die Tore öffnen, die gegen die Welt der Natur versperrt waren, die versperrt waren gegen die körperlichen Lebewesen. Und sie öffneten die verschlossenen Tore und traten ein in die Welt des Spirituellen und brachten aus der spirituellen Welt etwas, das der Natur nach nicht sein könnten. Im Allgemeinen ist das Hervorbringen der Wunder ein Heraustreten aus der natürlichen Welt, um die Angelegenheit zu erneuern, die nicht natürlich ist. Und wie können wir auf den Gedanken kommen, Beweise aus dem Bereich des Natürlichen zu erbringen in Bezug auf Wunderzeichen und Wundertaten, die nicht natürlich sind? Denn die übernatürlichen Dinge, sie sind vom Schöpfer geschaffen, so wie die natürlichen Dinge geschaffen sind. Und Du wirst finden, dass die Formen des Materiellen beeinflusst werden, wenn das Materielle bereit ist zu empfangen. Und so werden sie von HaShem, gesegnet sei Er, nicht von der materiellen Vorbereitung, nach der Ordnung Seines Wissens, wie wir es oben ausgeführt haben und die wundersamen Dinge wurden Dir erklärt, wenn Du verstehen wirst. Und diese Worte seien genug, von den verborgenen Wundern zu sprechen und Er, gesegnet sei Er, wird unsre Augen erleuchten.”

7.2. Auszug aus dem 66. Kapitel von "Gevurath HaShem"

7.2.1 Hebräischer Originaltext

“אמר יהודה בן בצלאל זלה”ה

כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית, שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב, ומכל שכן פעל האל שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלהים וכדכתיב בתחלת היציאה (שמות ו') והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים, ובסוף פרשת תצוה (שם כ"ט) כתיב המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם, מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלהים. ולפיכך יבאו הפרשיות כסדרן דמתחלה הוציאם ממצרים ואח"כ נתן להם י' דברות והתחלתם אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לא יהיה לך אלהים אחרים ואח"כ שאר דברות ופרשת אלה המשפטים. כי מאחר שהוא לאלהים להם צריכים לקבל את משפטיו כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים, ולפיכך המביא משפטו לפני ערכאות של עובדי ע"ז מייקר שם ע"ז שמקבל עליו משפט אלהי נכר שכל משפט שייך לאלהות, והרי בכל מקום אצל משפט כתיב אלהים (שם כ"ב) ונקרב בעל הבית אל האלהים וכן בכל מקום, ולפיכך אחר קבלת אלהותו מיד קבלת משפטיו שבזה הם עמו מה שמקבלים משפט אלהי ישראל שודאי אלהים נקרא המנהיג את העם וכדכתיב (שם ל"ב) עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, ואין הנהגה בלא משפט שהמשפט הוא הנהגת העם. ולפיכך תבין כמה גדול עון המביא משפטו בערכאות של עובדי ע"ז שיוצא ממשפט אלהי ישראל ונכנס תחת משפט אלהי נכר, כי כל אלהות יש לו הנהגה והמביא משפטו בערכאות מייקר הנהגת אלהות אחר, שהרי מיד אחר קבלת מלכותו בסיני נתן להם משפטים השייכים לאלהותו. ואח"כ היה רוצה לשכון ביניהם שהרי מיד אח"כ כתיב (שם כ"ה) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וגו', והנה התבאר כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלהים ולהיות שכינתו ביניהם. ומעתה יש לעיין בתכלית הזה אם התכלית חשוב ראוי שיהיה בשבילו פעל גדול, ויש לשאול הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו ויהא שכינתו בעליונים ולמה בחר לשכון בתחתונים, ובדבר זה מעלין ולא מורידין יהיה אלהותו בעליונים למה צריך בתחתונים שהם עפר רימה ותולעה. אמנם אם נמצא שכל דבר המציאות תלוי בשכינתו בתחתונים ודבר זה הוא הכל מעתה הוסר השאלה, וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל רצונו בעלול וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא, כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם והנמצאים הם עלולים ממנו, וכבר הארכנו בקשור הנכבד הזה למעלה אצל ויקרא אליו מתוך הסנה. וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים כי אם התחתונים, כי במה

שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים והם כמו עלה נחשבים ואין עיקר עצמם שהם עלולים, אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם, ולפיכך החבור האמתי שיש לסבה הראשונה שהוא עלה באמת הוא בתחתונים במה שהם עלולים באמת. ובמדרש רבות בפרשת בראשית (פ' י"ט) וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך עיקר שכינה בתחתונים היתה כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע ראשון חטא קין נסתלקה לרקיע השני חטא דור אנוש נסתלקה שכינה לרקיע שלישי חטא דור המבול נסתלקה שכינה לרקיע רביעי חטא דור הפלגה נסתלקה שכינה לרקיע הה' עמדו סדומיים וחטאו נסתלקה שכינה לרקיע ששי עמדו מצרים בימי אברהם וחטאו נסתלקה לרקיע השביעי, ואח"כ עמדו ז' צדיקים והורידו השכינה בארץ אברהם יצחק יעקב לוי קהת עמרם משה דכתיב צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה ורשעים מה הם עושים עליה וכי פורחים באויר אלא צדיקים ישכנו שכינה בארץ ע"כ. וביאור ענין זה כמו שאמרנו, כי מתחלה כאשר נברא העולם ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים במה שהם עלולים באמת, עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים אז מפרידים הדבוק ההוא עד שאין כאן חבור העלה אל העלול. ואלו שבעה חטאים שחטאו העלולים, לפי שמתחלה בבריאת עולמו נתן להם אלו מצות אבר מן החי ברכת השם ע"ז גילוי עריות דינין גזל שפיכת דמים, הם ז' מצות שהם חבור העלה בעלול על ידי גזירותיו ומצותיו במה שהעלול מקבל גזירת ומצות העלה. ועוד יתבאר בספר תפארת ישראל, ולפיכך מיד כשנברא האדם נתן לו שבע מצות:

ואלו שבע מצות נראה שבחר באלו, כי חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק דכתיב (ישעי' ג') אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, ובפרק קמא דקדושין (מ' ע"א) אמרין וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב טוב לשמים ואינו טוב לבריות צדיק שאינו טוב. ולכך נתן שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו שלא יהי' רע לשמים והם גילוי עריות ברכת השם ע"ז, וג' מצות בינו ובין האדם והם גזל שלא יגזול אחר ודינין ושפיכת דמים שלא יהי' רע לבריות. והשביעי אבר מן החי הוא התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות, וזה שהוא נגד יצר הרע נתן לו מצוה זאת שלא יחמוד לאכילה ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו וכדי לכוף ליצרו נתן לו מצוה זאת, וכמו שאמרו חכמים ז"ל (ביצה כ"ה ע"ב) נטיעה מקטעא רגליהון דקצביא ודבועלי נדות שהתורה נתנה שיעור לנטיעה שלש שנים שלש שנים יהיה לכם ערלים, והקצבים אינם יכולים להמתין לבהמה עד שתצא נפשה ודבועלי נדות אינם יכולים להמתין עד שתטבול, ולפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו שאם ילך אחר יצרו לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך ולבסוף עשה כך עד שיעבור כל העבירות. וכן בעשרת הדברות בסופם לא תחמוד שהחטא של תאוה התחלת כל החטאים, והפייט יסד אלה המצות בלא תחמוד כלולים, לומר לך שכל המצות הם נכללים בלא תחמוד, שאם עובר חטא לא תחמוד הוא בא לכל החטאים, ולפיכך אבר מן החי שביעית. ולאדם שלא הותר לו הבשר כלל, נתן במקומו שלא יאכל מן עץ הדעת שנא' עליו שהוא טוב למאכל ותאוה לעינים שלא ילך אחר יצרו וזהו שגרם לו החטא כדכתיב בקרא שנמשך

אחר יצרו ולפיכך נתן לו אלו מצות. ומה שנתן לו שלש מצות בינו לבין בוראו ושלש מצות בינו ולבין האדם, וזה כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש הם חלקי האדם, והאדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג' כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים ואח"כ נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד.

[...]

והשביעי בחומר האדם שממנו החמדה ואינו יכול להמתין עד שישחוט, וזהו החמדה שהוא בא מן החומר שהוא חסר תמיד ולכך הוא תאב ומחמד להשלים חסרונו. ואמר בא אדם וחטא בחמדה שלקח הפרי שהוא נחמד לו נסתלקה שכינה לרקיע ראשון, בא קין וחטא בשפיכת דמים נסתלקה השכינה לרקיע ב'. בא דור אנוש וחטאו בע"ז כמו שאמרו חכמים בפ' כל כתבי (שבת קי"ח) כל שומר שבת מחללו וסמיך ליה אשרי אנוש יעשה זאת כל שומר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כמו דור אנוש מחול לו שנאמר מחללו אל תקרי מחללו אלא מחול לו ודורו היה הראשון שעבד ע"ז דכתיב אז הוחל לקרא בשם ה' נסתלקה שכינה לרקיע ג'. בא דור המבול וחטאו בגזל דכתיב בפירוש ותמלא הארץ חמס ואין חטא מפורש בהן רק זאת נסתלקה שכינה לרקיע רביעי. בא דור הפלגה וחטאו בברכת השם שאמרו נבנה לנו עיר ומגדל ונעשה עמו מלחמה וזהו ברכת השם נסתלקה שכינה לרקיע חמישי. עמדו סדומים וחטאו בדין כמו שמבואר ממעשיהם אשר סופר עליהם ומה שהיו דייני סדום עושים ואיך היו דנים נסתלקה שכינה לרקיע ששי. עמדו מצרים בימי אברהם וחטאו בעריות כמו שמבואר ממעשה מצרים דכתיב (ויקרא י"ח) כמעשה ארץ מצרים וגו' ובשביל כך לא אמר פרעה הנה ארצי לפניך כמו שאמר אבימלך מפני שאמר המצריים שטופי זימה הם נסתלקה שכינה לרקיע ז', בא אברהם שלא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם, וכמו שאמרו ז"ל (ב"ב ט"ז ע"א) עפרא בפומיה דאיוב שאמר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה באחריני לא מסתכל אבל בדידיה מסתכל ואילו אברהם בדידיה נמי לא מסתכל שאמר הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, שעד עתה לא הכיר ביופיה שלא נסתכל בה ולכך הוריד השכינה לרקיע ו'. עמד יצחק והיה צדיק בדין שקבל עליו מדת הדין באהבה שהרי פשט צוארו לישחוט, והנה הוא הפך סדומים שקלקלו הדין ואין חלוק בין דין שמים ובין דין ב"ד של מטה הכל הוא הדין וידוע כי מדת יצחק הוא מדת הדין ולכך הוריד השכינה לרקיע ה'. בא יעקב והיה מקדש השם וכדכתיב קרא (ישעי' כ"ט) והקדישו את קדוש יעקב, וברכה ג' אתה קדוש ושם קדוש מיוסד נגד יעקב, כי שלש ברכות ראשונות הם נגד אברהם יצחק ויעקב, ואף המלאכים מקדישים בשם יעקב כדכתיב ברוך אלהי ישראל וכמו שמבואר למעלה שהמלאכים מקדישים בשם יעקב, ולפיכך הוא נגד אנשי דור הפלגה שהיו מברכים השם והוריד השכינה לרקיע רביעי. לוי הפך גזל החומד ולוקח שאינו שלו ולוי הפכו, שהרי כל שבטו לא היה להם חלק בארץ ונחלה בביזה ה' הוא נחלתו, ולכך היה לוי נבדל מעניני הממון ורדיפת הממון ואפילו מה שראוי היה לחלקו לא היה לו, ואם לא היה מוכן שבט לוי לדבר זה לא נתן לו הקדוש ברוך הוא דבר זה, רק היה מסתפק בשלו, ואין לומר שבטו בלבד אבל לא הוא עצמו, שדבר זה לא יתכן כי אם לא זכה שבטו לזאת המדה מן אביהם לא זכה שבטו לזה, כי שם לוי לכל השבט לכך הוריד השכינה לרקיע שלישי. קהת נגד עבודה

זרה משפחתו עובדים בגופם להשם יתברך שהם היו נושאי המקדש וכל זרעו היו עובדים אל השם יתברך בגופם, לא כמו בני גרשון ומררי שהיה להם עגלות אבל משפחת הקהתי בכתף ישאו וזהו נקרא עבודה דבר שיעבוד בגופו, וכן מזרעו הכהנים שעליהם העבודה בעצם ולפיכך הוריד השכינה לרקיע ב'. בא עמרם והיה צדיק גדול עד שלא חטא ועל ידו לא בא מיתה, ואמרו חכמים במסכת בבא בתרא (י"ז ע"א) שעמרם מת בעטיו של נחש, כלומר שלא היה ראוי לו המיתה רק בשביל הנחש שהביא המיתה לעולם, ולפיכך הוא נגד קין שהוא היה תופס אומנות של נחש הקדמוני והביא המיתה לעולם ואילו עמרם לא מת בשביל חטא עצמו, והרי הוא הפך קין לגמרי שקין הביא המיתה לאחר ועמרם אף מה שדרך העולם שמביא מיתה לעצמו על ידי חטא עצמו לא היה מביא, נמצא עמרם כולו חיים וקין כולו מיתה ודבר זה מבואר, לכך הוריד השכינה לרקיע הראשון. בא משה והיה צדיק שפירש מן האשה בזה תדע שלא היה החמדה עם משה, שאלו היה החמדה עם משה לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו כדי שלא יבא לידי חטא, לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה ולכך היה נגד אדם הראשון שהיה בעל חמדה ולכך הוריד השכינה לארץ שהיתה השכינה שבה אל מקומה הראשון. ומכל מקום נדע מזה שהשכינה מקומה בארץ לטעם אשר התבאר, ועוד יתבאר מה שזכו התחתונים בפרט להיות שכינתו יתברך בתחתונים אם לא היה החטא המבדיל בין הנמצאים ובין העלה:"

7.2.2 Eigenhändige Übersetzung

"Yehuda Ben Bezael, er sei zum Leben in der kommenden Welt erinnert, sagte: Da ein jeder Gegenstand einen Zweck verfolgt, und seinem Anliegen nach hat er einen Zweck, wenn seine Tätigkeit eine wichtige und große Tätigkeit ist, ist es passend, dass er auch einen wichtigen Zweck erfülle, denn es ist nicht angemessen, dass er einen geringen und niederen Zweck für eine wichtige Tätigkeit habe. Und um wieviel mehr gilt dies für das Tätigsein Gottes, wenn doch alle Seine Tätigkeiten innerhalb der Weisheit und des Intellekts sind, dass alle Seine Tätigkeiten und Seine Handlungen zu einem Zweck hinführen, der dem Tätigsein angemessen ist. Und so wie wir beim Auszug aus Ägypten sehen konnten, dass diese Taten HaShems furchteinflößend und groß waren, und Er sie für Sich selbst und Seinen Ruhm aus Ägypten herausführte, ist es auch angebracht, dass diese Taten einen Zweck erfüllten und dass ihr Zweck ein wichtiger sei, gemäß dem Wert der Tat, die HaShem ausübte, um deren Zweck zu erzielen. Und so haben wir in der Torah gefunden, dass der Zweck des Auszuges war, dass Er für Israel der Gott sei, und es steht am Anfang des Auszugs (Shemot 6): "Und ich werde sie hinausführen von unter den Lasten Ägyptens und nehme euch Mir zum Volk und werde euch Gott sein." Und am Ende

des Torahabschnitts Tezawe (ebd. 29) steht: "Ich habe sie aus dem Land Ägypten hinausgeführt, um in ihrer Mitte zu wohnen." So ist bewiesen, dass der Beginn des Auszugs war, um ihnen Gott zu sein. Und deshalb sind alle Torahabschnitte in einer Reihenfolge, sodass Er sie am Anfang aus Ägypten hinausführt und ihnen danach die 10 Gebote gibt: "Ich, HaShem, bin dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, es soll dir kein anderer Gott sein!" Und danach kommen die restlichen Gebote und jene Parashah heißt Mishpatim. Denn nachdem er ihnen Gott geworden, müssen sie Seine Rechtsordnung annehmen, denn jeder Gott hat ein Gesetz, dem gemäß er Gott ist. Deshalb ist Einer, der seine Rechtssache vor ein Gericht von Götzendienern bringt, vermehrt den Namen des Götzendienstes, weil er das Gesetz eines fremden Gottes auf sich nimmt, denn alles Recht bezieht sich auf Göttlichkeit. So steht an jeder Stelle neben dem Rechtsgrundsatz "Elokim" (ebd. 20:2), "und der Hausherr hat sich Gott zu nähern", und so an allen Stellen. Deshalb folgt auf die Annahme Seiner Göttlichkeit sofort die Annahme des Gesetzes, denn dadurch sind sie Sein Volk, dass sie die Rechtsordnung des Gottes Israels annehmen, denn es ist klar, dass Gott Einer, der das Volk führt, genannt wird, wie geschrieben steht (ebd. 32): "Mach uns Götter, die vor uns herlaufen sollen", und es gibt keine Führerschaft ohne Rechtsordnung, denn die Rechtsordnung ist die Führung des Volkes. Und somit wirst du die Schwere des Vergehens verstehen, seine Rechtssache vor das Gericht von Götzendienern zu bringen, denn er verlässt das Rechtsgebiet des Gottes von Israel und tritt ein in das Rechtsgebiet von fremden Göttern, denn jede Göttlichkeit hat ihre Führerschaft und der, der seine Rechtssache vor das Gericht [der Götzendiener, Anm.d.V.] bringt, erkennt die Führung eines anderen Gottes an. Denn gleich nach der Annahme Seiner Königsherrschaft am Sinai, gab Er ihnen Rechtssatzungen, die Seiner Göttlichkeit adäquat sind. Und danach wollte Er bei ihnen verweilen, wie es direkt im Anschluß heißt (ebd.; 25): "Und sie sollen Mir ein Heiligtum machen, damit ich in ihrer Mitte wohnen werde, etc." Und so wurde erklärt, wie der Zweck des Exodus war, dass Er ihnen Gott sei und Seine göttliche Präsenz bei ihnen sei.

Und von jetzt an soll dieser Zweck überprüft werden, ob der Zweck wichtig genug war, dass für ihn eine große Tat ausgeführt wurde, so müssen wir fragen. Schau, der Himmel ist Sein Thron und die Erde Sein Fußstuhl: Wenn Seine Wohnstatt in den oberen Welten ist, warum wählte Er, in den niederen Gefilden zu wohnen? Und wenn

angenommen wird, dass wir höher steigen [in Heiligkeit, Anm.d.V.], aber wir steigen nicht abwärts, wenn Seine Göttlichkeit in den oberen Welten ist, warum braucht Er die Niedrigen, die Staub, Maden und Würmer sind? Ist es tatsächlich so, dass jeder Aspekt der Realität von Seiner göttlichen Präsenz in den Niederungen abhängt? Denn wenn dies so ist, ist von nun an alles keine Frage mehr. Und wenn Du weißt, dass Er, gesegnet sei Er, mit den Schöpfungen verkoppelt ist, indem dass sie abhängig sind, weil Er, gesegnet sei Er, die Ursache von allem ist, ist Sein Wille im Erwirkten. Und wenn eine Ursache existiert, findet sich auch die Folge, denn der urerste Grund [HaShem, Anm.d.V.] ist mit den Schöpfungen verbunden, auf die Art, dass Er, gesegnet sei Er, deren Ursache ist und die Schöpfungen die Effekte von Ihm sind. Und wir haben oben über diese wichtige Verbindung schon ausgeführt, in 'Er rief ihn von mitten eines brennenden Busches aus'. Und wo dies nun geklärt ist, soll es dir nicht einfallen zu sagen, dass die transzendenten Schöpfungen damit zu Besonderem ernannt sind, denn eher sind das die materiellen Schöpfungen. Denn das, was wir transzendente Schöpfungen nennen, sind Ursachen für die materiellen Schöpfungen und sie werden betrachtet wie eine Ursache, doch haben sie selbst keine Essenz, weil sie Effekte sind. Doch die materiellen Schöpfungen, dadurch dass sie materielle Schöpfungen sind, sind in sich selbst Effekte, und deshalb sind sie die wahrste Verbindung, die es mit dem uersten Grund gibt, denn Er ist die wahrhafte Ursache, Er ist in den materiellen Schöpfungen, auf die Weise, dass sie wahrhaft die Effekte sind.

Und in vielen Midrashim [ist dies zu finden; Anm.d.V.], in der Parasha Bereshit: "'Und sie hörten die Stimme HaShem - Elokims, im Garten [Eden; Anm.d.V.] in Richtung des Sonnenaufgangs wandern'. Es steht nicht 'er lief', sondern 'er promenierte', die göttliche Präsenz [Schechinah; Anm.d.V.] wollte wesentlich in den niederen Gefilden, aber wegen der Sünde Adams zog sich die Schechinah zurück in das erste Firmament, wegen der Sünde Kains zurück in das zweite Firmament, wegen der Sünde der Generation von Enosch zog sich die Schechinah zurück in das dritte Firmament, wegen der Sünde der Generation der Sintflut zog sich die Schechinah zurück in das vierte Firmament, wegen der Sünde der Generation der Übersteigerung zog sich die Schechinah zurück in das fünfte Firmament. Als die Sodomiter aufstanden und sündigten, zog sich die Schechinah zurück in das sechste Firmament. Als die Ägypter zur Zeit Avrahams aufstanden und sündigten, zog sie

sich zurück in das siebte Firmament. Und danach standen sieben Gerechte auf und zogen die Schechinah wieder zurück nach der Erde: Avraham, Itzchak, Jakov, Levi, Kehat, Amram, Moshe. Es steht: 'Die Gerechten sollen die Erde besitzen und sie für immer bewohnen'. Ist dies so, was ist mit den Bösen? Was machen sie? Schweben sie in der Luft? Deshalb meint es, dass die Zadikim der Schechinah auferlegten, auf der Erde zu sein." Bis hierher. Und die Erklärung für diesen Sachverhalt ist, wie wir sagten. Denn vom Anfang an, als die Welt geschaffen wurde, gab es überhaupt keinen Mangel im Effekt. Hashem, gesegnet sei Er, war verbunden, so wie es sich gehört, eine Verbindung der Ursache mit dem Effekt, und es gibt keine Verbindungen außer mit den materiellen Schöpfungen, weil sie die wahrhaften Effekte sind, solange bis Sünde in den bewirkten Schöpfungen gefunden wurde, dann trennte sich die Anbindung, bis es gar keine Verbindung von der Ursache zum Effekt mehr gab. Und dies sind die sieben Sünden, mit denen sich die Effekte versündigten, denn von Beginn der Schöpfung Seiner Welt an gab Er ihnen diese Verbote: Fleisch von einem lebenden Tier zu essen, Blasphemie, Götzendienst, sexuelle Unzucht, Rechtsperversion, Raub, und Mord. Diese sieben Verbote sind die Verbindung der Ursache mit dem Effekt durch Seine Anordnungen und Seine Mitzvot, indem der Effekt die Anordnungen und Gebote der Ursache annimmt. Und weiter wird dies in dem Buch Tifereth Israel erklärt. Und deshalb gab Er ihm, sofort als Er den Menschen geschaffen hatte, sieben Mitzvot.

Es scheint, dass Er diese sieben Mitzvot gewählt hat, weil HaShem, gesegnet sei Er, danach verlangte, dass der Mensch gut für die Himmel und gut für die Schöpfungen sei, denn durch diese zwei Aspekte ist ein Mensch ein Gerechter [Zadik, Anm.d.V.], so wie es heißt (Jeshajahu 3): "Sag dem Gerechten, dass er gut ist, denn sie werden die Früchte ihrer Tätigkeiten essen." Und im ersten Kapitel von Kidushin (40 A) heißt es: "Die Weisen fragen: Gibt es einen Zadik, der gut ist und einen Zadik der nicht gut ist? Nur der, der gut für die Himmel ist und gut zu den Schöpfungen, ist ein guter Zadik. Der, der gut für die Himmel, aber nicht gut für die Schöpfungen ist, ist ein Zadik, der nicht gut ist." Und deshalb hat Er drei Mitzvot gegeben, die zwischen ihm und seinem Schöpfer, dass er nicht böse den Himmeln gegenüber sein könnte, und diese sind: sexuelle Unzucht, Blasphemie, Götzendienst; und sieben Mitzvot zwischen ihm und seinem Mitmenschen, und diese sind: Raub, um nicht vom Anderen zu stehlen, und Rechtsperversion, und Mord, um nicht böse den Schöpfungen gegenüber zu sein.

Und die Siebte, Fleisch von lebenden Tier zu essen, sie ist der Anfang und der Grund, dass er nicht in die Hände dieser Sünden fallen wird, denn diese Mitzvah ist gegen den bösen Trieb [Jetzer ha'ra, Anm.d.V.] gegeben, um nicht nach dem Essen zu gelüsten und [ein Glied; Anm.d.V.] vom Tier abzuschneiden, bevor dessen Seele herausging, wegen seinem Jetzer und um seinen Jetzer zu bezwingen, hat Er ihm diese Mitzvah gegeben. So wie die Weisen, ihr Andenken zum Segen, sagten (Beizah 25A): "Die [Einhaltung der Gesetze bezüglich, Anm.d.V.] Anpflanzung schneidet denen die Füße ab, die in einer Schlachtereie sind, und denen, die Verkehr mit Niddot [Frauen von Beginn ihrer Periode an, bis zum erfolgten Untertauchen in einer Mikvah, einem rituellen Tauchbad; Anm.d.V.] haben." Das heißt, dass die Torah eine Zeitspanne für das Anpflanzen von 3 Jahren gab: 'Drei Jahre sei sie [die Baumfrucht, Anm.d.V.] euch Orlah ["Vorhaut", unrein, zum Gebrauch verboten; Anm.d.V.], und die Schlachter sollen nicht warten können auf das Tier, bis seine Seele herausging, und die mit Niddot Verkehr haben, können nicht warten, bis sie untertauchten? Deshalb wurde diese Mitzvah, kein Fleisch vom lebenden Tier zu essen, gegeben, dass er nicht seinem Jetzer nachgehe, denn wenn er seinem Jetzer nachginge, sagte ihm sein Jetzer am Ende: "Tu das!", und am Ende beginge er so alle Gesetzesübertretungen. Und so ist es auch mit den 10 Geboten am Ende, man solle nicht gelüsten, denn die Sünde des Begehrens ist der Anfang aller Sünden, und so leitet der Liturgist von diesen Mitzvot ab, sie seien in 'begehre nicht' einbegriffen, um dir zu sagen, dass alle Mitzvot in dieser einbegriffen sind, nicht zu begehren, denn wenn man die Sünde begeht, zu begehren, kommt man zu allen Sünden, und deshalb ist sie, nicht vom Fleisch eines lebenden Tieres zu essen, das siebte [der noachidischen Gebote, Anm.d.V.]. Und Adam war es überhaupt nicht erlaubt, Fleisch zu essen, deshalb wurde ihm an dieser Stelle geboten, nicht vom Baum des Wissens zu essen, wozu von ihm geschrieben steht, dass es gut sei von ihm zu essen und er eine Begierde für die Augen sei, dass er nicht seinem Jetzer folge, und dies rief ihm die Sünde hervor, wie in der Torah geschrieben steht, dass er seinem Jetzer nachzog und deshalb gab Er ihm diese Mitzvot. Und dass Er ihm drei Mitzvot gab zwischen ihm und seinem Schöpfer und drei Mitzvot zwischen ihm und seinem Mitmenschen, dies ist so, weil der Mensch aus seinen Anteilen besteht, der Körper und die Seele sind Anteile des Menschen, und der Mensch in seiner Gänze enthält zu seinen Teilen, wenn er die Anteile erhält, die Form des Menschen. Und dieser Aspekt ist eine dritte Entität, so wie ein Haus aus Hölzern und Steinen besteht

und danach ist aus ihnen ein Haus geworden, das beide beinhaltet, und das ist ein Thema, über seine Komponenten hinaus zu sein, das oben viele Male erklärt wurde.

[...]

Und das siebte [noachidische Gebot, Anm.d.V.] ist der Materialität des Menschen [geschuldet, von der die Begierde stimmt und er nicht warten kann, bis dass er sich versündigt, und dies ist die Begierde, die von der Körperlichkeit kommt, die ein ständiger Mangel ist, und deshalb gelüstet und begehrt er, um seinen Mangel zu beheben. Und es steht, Adam kam und sündigte durch Begehren, weil er die Frucht nahm, die ihm gefiel und die Schechinah zog sich zurück in das erste Firmament, kam Kain und sündigte durch Mord und die Schechinah zog sich zurück in das zweite Firmament. Kam die Generation von Enosch und sündigte durch Götzendienst, so wie die Weisen sagen im Kapitel 'alle Schriften' sagen (Shabbat 118): "Ein Jeder, der Shabbat hütet und ihn entweihet" und gleich danach "lobenswert ist eine Person [Enosch; Anm.d.V.], die solches tut". "Einem Jeden, der Shabbat seinen Gesetzen nach hütet, sogar Götzendiener wie die Generation von Enosch, wird verzeihen, da es heißt: 'ihn entweihen', lies nicht 'ihn entweihen', sondern 'ihm verzeihen'." Und seine Generation war die erste, die Götzendienst machten, so wie steht: 'Damals wurde entweihet, im Namen von HaShem zu rufen', und die Schechinah zog sich zurück in das dritte Firmament. Kam die Generation der Sintflut und sündigte durch Raub, wie im Kommentar geschrieben steht: 'Und die Erde war voll von Unrecht.' Denn es ist neben dieser keine andere Sünde ausgelegt worden, nur diese, und die Schechinah zog sich zurück in das vierte Firmament. Kam die Generation der Übersteigerung und sündigte durch Blasphemie, wie sie sagten: 'Lasst uns eine Stadt bauen und einen Turm machen' und uns mit Ihm Krieg führen, und das ist Blasphemie, und die Schechinah zog sich zurück in das fünfte Firmament. Da standen die Sodomiter auf und sündigten im Recht, wie es ihre Taten betreffend klar ist, die uns über sie berichtet wurden, und was die Richter von Sodom taten, und wie sie Recht sprachen, da zog sich die Schechinah zurück in das sechste Firmament. Da standen die Ägypter zu Zeiten Avrahams auf und sündigten durch sexuelle Unzucht, so wie es sich erklärt aus "das Tun der Ägypter" und geschrieben steht (Vajikra 18): "nach dem Tun im Land Ägypten etc.", und deshalb sagte Pharao [Avraham, Anm.d.V.] nicht: 'Siehe, mein Land liegt vor dir', so wie Avimelech sagte, weil es heißt, dass die Ägypter lüstern waren, so zog sich die Schechinah in das siebte Firmament zurück. Da kam Avraham, denn es gab in der

Welt Niemanden, der so beschränkend im Sexuellen war, wie es Avraham war. So wie die Weisen, ihr Angedenken zum Segen sagten (Bava Batra 16 A): "Staub soll in Iyov's Mund sein, da er sagte: 'Ich habe einen Bund mit meinen Augen geschlossen und warum sollte ich eine Jungfrau anblicken', anderen Frauen würde er nicht nachblicken, aber seine Einzige schaute er an, Avraham aber schaute nicht einmal seine Einzige an, so wie geschrieben steht: 'Schau, ich weiß es ja doch, dass Du eine schön aussehende Frau bist', denn bis dahin kannte er nicht ihre Schönheit, weil er sie nicht anschaute, und deshalb zog er die Schechina zurück bis ins sechste Firmament. Stand Itzhak auf und er war ein Gerechter in der Rechtsausübung, der das Maß der Gerechtigkeit in Liebe akzeptierte, als er seinen Kopf ausstreckte um getötet zu werden, und so war er das Gegenteil der Sodomiter, die das Recht verdarben, und es gibt keinen Unterschied zwischen der Gerechtigkeit der Himmel und der Gerechtigkeit eines Gerichts unten, beide sind das Recht, und wisse, dass die Eigenschaft Itzhaks das Attribut der Gerechtigkeit ist, und so zog er die Schechinah bis in das fünfte Firmament zurück. Kam Jaakov und heiligte HaShem, so wie in der Schrift steht (Jeshajahu 29): "Sie werden den Heiligen Jaakovs heiligen" und der dritte Segen [in der Amidah, einem stillen Gebet im Stehen, Anm.d.V.], 'Du bist heilig und Dein Name ist heilig', entspricht Jaakov, so wie die drei ersten Segen Avraham, Itzhak und Jaakov entsprechen, und sogar die Engel heiligen [Seinen Namen, Anm.d.V.] im Namen Jaakovs, so wie geschrieben steht: 'Gesegnet seist Du, Gott von Israel', und so wie wir oben erklärt haben, dass die Engel im Namen Jaakovs heiligen, und steht er gegenüber der Generation der Übersteigerung, die blasphemisch agierten, und so zog er die Schechinah bis ins vierte Firmament zurück. Levi ist das Gegenteil vom Raub eines Begehrenden und von Jemandem, der sich aneignet, was nicht seines ist, und Levi ist das Gegenteil. So hatte sein ganzer Stamm keinen Anteil am Land und dem Erbgut während der Plünderungen, denn 'HaShem ist sein Anteil'. Deshalb war Levi abgesondert von finanziellen Belangen und der Jagd nach Geld, und sogar das, was ihm zugestanden hätte, hatte er nicht. Und wäre der Stamm Levi nicht bereit dazu gewesen, hätte der Heilige, gesegnet sei Er, ihm diesen Zustand nicht auferlegt, sondern er wäre mit seinem zufrieden gewesen. Und es kann nicht gesagt werden, dass dies nur auf den Stamm zutraf und nicht auf ihn selbst, denn so etwas ist nicht möglich, denn hätte nicht sein Stamm die Tugend von ihrem Vater geerbt, hätte sein Stamm davon nichts mitbekommen, vielmehr war der Name Levis auf den ganzen

Stamm übertragen, und so zog er die Schechina bis ins dritte Firmament zurück. Kehat steht gegen den Götzendienst, denn seine Familie arbeitete mit ihrem Körper für HaShem, gesegnet sei Er, denn sie waren die Träger des Heiligtums, und alle seine Nachkommen dienten für Hashem mit ihrem Körper, nicht so wie die Kinder von Gershon und Merari, die Wagen hatten, denn die Familie Kehats 'trugen auf ihren Schultern', und dies ist 'Dienst an etwas' genannt, mit seinem Körper Dienst zu leisten, und auch die Kohanim sind seine Nachkommen, denen der Dienst [im Heiligtum, Anm.d.V.] essentiell aufgetragen war, und so zog er die Schechinah zurück ins zweite Firmament. Da kam Amram und war ein großer Zadik, bis zu dem Grad, dass er nicht sündigte und deshalb nicht der Tod kam, und unsere Weisen sagten im Talmudtraktat Bava Batra (17 A), dass "Amram starb nur in Folge der Schlange", das meint, dass für ihn der Tod nicht angebracht war, dies war allein wegen der Schlange, die den Tod in die Welt gebracht hatte. Und deshalb steht er gegen Kain, der der Kunst der primordialen Schlange folgte und den Tod in die Welt brachte, während Amram nicht wegen seiner eigenen Sünde starb, und somit ist er das komplette Gegenteil von Kain, denn Kain brachte seinem Mitmenschen den Tod, während Amram, obwohl es der Lauf der Welt ist, sich selbst wegen eigener Sünde den Tod zu bringen, brachte er ihn sich nicht, so finden wir, dass Amram gänzlich für das Leben steht und Kain gänzlich für den Tod, und dieses Thema wurde geklärt, deshalb zog er die Schechinah zurück ins erste Firmament. Da kam Moshe und war ein Zadik, der sich von der Frau absonderte, davon wisse, dass es keine Begierde in Moshe gab, denn hätte es in ihm Begierde gegeben, wäre es nicht angemessen gewesen, dass er von seiner Frau getrennt sei, um nicht der Sünde in die Hände zu fallen, deshalb sollst du wissen, dass keine Begierde in ihm gefunden wurde und somit steht er gegen Adam, der ein Mensch der Begierde war, und so zog er die Schechinah zurück auf die Erde, dass die Schechinah wieder an ihrem ersten Ort Platz nahm. Und von all den Stellen wissen wir, dass die Schechinah ihren Platz auf der Welt hat, der Art nach, wie wir erklärt haben. Es wird weiter erklärt werden, wie die niederen Gefilde es verdienten, Seine Schechinah, gesegnet sei Er, zu haben, wäre es nicht wegen der Sünde, die zwischen den Schöpfungen und der Ursache trennt."

7.3 Auszug aus dem 2. Kapitel von "Tifereth Israel"

7.3.1 Hebräischer Originaltext

הנבראים אשר ברא ה' יתברך בעולמו, כלם הם פועלים בעולם אשר נבראו בו, וכל אחד - לפי מעלתו וחשיבותו - גודל פעולתו. הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם. וכן התחתונים כולם פועלים; הארץ היא שפועלת ומוציאה צמחה, וכל אשר הוא יוצא מן הארץ - היא פועלת. וכן המים פועלים - מרוים ומצמיחים האדמה. והרוח גם כן מגדל הכל, כמו שהוא ידוע. וכן האש, כמו החמה, מחמם ומגדל הכל. וכן כל בעלי חיים וכל המינים שבעולם, "לא לתוהו בראם" (ר' ישעיה מה, יח), רק נאמר עליהם (בראשית א, כח) "פרו ורבו ומלאו את הארץ". עד שאין אחד בטל, והכל פועלים בעולם אשר נבראו בו. וכל פעולה היא מתיחסת אל הפועל; כי החמימות - אשר הוא פעולת האש - מתיחס אליו. וכן הקרירות מתיחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסת הפעולה אל הפועל.

ומעתה האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים, שאין נפשם רק טבעית, מחויב שיהיה לו פעולות מתיחסות אל נפשו השכלית האלוהית, ויהיו לו פעולות שכליות אלהיות. שכבר אמרנו כי כל פעולה צריך שתהיה מתיחסת אל הפועל.

[...]

וכיון שלא נמצא בבעלי חיים שישמשו בכחות אלו לצורך פרנסתן, אם כן מה שהאדם פועל בכח גופו וזיעת אפו ונושא משא גדול לצורך פרנסתו, אין זה מצד שלמות האדם, שהרי אין צריך דבר זה לבעלי חיים, שהם יותר פחות מן האדם, ודבר זה התחייב לו מצד חטאו. וכן מה שאין לאדם מנוח ביום ובלילה, רץ אחר פרנסתו כצבי, ומשמש לזה כח נפשי שלו, ואין זה מצד השלמות, שהרי לא נמצא זה בבעלי חיים שהם למטה הימנו. וכן אין שלמות השכל של אדם לשמש בו אל פרנסתו, כיון שלא נמצא שצריך דבר זה הבעל חי שהוא פחות מן האדם. ואם כן מה שהאדם משובח מכל שאר בעלי חיים, וראוי שיהיו לו פעולות מיוחדות, אין הפעולות המיוחדות ההם הפעולות שהם המלאכות והבנינים, כי דבר זה אינו לו לשלמות, רק לחסרון ולפחיתות בשביל שחטא ונעשה בעל חסרון, ולכך צריך לכל הדברים האלו.

וכבר בארנו כי אי אפשר שלא יהיו לאדם פעולות אשר הם מתיחסים אל נפשו, אשר יש לו נפש אלקית. ואם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו, המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית. ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדים לו וראויים לו.

ואם תשאל ותאמר, אם כן הרי כל הפעולות המיוחדות לכל אחד ואחד מן הנבראים, הפעולות מתחייבות ממנו מעצמו, ואינו משנה פעולותיו. ולמה לא נמצאו גם כן פעולות האלקיות - הם המצות -

מן האדם מעצמו. דבר זה אין שאלה, כי אם ראוי שיהיו אלו הפעולות באות מן האדם, הלא יצר הרע שברא באדם הוא מביאו אל הפעולות הרעות, שבאות ממנו מצד יצר הרע שבו. ועל זה הוכיח משה רבינו עליו השלום את ישראל, ואמר [דברים לב, א] "האזינו השמים וגו'", כמו שיתבאר בפרקים הבאים (פרק ד), להודיע שאין זה לפי הסדר כלל. כי לפי הסדר השכלי, ראוי שיתחייבו הפעולות מן כל נברא ונברא כפי מה שראוי. ואל האדם שנפשו אלקית שכלית, ראוי לו פעולות מיוחדות, והם פעולות המצוות שבתורה, רק כי היצר הרע מעכב.

אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שווים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שווים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שווים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו ה' יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם, ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר השם יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת.

וגם זה מוכרח לומר. וזה כי העולם הזה, אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשווה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו. ואם ימצא שנוי בהם מפני שנוי המקומות, דבר זה אינו נחשב שנוי כלל. אבל האלקיות לא ימצא בשווה לכל המין. שאם היה נמצא לכל המין בשווה, בשווה היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשווה, כי אם בחלק ממנו.

ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית. וכנגד שבעה ימי עולם הטבע הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה. והאומה היחידה היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע. ולכך ראוי לישראל התורה, שהיא על עולם הטבע. והתורה נבראת קודם שנברא העולם הטבעי, וישראל נבראו גם כן קודם שנברא העולם הטבעי. לכך כל ענין התורה שהיא בשמיני, כי הטבע היא תחת מספר שבעה, ומה שהוא על הטבע הוא שמיני, כמו שיתבאר בפרק שאחר זה (ר"פ ב). ולכך האומה הישראלית, אשר בחר ה' יתברך לחלקו, (ו) הם הם נתיחדו בפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, לפי מדריגת נפשם האלקית, במה שהיו מוכנים לנבואה ורוח הקדש ולהיות השכינה ביניהם. ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות, שהם שבע מצות בני נח (סנהדרין נו ב).

ובפרק קמא דע"ז (ב ב), "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן" (דברים לג, ב), מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. מלמד שהחזיר הקב"ה התורה על כל העולם, ולא רצו לקבלה, עד שבאו ישראל וקבלוה. ובמדרש (ספרי דברים לג, ב) אמר, מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה לבני עשו, ואמר להם, רוצים אתם לקבל התורה, ואמרו לו מה כתיב בה. אמר להם "לא תרצח" (שמות כ, יג). אמרו לו, כל ברכות של אותו איש "ועל חרבך תחיה" (בראשית כז, מ), אין אנו רוצים לקבלה. אמר לבני ישמעאל, רוצים אתם לקבל התורה. אמרו לו, מה כתיב בה. אמר להם "לא תגנוב" (שמות כ, יג).

אמרו לו, כל ברכותיו של אותו איש "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו" (בראשית טז, יב), אין אנו רוצים לקבלה, עד כאן.

בארו בזה הדברים אשר אמרנו. כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם.

אמנם במדרש ביאר, כי לא בלבד שהם אינם מוכנים לתורה, שהם פעולות אלקיות, אבל יש בהם הכנה אל הפך זה. ורצה לומר כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה, וזהו מצד ההכנה שבהם. כי אין ספק שברכתם לפי מה שהם היו מוכנים אליה בעצמם. ומה שזכר הכתוב הזה עשו וישמעאל, לומר כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשם אל הקצה - הוא רע. וזהו "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן". כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה, הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראויים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים.

וזכר בשביל כך עשו וישמעאל. שיש בכל אחד קצה אחד. כלומר, כי אלו שתי אומות עכו"ם, תכונת נפשם נוטה מן האמצע, כל אחת לקצה אחד, לכך הם ממאנים לקבל התורה. וזהו שאמר כי האחד ברכתו "על חרבך תחיה" לרצוח. וישמעאל "ידו בכל" בכח ובחזקה על הבריות. ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות, כל אחת ואחת נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי אמת. ובשביל כך היה תכונתן ממאן לקבל התורה. אמנם בגמרא (ע"ז ב ב) לא אמרו רק שהם לא רצו לקבלה. והכונה בזה כי אין ראוי להם התורה והמצות, שהם הפעולות והמעשים האלקיים, שאין נפשם מוכן לזה, כי אם ישראל מצד נפשם האלקית. ומפני זה ראוי להם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה.

והוא עצמו מה שאמר ז"ל (יבמות סא א) אתם קרוים 'אדם', ואין עכו"ם קרוים 'אדם'. וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקדש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'. ומפני זה, המצות - שהם הפעולות האלקיות - מתיחסות בפרט לישראל בשלימות, כאשר יתבאר עוד.

ואל יקשה, אם כן הגר איך אפשר שיהיה מקבל התורה, כאשר יש לו תכונה נפשית שאינה טובה. ואין זה קשיא כלל, כי מאחר שבא להתגייר, הנה יש לו תכונה ישראלית. וכאשר נתגייר נעשה טפל לאומה הישראלית, והרי הוא כמוה. ועם כל זה אמרו (יבמות מז ב) קשים גרים לישראל כמו ספחת. כי הספחת מזגו אינו טוב, ומקלקל הבשר שיש לו מזג טוב.

ואל יקשה הרי נמצא כי ישראל היו העם הנבחר עם התכונה הטובה שהיתה להם, היו להוטיין ביותר
אחר עבודה זרה מכל האומות. כי דבר זה יתבאר עוד באריכות בפרקים הבאים.

7.3.2 Eigenhändige Übersetzung

“Die Schöpfungen, die HaShem, gesegnet sei Er, in Seiner Welt geschaffen hat, sie alle handeln in der Welt, für die sie geschaffen wurden, und jede Einzelne - je nach ihrem Level und ihrer Wichtigkeit - vermehrt ihre Handlungen. So sind die Himmel und die ganze Himmelsschar alle Akteure, sie rotieren das Firmament und wirken auf die Akteure in der niederen Welt, so wie HaShem, gesegnet sei Er, sie geschaffen und angeordnet hat. Und auch die niederen Schöpfungen handeln alle, die Erde ist die, die handelt und ihre Pflanzen hervorbringt, und alles, das sie aus der Erde hervorbringt - hat sie gemacht. Und so handelt auch die Wasser - sie stillen den Durst der Erde und lassen sie aufkeimen. Und auch der Wind bringt alles zum Wachsen, wie man weiß. Und auch das Feuer, wie die Sonne, wärmt und regt zum Wachsen an. Und so auch alle Lebewesen und alle Spezies, die auf der Welt sind Er “schuf sie nicht zu Nichtigkeit (Jeshajahu 45:18)”, sondern über sie wurde gesagt (Bereshit 1:28): “Seid fruchtbar und vermehret Euch und füllt die Erde”. Bis dahin, dass kein einziges wertlos ist und alle in der Welt handeln, in der sie geschaffen wurden. Und jede Handlung ist bezogen auf den Akteur; so wie die Wärme - die die Handlung des Feuers ist - auf dieses bezogen ist. Und so bezieht sich die Kälte auf die Wasser, die die Kälte machen. Und so ist es in allen Angelegenheiten: die Handlung bezieht sich auf den Akteur.

Und deshalb muss der Mensch, der vom Rest der Lebewesen wegen seiner Seele abgesondert ist, denn seine Seele ist keine animalische Seele, sondern seine Seele ist eine spirituelle Seele, nicht wie die restlichen natürlichen Lebewesen, die keine Seele außer einer natürlichen haben, Handlungen haben, die auf seine spirituelle, göttliche Seele bezogen sind und muss spirituelle, göttliche Handlungen haben. Dies ist, wie wir bereits sagten, weil jede Handlung auf den Akteur bezogen sein muss.

[...]

Und so, wo wir gefunden haben, dass die Lebewesen sich nicht der Sicherung ihres Lebensunterhalts wegen mit ihren Vermögenskräften beschäftigen, doch der Mensch mit seiner Körperkraft und dem Schweiß seines Angesichts eine große Last zur

Sicherung seines Lebensunterhalts trägt, ist dies nicht der Perfektion des Menschen wegen, denn selbst Tiere haben seine solche Sache nicht nötig, die weit niedriger sind als der Mensch, und dieser Zustand ist ihm wegen seiner Sünde verhängt worden. Und so hat der Mensch keine Ruhe am Tag und in der Nacht und rennt wie eine Gazelle seinem Lebensunterhalt hinterher und verausgabt so die Kraft seiner Seele, und dies ist nicht der Perfektion willen, denn solches finden wir nicht bei den Lebewesen, die unter ihm stehen. Und so ist es keine Perfektion der spirituellen Kapazität des Menschen, diese zu seinem Lebensunterhalt zu gebrauchen, weil es nicht so scheint als bräuchte das Tier dies, das niedriger ist als ein Mensch. Und wenn der Mensch doch von allen Lebewesen besonders lobenswert ist, und wenn es angemessen ist, dass er besondere Tätigkeiten ausübt, sind diese besonderen Tätigkeiten nicht Tätigkeiten, die Handwerksarbeiten oder Konstruktionsarbeiten sind, denn diese sind ihm nicht zur Perfektion, sondern solche des Mangels und des Schwundes, weil er sündigte und ein Mangelleidender wurde und deshalb die ganzen Sachen braucht.

Und wir haben schon erklärt, dass es unmöglich ist, dass der Mensch keine Tätigkeiten hat, die sich auf seine Seele beziehen, der er eine göttliche Seele hat. Und wenn dies so ist, bleibt die Frage stehen: Was sind ihm die besonderen Tätigkeiten, die sich auf seine Überlegenheit beziehen, durch die er die spirituelle Seele besitzt? Es bleibt nichts zu antworten, außer dass die Tätigkeiten, die sich auf die Überlegenheit seiner Seele beziehen, göttliche Tätigkeiten sind, und diese sind Torah und Mitzvot. Und sie, sie sind einzig für den Menschen aufgrund der Überlegenheit seiner göttlichen Seele. Und diese sind tatsächlich Tätigkeiten, die besonders und passend für ihn sind.

Und wenn du fragt und sagst, wenn es so ist, dass sich die spezialisierten Tätigkeiten von jeden einzelnen Schöpfungen, die von sich auf sich selbst bezogene Tätigkeiten sind, und dessen Tätigkeit sich nicht ändert: Warum finden sich nicht auch die göttlichen Tätigkeiten - diese sind die Mitzvot - beim Menschen selbst vor? Und das ist keine Frage, denn selbst wenn es diesen Tätigkeiten angemessen ist, vom Menschen selbst aus zu kommen, gibt es den bösen Trieb, den Er in jedem Menschen schuf und ihn zu schlechten Handlungen bringt, die von ihm, wegen des Jetzer hara in ihm, ausgeführt werden. Bezüglich dessen ermahnte Moshe Rabeinu, er ruhe in Frieden, Israel und sagte (Devarim 32:1): "Neigt euer Ohr, Himmel, etc.", so wie in den

folgenden Kapiteln erklärt werden wird (Kapitel 4), um uns zu lehren, dass es solches der Ordnung nach überhaupt nicht gibt. Denn der spirituellen Ordnung nach ist es angemessen, dass die Tätigkeiten von jeder einzelnen Kreatur nach dem verlangen, was passend ist. Und wenn der Mensch, dessen Seele spirituell göttlich ist, sind für ihn besondere Tätigkeiten passend, und diese sind die Tätigkeiten der Mitzvot in der Torah, nur dass der Jetzer hara behindert. Aber wie auch immer, es ist unmöglich, dass jede Einzelperson des Menschengeschlechts allen in der Tugendhaftigkeit ihrer Seelen gleichwertig ist. Denn obwohl die ganze Gattung des Menschengeschlechts gleichwertig ist, was ihre Gesichter und ihre Interessen angeht, sind sie nicht gleichwertig dadurch, dass ein Teil von ihnen mehr göttlich ist als die anderen, so wie bekannt. Denn die Prophetie, göttliche Eingebung und die göttliche Präsenz waren einzigartig in ihm, dem Volk, das Hashem, gesegnet sei Er, auserwählt hat neben dem Rest der Völker von Heiden, und es gibt keinen Zweifel, dass die Prophetie eine Vorbereitung in der Seele des Menschen hat. Und Du wirst finden, dass diese Vorbereitung besonders ist in dem Volk, das HaShem, gesegnet sei Er, auserwählt hat. Und daher wisse, dass die Seele dieses Volk mehr göttlich ist durch diese Vorbereitung.

Und auch das ist notwendig zu sagen. Denn diese Welt, in der es die Gattung des Menschengeschlechts gibt, ist eine natürliche Welt. Und deshalb, weil die Sache natürlich ist, ist es angemessen, dass man in der ganzen Gattung gleichwertig findet, dadurch dass diese Welt in ihrem Ganzen natürlich ist. Und wenn sich ein Unterschied in ihnen findet, ist dies wegen der Verschiedenheit der Orte, und diese sind nicht als qualitative Unterschiede zu betrachten. Aber die Göttlichkeit findet sich nicht in der ganzen Gattung, denn wäre sie in der ganzen Gattung gleichwertig zu finden, dann wäre diese Welt es wert, die transzendente Welt zu sein, weil in ihrer Ganzheit die Göttlichkeit zu finden wäre. Aber diese Welt ist die Welt der Natur und nicht die transzendente Welt. Und deshalb ist es zwingend, dass die Göttlichkeit nicht gleichwertig in der ganzen Gattung zu finden ist, sondern nur in einem Teil von ihr. Und weil Heiden von der natürlichen Welt sind, deshalb sind sie siebzig Völker, denn die natürliche Welt wurde in den sieben Tagen des Schöpfungsanfangs geschaffen. Und den sieben Tagen der natürlichen Welt gegenüber gibt es siebzig Völker, denn gegenüber jedem Tag gibt es - zehn. Doch das einzige Volk steht über der Natur und steht dem Achten gegenüber, denn das Achte ist über der Natur. Und deshalb ist die

Torah für Israel angemessen, denn sie steht über der Natur. Denn die Torah wurde geschaffen, bevor die natürliche Welt geschaffen wurde und auch Israel wurde geschaffen, bevor die natürliche Welt geschaffen wurde. Deshalb ist die ganze Idee der Torah, dem Achten zugehörig zu sein, denn die Natur ist unter der Zahl Sieben, und alles, das über der Natur steht, ist das Achte, so wie es im folgenden Kapitel (Kapitel 2) erklärt werden wird. Und deshalb ist das Volk Israel, das HaShem, gesegnet sei Er als Seinen Anteil ausgewählt hat, und sie, sie sind abgesondert durch die göttlichen Tätigkeiten, das sind Torah und Mitzvot wegen des Grades ihrer göttlichen Seelen, deshalb sind sie bereit für Prophetie und göttliche Eingebung, und dass die Schechinah unter ihnen ist. Und den Heiden gab Er nach ihren Tugenden sieben Mitzvot, die die sieben Mitzvot der Kinder Noachs (Sanhedrin 56 B).

Und im ersten Kapitel von Avodah Zarah (2B) steht: "HaShem kam von Sinai und schien von Seir; Er erschien ihnen vom Berg Paran her (Devarim 33:2)." Was machte Er in Se'ir und was machte Er in Paran? Das lehrt, dass der Heilige, gesegnet sei Er, die Torah der ganzen Welt antrug, aber sie wollten sie nicht auf sich nehmen, bis Israel kam und sie annahm." Und der Midrasch (Sifrei Devarim 33:2) sagt: "Das lehrt, dass der Heilige, gesegnet sei Er, die Torah den Kindern von Esav antrug und sie fragte: Wollt ihr die Torah auf euch nehmen? Und sie sagten Ihm: Was steht dort geschrieben?" Er sagte ihnen: "Morde nicht!" (Shemot 20:13) Sie sagten Ihm: "Alle Segnungen von diesem Mann waren: "und wegen deinem Schwert wirst du leben." (Bereshit 27:40). Wir wollen sie nicht annehmen. Sagte er den Söhnen Ishmaels: "Wollt ihr die Torah auf euch nehmen?" Sie sagten ihm: "Was steht dort geschrieben?" Er sagte ihnen: "Stehle nicht!" (Shemot 20:13). Sie sagten ihm: "Alle Seine Segnungen von diesem Mann waren: "Er soll ungebunden unter Menschen sein, seine Hand an allem und die Hand von Jedem an ihm" (Bershit 16:12), so weit wollen wir sie nicht auf uns nehmen."" Bis hierher. Unsere Weisen erklärten damit, was wir sagten. Dass die Mitzvot der Torah, die die göttlichen Tätigkeiten sind, sich auf Israel beziehen, denn nach der Tugendhaftigkeit ihrer Seelen waren sie bereit für die göttlichen Tätigkeiten, und sie speziell für sie. Aber die Heiden, aufgrund ihres Mangels und ihrer Minderbemitteltheit sind sie nicht geeignet für göttliche Tätigkeiten, die die Mitzvot sind. Und so ist es, dass er die Torah allen Völkern und Sprachen angetragen hat, aber das Wesen ihrer Seelen verweigerte sich, die göttlichen Tätigkeiten

anzunehmen, aber das Volk Israel war bereit für die Torah durch die Tugendhaftigkeit ihrer Seelen.

Jedenfalls ist die Erklärung im Midrasch, dass sie nicht nur nicht bereit für die Torah waren, die göttliche Tätigkeiten sind, sondern sie hatten in sich eine Vorbereitung für das Gegenteil von ihr. Das soll heißen, dass Esav und Ishmael bereit waren für Tätigkeiten, die das Gegenteil der Torah sind, und dies ist wegen der Vorbereitung, die in ihnen ist. Denn es gibt keinen Zweifel, dass ihre Segnungen nach dem waren, für das sie in ihrem Wesen bereit waren. Und warum erinnert diese Schrift an Esav und Ishmael? Um zu sagen, dass die Heiden Seelen haben, die zum Extremen neigen, und alle, deren Ausrichtung ihrer Seelen zum Extremen hin sind - er ist böse. Und deshalb heißt es, "HaShem kam von Sinai und schien von Se'ir, Er erschien ihnen vom Berg Paran her." Denn HaShem, gesegnet sei Er, sah, dass die Tätigkeiten der Torah, diese, sie sind geradlinige Wege, sie sind die Wege HaShems, passend ist für die, die eine ausgeglichenes Potential haben, und das ist ein geradliniger Charakter. Sie ist nicht für die, deren Seelencharakter zum Extremen neigt, denn ihre Tätigkeiten sind nicht geradlinig.

Und [der Midrasch, Anm.d.V.] erinnert deshalb an Esav und Ishmael, denn in jedem von ihnen gibt es ein Extrem. Das heißt, dass in diesen zwei Völker von Götzendienern sich ihr Seelencharakter von der Mitte aus jeweils zu einem Extrem neigt, deshalb verweigerten sie, die Torah auf sich zu nehmen. Und deshalb sagt er, dass der Segen des Einen ist: 'von deinem Schwert sollst du leben', um zu morden. Und gegenüber Ishmael: 'deine Hand ist an allem' mit Kraft und Stärke an dem der Mitmenschen. Diese sind zwei unterschiedliche schlechte Charakterzüge, jeder einzelne neigt sich zu einem Extrem, wie die Weisen der Wahrheit wussten. Und deshalb verweigerten ihre Charaktereigenschaften, die Torah anzunehmen. So nicht in der Gemara (Avodah Zarah 2B), sie sagen dies nicht, sonder nur dass sie sie nicht annehmen wollten. Und die Intention in dieser ist, dass die Torah und die Mitzvot ihnen nicht angemessen waren, weil sie göttliche Tätigkeiten und Ausführungen sind, für die ihre Seelen nicht bereit waren, weil Israel es wegen ihrer göttlichen Seelen waren. Und deshalb sind die göttlichen Tätigkeiten ihnen angemessen und diese sind Torah und Mitzvot.

Und er selbst [meint; Anm.d.V.], was die [Weisen; Anm.d.V.], ihr Angedenken zum Segen, sagten (Yevamot 61 A): "Sie heißen 'Adam' und die Heiden heißen nicht 'Adam'." Und die Erklärung dieser Idee ist, dass es die besondere Unterscheidung

zwischen einem Menschen und dem Rest der Lebewesen ist, dass der Mensch eine göttliche Seele hat. Und schau, sie seid diejenigen, die eine göttliche Seele haben, sie sind bereit für göttliche Angelegenheiten, wie die Prophetie und göttliche Eingebung, und solches wirst Du nicht finden, außer in dem Volk, das HaShem, gesegnet sei Er, auserwählt hat. Deshalb werden sie besonders wegen der Vollkommenheit 'Adam' genannt, weil in ihnen alles vorhanden ist, das angebracht ist, um ein Mensch zu sein, dass sie im speziellen 'Mensch' genannt werden, weil es dort eine göttliche Tugend gibt, die nicht natürlich ist, und deshalb 'heißen sie 'Adam". Und auf diese Weise sind die Mitzvot, die die göttlichen Tätigkeiten sind - besonders auf Israel in der Vollkommenheit bezogen, wie weiter noch erklärt werden wird.

Und finde darin keine Schwierigkeit, wenn es so ist, dass es den Konvertiten gibt, für den es möglich ist, die Torah auf sich zu nehmen, weil er einen beseelten Charakter hat, der nicht gut ist. Denn dies ist überhaupt keine Schwierigkeit, denn seitdem er dazu kam, überzutreten, hat er einen israelischen Charakter. Und wenn er konvertiert wurde, wird er dem israelitischen Volk untergeordnet, und somit ist er wie dieses. Und über all das sagen sie (Yevamot 47 B): "Die Konvertiten sind für Israel so schwer wie die Sapachat-Plage. Denn der Sapachat, sein Auftreten ist nicht gut und zerstört das Fleisch, das für sich ein gutes Naturell hat.

Und finde es nicht schwer, dass tatsächlich gefunden wird, dass Israel, die die auserwählte Nation waren, die einen guten Charakter haben, von allen Völkern am meisten überschwänglich dem Götzendienst nachging. Diese Angelegenheit wird ausführlich in den folgenden Kapiteln erklärt werden."

7.4 Auszug aus dem 1. Kapitel von "Nezach Israel"

7.4.1 Hebräischer Originaltext

כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים (פסחים קטז א) בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך. ולכן אין לפרש ענין הגאולה האחרונה, אם לא שנבאר ענין הגלות והחורבן. שבזה יודע הטוב והתשועה שאנו מקוין. וכאשר אנו באים לבאר ענין הגלות ידיעה אמיתית, צריך לבאר קודם הסבה לגלות. והדברים השייכים אל הגלות.

ועוד שיש לבאר ענין הגלות תחילה, כי הגלות בעצמו הוא ראייה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי.

וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר. כמו כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעיים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל (אבות פ"ד, מ"ג) 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכל דבר הוא ברשות עצמו. ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה - שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי - נעשה טבעי. שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקיים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן.

וכמו כן הפיזור אינו דבר טבעי, וכמו שחוזר כל דבר ודבר אל מקומו, כך חוזרים החלקים המפוזרים והנפרדים להיותם כלל אחד. ודבר זה מבואר לכל אדם אשר הוא בן דעת, כי כל החלקים ענין אחד להם. ואם כן למה יהיה חלוק ביניהם, ולא יתאחדו, מאחר שהם דבר אחד. ולכך כל פיזור עומד להתכנס יחד. ולפיכך פיזור ישראל בין האומות הוא דבר יוצא מן הטבע, שמאחר שהם אומה אחת, ראוי שיהיו עומדים יחד להיות אחד, כמו שתמצא כל הדברים הטבעיים אינם מחולקים לשנים, רק הם מתקבצים ביחד, וכן כל "הנחלים הולכים אל הים" (קהלת א, ז) להיות מתקבצים, ואין דבר אחד מתחלק. ומאשר האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומופרדת יותר מכל האומות, ראוי שיהיו מקובצין יחד. ומזה נראה כי הפיזור להם בפרט אינו טבעי כלל. ואי אפשר לומר שדבר זה הוא בשביל חטא ועון, סוף סוף דבר זה הוא בלתי טבעי, דהיינו הפיזור לישראל, ויהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי אם היה זה לעולם.

ועוד, כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה. רק מה שראוי שיהיו ישראל "עליון על גויי הארץ" (ר' דברים כח, א) כאשר עושים רצון המקום - דבר זה ענין אחר, כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן. אבל שאר האומות, לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה. ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל,

היה דבר זה, שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם, עומד תמידי, ודבר זה אי אפשר. ולכך מן הגלות נוכל לעמוד על הגאולה.

ורמזו חכמים דבר זה בחכמתם בבראשית רבה בפרשת לך לך (מד, יח) "ויאמר ה' אל אברם ידוע תדע" (בראשית טו, יג), ידוע שאני מפזרן תדע שאני מקבצן. ידוע שאני ממשכנן תדע שאני פורקן. ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם, עד כאן. ולא הוצרכו במדרש לבאר כל אלו הדברים, שהם ענין אחד, ודי היה לו לומר 'ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם', שזהו העיקר שמזכיר בכל מקום שיגאל ישראל, ולמה לו להזכיר הכינוס והפירוק. רק שרצו לפרש כי בשתי אלו מלות "ידוע תדע" נרמז הגלות והגאולה. הגלות בלשון "ידוע", והגאולה בלשון "תדע", שהיא לשון עתיד. ורצה לומר מן הגלות תדע הגאולה לעתיד, כמו שפירשו 'ידוע שאני מפזרן תדע שאני מכנסן', כי הפיזור אינו לפי סדר המציאות, שיהיה דבר אחד כמו ישראל - שהם עם אחד - מפוזר, כמו שהתבאר, כי הדברים שהם אחד הם יחד גם כן. וכן 'ידוע שאני ממשכנן', ונתתי אותם ברשות אחרים, ואין ראוי לפי סדר המציאות שיהיו ישראל עומדים ברשות אחר, כי מה שישראל הם בארץ אחרת יצאו מרשותם ועומדים ברשות אחר, כמו המשכון שנכנס לרשות אחר. וכן ישראל אינם ראויים לפי סדר המציאות שיהיו תחת ממשלת אחרים, ויהיו אחרים משעבדים בהם, כי לא על דבר זה הם נבראים. לכך 'ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם', להוציא אותם מן השעבוד. כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה במקרה החטא, שאין זה נקרא יציאה מן סדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת מפני החטא. אבל שיהיה נשאר לעולם - זה אינו, כי לא תמצא דבר שהוא יוצא מן הסדר שיהיה מקוים. וכן מה שאמר 'ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם', כי שעבוד אומה באומה אין זה לפי סדר המציאות אשר ראוי, כי ראוי שתהיה כל אומה בני חורין, כמו שהארכנו על זה בחבור גבורות ה' (פרק לה) אצל (ר' שמות יב, ב) "החדש הזה לכם ראשון וגו'", עיין שם. הנה התבאר באלו ג' דברים שמן הגלות יכול לעמוד על הגאולה.

[...]

7.4.2 Eigenhändige Übersetzung

“Wenn eine gute Sache von ihrem Gegensatz aus erschlossen wird, ist es ein wahres Wissen und so wird von allen Dingen das Wissen von ihnen vom Gegenteil aus angeeignet, denn durch das Aussehen des Schwarzen kann von dem Aussehen des Weißen gewusst werden, weil es dessen Gegenteil ist. Und so ist es mit allen Gegensätzen: von dem Einen wird das Wissen von seinem Gegenteil angeeignet. Und es wird dem zugestimmt, dass das Wissen von den Gegensätzen eines ist. Deshalb sagten sie an den Pessachabenden (Pesachim 116a), dass in der

Haggadah 'mit Schmach begonnen und mit Lob geschlossen wird'. Und warum wird mit Schmach begonnen? Nur deshalb, weil es für Lob kein wahres Erkennen gibt, wenn nicht vom Gegenteil aus. Und deshalb kann die Frage der endgültigen Erlösung nicht interpretiert werden ohne die Frage des Exils und der Tempelzerstörung zu erläutern. Auf diese Weise von dem Guten und der Rettung, auf die wir hoffen, gewusst werden. Und wenn wir dahin kommen, das Problem des Galut als wahres Wissen zu erklären, muss zuerst der Grund für den Galut geklärt werden und Dinge, die mit dem Galut zusammenhängen.

Und es gibt noch einen Grund, zuerst die Frage des Galut zu klären, denn der Galut selbst ist Beweis und Bestätigung der Geulah. Und das ist so, weil es keinen Zweifel daran gibt, dass der Galut eine Abänderung und Abweichung der Ordnung ist, weil HaShem, gesegnet sei Er, jedes Volk an seinen passenden Ort festsetzte und so ordnete Er Israel den ihnen geeigneten Ort zu, nämlich das Land Israel. Und das Wegführen von diesem Ort ist vollständige Abänderung und Abweichung. Und alle Dinge, die von dem natürlichen Ort herausgehen, außerhalb ihres Ortes sind, haben keinen Ruhepunkt an dem Ort, der nicht natürlich ist für sie, einzig an ihre natürlichen Orte kehren sie zurück. Denn würden sie an den Orten bleiben, die nicht natürlich für sie sind, wäre das Nicht-Natürliche natürlich gemacht. Und es ist unmöglich, dass das Nicht-Natürliche natürlich gemacht würde. Ein Gleichnis: wenn Du einen Teil des Feuers zwängtest, auf dem Boden zu bleiben, wo es seinem natürlichen Platz nach aufwärtsstrebt, dann zwängtest Du es außerhalb des natürlichen Ortes unten zu verbleiben. Und genauso ist die Erde ihrem natürlichen Platz nach unten und wenn Du einen Teil von ihr zwingtest, hoch erhoben zu bestehen, wenn es bestehen bleiben würde an einem Ort, der nicht natürlich ist, dann wäre schon das Nicht-Natürlich natürlich gemacht worden.

Und so ist es mit Israel selbst, wenn sie auf ewig im Galut verbleiben würden, der nicht der Ort ist, der für sie vorgesehen ist. Denn der passende Ort für sie nach der Ordnung des Seins ist, im Land Israel unter ihrer eigenen Besitzgewalt zu sein und nicht unter anderer Herrschaft. So wie jede andere Sache unter den natürlichen Geschöpfen, ein jedes Einzelnes, für sich einen eigenen Ort hat. So wie unsere Weisen, ihr Angedenken zum Segen, beschlossen haben (Pirkei Avot 4:3): 'Es gibt für Dich keine Sache, die nicht ihren Ort hat' und jede Sache untersteht der eigenen Souveränität. Und wenn sie für immer in ihrem Exilstadium verbleiben

würden, wäre diese Sache, dass sie ihren Stand außerhalb ihres Ortes, der nicht natürlich ist, einnehmen, natürlich geworden. Denn nichts bleibt in Permanenz bestehen, außer natürliche Dinge, weil die Natur, die HaShem, gesegnet sei Er, einer jeden Sache gegeben hat, und diese erhält sich selbst, bis sie hofft, für immer zu bestehen. Und wenn eine nicht natürliche Sache ebenfalls für immer bestünde, obwohl sie nicht wie der Ordnung und wie der Natur des Seins nach wäre, wäre seine Natur eine losgebundene und gänzlich nichtige Sache, ohne Zweck, und eine solche Sache kann nicht sein.

Und ebenso ist die Zerstreuung keine natürliche Angelegenheit und so wie jedes einzelne Ding zu seinem Platz zurückkehrt, so kehren die zerstreuten und voneinander getrennten Teile zurück, um alle Eines zu sein. Und diese Angelegenheit ist klar für jeden Menschen, der intelligent ist, dass alle Teile für sich eine einzige Essenz haben. Und wenn dem so ist, wieso sollte zwischen ihnen eine Trennung sein und sollten sie sich nicht zu einer Einheit verbinden, da sie eine Sache sind? Und deshalb besteht jede Zerstreuung, um als Eines zusammen zu kommen. Und darum ist die Zerstreuung Israels unter den Völkern eine Angelegenheit, die aus der Natur herausfällt, denn sie sind ein Volk, dazu bestimmt, zusammen zu stehen, um Eines zu sein, so wie es in allen natürlichen Dingen gefunden wird, nicht in zwei geteilt zu sein, sondern sich als Eines zu sammeln. Und genauso 'fließen alle Flüsse ins Meer' (Kohelet 1:7), um zusammengesammelt zu werden. Denn es gibt nicht ein Ding, das geteilt ist. Und seitdem das israelitische Volk ein Volk ist, das mehr als alle anderen Völker ungeteilt und voneinander getrennt ist, ist es passend, dass sie sich als Eines zusammensammeln. Und so können wir sehen, dass die Zerstreuung für sie insbesondere ganz und gar nicht natürlich ist. Und es ist unmöglich zu sagen, dass dieser Zustand wegen Sünde und Vergehen so ist. Schlussendlich ist dieser Zustand, die Zerstreuung Israels, nicht natürlich, denn wäre das nicht natürliche natürlich gemacht, dann wäre dies für immer.

Außerdem ist es der Ordnung des Seins gemäß nicht angebracht, dass es ein Volk gäbe, das ein anderes versklave, um ihm eine Last aufzudrücken, denn HaShem, gesegnet sei Er, hat jedes Volk für sich selbst geschaffen. Nur war es angebracht, dass Israel "das Höchste unter den Völkern" (Devarim 28:1) sei, wenn sie nach dem Willen des Allumfassenden handeln - dies ist ein anderer Aspekt, denn dies ist

gemäß der Ordnung des Seins ihrer Tugend und ihres Niveaus nach passend. Aber für den Rest der Völker, soll es der Ordnung des Seins nach, nach der jedes einzelne Volk um seiner selbst willen geschaffen wurde, nicht sein, dass die Herrschaft von Anderen über sie sei. Und würde dieser Zustand ewig andauern, nämlich das Exil und das Herrschen der Hände anderer Nationen über Israel, wäre es so, dass es nicht der Ordnung des Seins entspräche und dies wäre eine Änderung der Ordnung der Welt, die ewig besteht und als solches unmöglich. Und somit werden wir vom Exil aus in der Erlösung Stand einnehmen können.

Und die Weisen wiesen in ihrer Weisheit auf diese Angelegenheit in Bereshit Rabbah Parashat Lech Lecha (44:18) hin: "Und es sagte HaShem zu Avraham: 'Wisse zu wissen' (Bereshit 15:13). Du weißt, dass Ich sie zertsreue, wisse, dass Ich sie einsammele. Du weißt, dass Ich ihr Pfänder bin, wisse, dass Ich die Entlastung bin. Du weisst, dass ich Ihr Versklaver bin, wisse, dass ich Ihr Befreier bin", bis hier. Und es war nicht nötig, im Midrasch alle diese Wörter zu erklären, weil sie ein einziges Thema haben, und es war für ihn genug, zu sagen, 'Du weisst, dass ich ihr Versklaver bin, wisse, dass ich ihr Befreier bin', denn das ist die Hauptsache, die an allen Orten daran erinnert, dass Er Israel erlösen wird. Und warum nicht an das Zusammennehmen und das Auseinandernehmen erinnern? Nur, weil er auslegen wollte, dass in der Verdopplung dieser Worte "iadoa teda" auf den Galut und die Geulah hingewiesen wird. Das Exil in der Sprache "du weißt" und die Erlösung in der Sprache "wisse/ du wirst wissen", weil es die Zukunftsform ist. Und er will sagen: aus dem Exil heraus antizipiere die Erlösung der Zukunft! So wie sie auslegten: "Du weißt, dass ich zerstreue, wisse, dass ich sie einsammele." Denn die Zerstreuung ist nicht nach der Ordnung des Seins, dass eine Sache, die Eines ist wie Israel - die ein geeintes Volk sind - verstreut ist, wie erklärt wurde, denn die Dinge, die Eines sind, sind auch dann zusammen. So auch: "Du weißt, dass ich dein Pfänder bin" und ich gab sie in die Herrschaftsgewalt von Anderen, denn es ist nicht nach der Ordnung des Seins, dass Israel unter fremder Herrschaft verbleibt. Denn was ist Israel, wenn sie in einem anderen Land sind? Sie gingen aus ihrer Besitzgewalt aus und über in fremde Herrschaft, wie das Pfand, das in fremden Besitz eingeht. Und so sind Israel der Ordnung des Seins nach nicht gemäß, wenn sie unter der Regierung von Fremden sind, und wenn es Fremde gibt, die sie versklaven, weil sie nicht zu solchem geschaffen wurden. So auch: "Du weißt, dass ich ihr Versklaver bin, wisse

auch, dass ich ihr Befreier bin“, um sie aus der Sklaverei herauszuführen. Denn Er, gesegnet sei er, ist der Ordner des Seins. Es ist unmöglich, dass von Ihm eine Sache ausginge, die aus der Ordnung heraustritt. Vielmehr ist von der Stunde der Sünde aus, die nicht ‘Verlassen der Ordnung des Seins’ genannt wird, es so, dass die Strafe für eine bestimmte Zeit wegen der Sünde ist. Doch wenn die Welt bestehen soll, kann dies nicht sein, denn Du wirst nichts finden, das sich außerhalb der Ordnung setzt, um verwirklicht zu sein. Und ebenso wie es heißt: “Du weisst, dass ich ihr Verskalver bin, wisse, dass ich ihr Befreier bin“, denn die Verskalung eines Volkes durch ein Volk ist nicht, was der Ordnung des Seins angemessen ist, denn gemäß dieser soll ein jedes Volk ein freies Volk sein, so wie wir es ausgeführt haben in der Schrift Gevurath HaShem (Kapitel 35) über (Shemot 12:2) “Das Neue sei euch das Erste, etc.”, Siehe dort. Hiermit wurde mit diesen drei Punkten erklärt, dass man von dem Galut aus in der Geulah zu stehen kommen kann. [...]

7.5 Auszug aus dem 10. Kapitel von “Nezach Israel”

7.5.1 Hebräischer Originaltext

כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה' אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר, ויותר מזה. ותהרהר במחשבתך באולי הוא יתברך עזב אותם, והם אליו כאומה אחרת חס ושלום, ויותר פחות מהם, כאשר הם ירודים אל הכל. אל יבא בהרהור לבך ובמחשבתך דבר כמו זה, כי מחייב הדעת והשכל שאינו כך, וגם המוחש לא יקבל זה, גם משה עבדו הנאמן וכל עבדיו הנביאים לא העידו עליהם כך. והנה מחייב זה הדעת והשכל בראיות מופתיות מחויבים מוכרחים, עד שכל אדם בן דעת יראה לפניו דבר זה יותר משמש בצהרים. וזה כי מן הדברים אשר נתבארו לך בפרקים הקודמים (פרק ג) מסדר השתלשלות הרבוי מן האחד, ובארנו לך במופת ברור כי אי אפשר רק שיש בבריאה דבר שהוא ראשית, שהוא קודם וראשית אל הרבוי אשר הוא אחריו, וכמו שהתבאר למעלה. ואם לא כן, היה קשה איך יבוא הרבוי מן השם יתברך אשר הוא אחד, וכמו שנתבאר למעלה. לכך אי אפשר רק שתהיה אומה אחת יחידה, והיא ראשית הרבוי מן האומות בעולם. ואם לא כן, היה הספק הזה עומד במקומו, מאיזה צד יבוא הרבוי מן הסבה הראשונה, שהסבה הראשונה היא אחת. אבל האומה הזאת היחידה הם ישראל, שהם אומה אחת יחידה נקראת "ראשית", וכדכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". ואמר הכתוב כי האומה הזאת קודש, שהיא אל השם יתברך מפני שהיא ראשית לכל האומות, והדבר שהוא ראשית הוא אל השם יתברך. והראשית הזה הוא אחד, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך הם קודש לה', והם ראשית תבואתו. ושאר האומות הם תוספת, ומזה הצד הוא הרבוי.

אבל מה שכתוב (במדבר כד, ב) "ראשית גוים עמלק", אין זה שהוא ראשית תבואתו של השם יתברך, רק ראשית גוים. ורוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע. ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר. ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם. דבר כמו זה אי אפשר, מאחר שכבר בארנו למעלה (פרק ג) מענין השתלשלות הרבוי, והוכחנו בראיות מופתיות שמחייב המופת שיהיה כאן אומה אחת יחידה, והיא ראשית לבריאה, ובשביל זאת הבריאה נברא הכל, כדכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", ופירשו במדרש (ב"ר א, ד) בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל ראשית תבואתו". כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה.

ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התייחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר (ש"ב, ז, כג) "ומי כעמך ישראל גוי אחד", שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה רק התורה כתיב בה (במדבר טו, לא) "תורה אחת תהיה לכם", ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד. אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד (דברים ו, ד). ואם כן, איך נאמר כי מעלת ישראל בטילה מהם ואינם אל השם יתברך, והרי מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השם יתברך. ועוד, אם היה דבר זה נמצא בישראל שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה - ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים, כדכתיב (ר' דברים כו, ה) "במתי מעט ירדו אבותינו למצרים והיה שם לגוי גדול עצום ורב", ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם - נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך.

ובמדרש "או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי" (דברים ד, לד), כעובר שהוא נתון בתוך מעי בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו. כך "הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי". ופירשו בזה הדברים שאמרנו, כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל, שאם נחשבו ישראל שהיה להם מציאות, אם כן היו ישראל זמן מה ולא היה שם ה' נקרא עליהם, כי עדיין לא לקחם השם יתברך לעם, ואם כן אפשר שהיו ישראל בלא זה. אבל לא היו כך, ואם כן אי אפשר שיהיו ישראל ולא יהיה

שם ה' נקרא עליהם, כמו שאמרנו. לכך אמר כי היו ישראל כעובר ששומטו הרועה מקרב אמו, כאשר הוציא אותם משם. ולא היה לישראל שום מציאות קודם זה. ומזה תדע כי אי אפשר לישראל שיהיו בלא זה כלל - שלא יהיה שם ה' נקרא עליהם. ואם כן אי אפשר שיהיה בטל דבר זה בשום אופן. ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם (יבמות סא א) "ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם" (ר' יחזקאל לד, לא), 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראייה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'. וכאשר תתבונן תמצא שהם דברים ברורים מאד, עד שאין ספק בו. וזה כאשר תראה בבריאה שנברא האדם אחרון לכל הנבראים, ודבר זה בודאי אינו במקרה, רק הוא נמשך אחר עצם האדם. וזה כי ראוי דבר, שהוא כמו צורה, והצורה על ידה יושלם הכל, לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה. ומפני כך נברא האדם אחרון אל הכל, לפי שהאדם צורה אל התחתונים, והוא השלמת כל התחתונים. ולכך נברא האדם באחרונה, כאשר הושלם הכל. ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה, ויש להם בזה סגולת האדם שנברא באחרונה. שהרי לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל, כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים. אם כן יש לישראל סגולת האדם אשר הוא נברא באחרונה.

[...]

ובירושלמי דתענית (פ"ב ה"ו), ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, "וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול" (ר' יהושע ז, ט), שהוא משותף בנו, עד כאן. וביאור ענין זה, כי העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין, שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין - שהוא העולם - משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל. ולפיכך נקרא ישראל מפתח קטנה, שהם אומה קטנה, והם המפתח של הפלטרין הגדולה. וכבר התבאר כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם, ולכך מדמה את ישראל למפתח, שהמפתח פותחת הטרקלין עד שהיא פתוחה. וכאשר אין המפתח, הפלטרין היא סגורה, והוא כמו גלמי כלי עץ, אשר הוא סתום ואין לו בית קיבול, ואין לה צורת טרקלין, שהוא פתוח.

ואמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף

שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו'". ואינו דומה ל"ישמעאל", שאף כי גם אצלו שם "אל", אינו דומה לשם "ישראל", כי נקרא "ישמעאל" שהשם שמע תפילת הגר (בראשית טז, יא). אבל אצל "ישראל", לשון "אל" מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם "ישראל" - "שרית עם אלקים ועם אנשים" (בראשית לב, כט). ואם כן שם "ישראל" רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם "שרית עם אלקים ותוכל", ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ "ומה תעשה לשמך הגדול", שדבר זה מגיע אל שמו.

אמנם נראה לי, כי מה שאמרו כאן ששתף שמו בשמם שלא יהיו נאבדים בין האומות, שאין פירושו שלא יהיו נאבדים כאשר הם בגלותם בין האומות, שאף אם אינם בגלות צריכים ישראל לשתוף שמו בשמם, שלא יהיו ישראל בטלים בין האומות, כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם, ואז לא יהיה כאן מפתח לפלטרין הגדולה, כמו שהתבאר למעלה. ולכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' (דברים לב, ט), ואינם בטלים אצל הרוב. אבל לענין ישראל בגלותם הוא ענין אחר, שהשם יתברך בעצמו עמהם בגלותם. [...]

7.5.2 Eigenhändige Übersetzung

“Wenn ein Mensch von den Begebenheiten hört, die dem Volk HaShems geschehen sind, die auf kein anderes Volk auf der Welt kamen, denn der Großteil der Bedrängnisse traf sie, und exzessive Demütigungen, die sie bis auf den Boden erniedrigten, und mehr noch, und wenn du grübelst in deinen Gedanken, dass Er, gesegnet sei Er, sie vielleicht verlassen hat, und dass sie Ihm, Gott bewahre, so viel wie jede andere Nation seien, und noch weniger wert als sie, so sie in allem niedergegangen sind: Verfolge eine solche Sache nicht in dem Grübeln deines Herzens und deiner Gedanken, denn es ist dem Verstand und dem Intellekt zwingend, dass es nicht so ist, denn das Erfahrbare erreicht dies nicht, sogar Moshe, Sein ergebener Diener, und alle Seine Diener, die Propheten, bezeugten ihnen solches nicht. Und so ist es zwingend, dass der Verstand und der Intellekt mit exemplarischen Beweisen dem Notwendigen verpflichtet sind, bis jeder intelligente

Mensch diese Angelegenheit klarer vor sich sehen wird, als die Sonne am Nachmittag. Und dies ist wegen den Angelegenheiten, die dir in den vorigen Kapiteln (Kapitel 3) erklärt wurden, von der Ordnung der Entwicklung der Vielfalt aus dem Einen, und wir haben dir erklärt, dass dies nicht möglich ist, außer es gibt etwas in der Schöpfung, das der Anfang ist, das zuerst ist und der Beginn der Vielheit, die auf es folgt, wie wir oben erklärt haben. Und wenn dies nicht so wäre, wäre es schwer, wie die Vielheit aus HaShem, gesegnet sei Er, der Einer ist, entstanden wäre, wie wir oben erklärt haben. Genauso ist es nicht möglich, dass es nicht ein einziges Volk gäbe, das das Erste der Vielfalt von Völkern auf der Erde sei. Und wenn dies nicht so wäre, wäre an seiner Stelle der Zweifel, auf welche Art die Vielfalt aus dem ersten Grund gekommen wäre, denn der erste Grund ist Eines. Doch dieses einzige Volk sind Israel, denn sie sind das eine einzige Volk, das 'Erstes' genannt wird, so wie geschrieben steht (Jirmijahu 2:3): "Heilig ist Israel HaShem, denn es ist das Erste von Seinem Erzeugnis". Und die Schrift sagte, dass dieses Volk heilig ist, denn es ist für HaShem, gesegnet sei Er, weil es das Erste von allen Völkern ist, und die Sache, die für HaShem, gesegnet sei Er, das Erste war. Und dieses Erste ist ein Eines, so wie wir oben erklärt haben. Und deshalb sind sie für HaShem heilig und sind sie das Erste von Seinem Erzeugnis. Und der Rest der Völker, sie sind Ergänzung, und auf diese Art ist die Vielfalt.

Doch was geschrieben steht (Shemot 24:20): "Der Erste unter den Völkern ist Amalek", es ist nicht so, dass er das Erste Seiner Erzeugnisse von HaShem, gesegnet sei Er, ist, sondern nur der Erste der Völker. Und das soll sagen, dass für das, wodurch die Völker getrennt von Israel sind, von diesem Zustand ist Amalek der Erste, denn erst ist abgeteilter und getrennter von Israel als der Rest der Völker, wie Du weisst. Und auf die Weise, dass Israel der Anfang des Seins sind, dadurch sind sie das Hauptsächliche der Existenz. Und die Völker, die nicht Erstes sind, haben dieses Element nicht. Deshalb sind sie nur Ergänzungen, und weil sie Ergänzungen sind, sind sie keine Essenz und keine Hauptsache der Existenz, und diese Angelegenheit wurde bemerkt. Und wie wäre dieser Aspekt nichtig, sodass die Völker die Hauptsache wären und Israel ihnen untergeordnet, und diese sie versklavten. Eine solche Begebenheit ist nicht möglich, wie wir es oben schon erklärt haben (Kapitel 3) über das Thema der Entwicklung der Vielfalt, und wir haben mit exemplarischen Beweisen dargelegt, dass es hier ein Exempel eines einen einzigen

Volkes braucht. Und dieses ist das Erste der Schöpfung und dafür wurde die Schöpfung im Ganzen geschaffen, so wie geschrieben steht (Bereshit 1:1): "Und am Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde." Und dessen Auslegung im Midrasch (Bereshit Rabbah 1:4) ist: "Für das Erste hat Er Himmel und Erde geschaffen", und das sind Israel, so wie geschrieben steht (Jirmijahu 2:3): "Heilig ist Israel, das Erste Seiner Erzeugnisse." Denn für das Erste des Erzeugnisses sät der Mensch alles Erzeugnis, deshalb sind Israel das Erste Seiner Erzeugnisse und für sie schuf Er alles. Denn der Rest der Völker sind diesem eine Beigabe.

Und wie könnte diese Sache nicht sein, dass HaShem, gesegnet sei Er, der Einer ist auf der Welt, wie könnte Er für sich nicht ein Volk auf der Welt haben, das zu ihm gehört, und dass dieses für sich Ergänzungen hat, dass es auch ein einziges Volk auf dieser Welt ist, so wie Er, gesegnet sei Er, einzig ist. Und das ist Israel, denn über sie heißt es (Shmuel II, 7:23): "Und wer ist wie Dein Volk Israel, ein einziges Volk", denn sie haben die Torah, und deshalb sind sie ein einziges Volk. Und sie sind nicht wie der Rest der Völker, die keine Torah aus den Himmeln haben, die eine einzige Torah ist, denn für die Völker gibt es nur höfliche Religion und der höflichen Religion ist es möglich, viele Gesichter zu haben. Nur über die Torah steht geschrieben (Bamidbar 15:31): "Eine einzige Torah sei ihnen!" Und wegen der Torah sind auch Israel ein einziges Volk. Ein Volk wie dieses, es gehört zu HaShem, gesegnet sei Er, denn Er, gesegnet sei Er, ist einzig (Devarim 6:4). Und wenn dies so ist, wie kann gesagt werden, dass das Tugendniveau Israels von ihnen entwertet worden wäre und sie nicht für HaShem, gesegnet sei Er, seien? Und also ist es notwendig, dass ein einziges Volk auf der Welt gefunden wird, das für HaShem, gesegnet ist Er, sei. Und weiter, wenn es so wäre, dass bei Israel gefunden würde, dass sie für eine gewisse Zeit betrachtet würden, wie der Rest der Völker, und nicht beim Namen HaShems gerufen werden würden, um für HaShem, gesegnet sei Er das auserkorene Volk zu sein, dann wäre es möglich zu sagen, insoweit dass sie von Anfang an gewesen wären - und nicht für HaShem, gesegnet sei Er, wären, es dann möglich wäre zu sagen, dass Er von ihnen weggeworfen worden wäre nach solcher Art, und sie nicht beim Namen HaShems gerufen werden würden, und sie wären wie der Rest der Völker. Aber so wie Du sehen wirst, war Israel überhaupt kein Volk, bevor sie aus Mizrajim auszogen, so wie geschrieben steht (Devarim Rabbah 26:5): "Zu einer Zeit zogen unsere Vorväter hinab nach Mizrajim und wurden dort zu einem

gewaltig großen und zahlreichen Volk”, und dann führte HaShem, gesegnet sei Er, sie heraus aus Mizrajim und sie wurden für HaShem, gesegnet sei Er. Und wenn dies so ist, gäbe es ohne dies überhaupt kein Israel, sondern nur weil sie Ihm zum Volk wurden - werden sie beim Namen HaShems gerufen. Deshalb ist nicht zu sagen, dass dies von ihnen überhaupt abgelehnt würde, um zu sagen, dass sie wie der Rest der Völker seien. Seitdem sie sind, von ihrer Schöpfung an, sind sie für HaShem gesegnet sei Er, denn bei ihnen kann gesehen werden, dass sie, als sie zu einer Nation wurden, sofort für HaShem, gesegnet sei Er, wurden.

Und im Midrasch [heißt es; Anm.d.V.]: “Oder hat Gott versucht, ein Volk für sich aus einer anderen Nation herauszunehmen?” (Devarim 4:34), wie einen Fötus, der in die Eingeweide eines Tieres gegeben wurde, und der Hirte gibt seine Hand und entbindet ihn. So versuchte Gott, für sich ein Volk aus einer anderen Nation herauszunehmen. Und seine Interpretation davon sind die Worte, die wir gesagt haben, denn sie wurden nicht als Israel betrachtet, bevor sie in Mizrajim waren, da sie überhaupt kein Sein für sich hatten. Denn wenn sie als Israel betrachtet worden wären, hätten sie ein Sein für sich gehabt, und wenn doch, wäre Israel eine Zeit lang schon da gewesen und sie wären nicht beim Namen HaShems gerufen worden, weil HaShem, gesegnet sei Er, sie sich bis dahin nicht zum Volk genommen hatte, und wenn doch, wäre es möglich, dass Israel ohne dies gewesen wäre, aber dem war nicht so, und wenn doch, wäre es unmöglich, dass Israel wäre und sie würden nicht beim Namen Hashems gerufen werden, wie wir gesagt haben. Deshalb heißt es, dass Israel wie ein Embryo durch den Hirten von seiner Mutter entbunden wurde, wenn Er sie von dort herausführte. Und Israel hatte davor gar kein Sein. Und davon wisse, dass es unmöglich ist, dass Israel überhaupt ohne dies sei - dass sie nicht beim Namen Hashems gerufen würden. Und wenn dem so ist, ist es unmöglich diesen Zustand auf irgendeine Art zu nivellieren.

Und außerdem wirst du von der Schöpfung Israels selbst verstehen, dass sie als Teil ihrer selbst, für sich selbst die göttliche Tugend haben, und von diesem Zustand gibt es keine Aufhebung, und man muss diese Sache von den Worten der Weisen lernen, die uns in ihrer Weisheit davon zur Kenntnis brachten, in dem sie sagen (Yevamot 61 A): “Und Ihr, mein Schaf von meinem Weidegrund seid Mensch” (Jecheskiel 34:31): ‘Ihr werden Mensch genannt und die Völker werden nicht Mensch genannt’. So braucht es keinen Hirten, denn Israel sind die Hauptsache des Seins in dieser Welt,

denn insbesondere Israel werden 'Mensch' genannt. Und wenn Du schaust, wirst Du finden, dass diese Angelegenheiten sehr klar sind, bis dahin, dass kein Zweifel darin besteht. Und dies ist, wenn Du in der Schöpfung sehen wirst, dass der Adam als Letzter von allen Schöpfungen geschaffen wurde, und dies ist selbstverständlich nicht zufällig so, sondern weil er dem Wesen des Menschen nach konzipiert ist, und dies ist der Sache würdig, denn er ist wie die Form, und die Form vervollständigt durch ihr Wirken alles, deshalb ist es angemessen, dass er der Letzte ist, denn alles wird durch das Letzte vervollständigt. Und aufgrund dessen wurde der Mensch als Letztes von allem geschaffen, der Art nach, dass der Mensch die Form der niederen Schöpfungen und er die Vervollständigung der niederen Schöpfungen ist. Und deshalb ist der Mensch als Letztes geschaffen, als alles vervollständigt wurde. Und Du wirst diese Sache in Israel finden, dass auch sie als Letztes geschaffen wurden, und sie haben dadurch die spezielle Qualität von Adam, der als Letztes geschaffen wurde. Denn so ist es, dass Du gar keine Nation finden wirst, die nach Israel geschaffen und realisiert wurde, denn Ammon und Moav und Esav waren alle große Völker vor Israel, wie es in der Schrift bewiesen ist, die die Schrift erwähnt, bevor Israel aus Mizrajim auszog. Und so hat Israel die spezielle Qualität von Adam, der als Letzter geschaffen wurde.

[...]

Und im [Talmud, Anm.d.V.] Jerushalmi im [Traktat, Anm.d.V.] Taanit (Kapitel 2, Halacha 6) steht: "Reish Lakish sagte im Namen von Rabbi Jannai: Der Heilige, gesegnet sei Er, ließ Seinen Namen unter Israel zuteilwerden. Welcher Angelegenheit ist dies ähnlich? Einem König, der einen kleinen Schlüssel zu seinem Palast hatte. Er sagte: Wenn ich den Schlüssel so lassen werde, wie er ist, ist er geneigt, verloren zu gehen, deshalb werde ich ihn an einer Kette befestigen, dass falls er verloren gehen sollte, die Kette daran angebracht wäre. So sagt der Heilige, gesegnet sei Er: Wenn Ich die Kinder Israels so lasse, dann gehen sie unter den Völkern verloren. Deshalb werde Ich Meinen großen Namen unter ihnen zuteilwerden lassen. Was ist der Grund? "Und die Einwohner Kanaans und die Einwohner des Landes werden hören und werden uns umzingeln und werden unseren Namen im Land auslöschen, und was wirst Du Deines großen Namens wegen machen?" (Jehoshua 7:9) Dass er uns teil wird. Bis hierher. Und die Erklärung dieser Angelegenheit ist, dass diese Welt der Palast des Königs ist, und Israel, sie

sind der Schlüssel zum Palast, denn wenn es Israel nicht gäbe, wäre dies ähnlich zu einem Palast, der verschlossen ist, und wenn der Palast verschlossen ist, dann wird er für nichts benutzt und wird nicht 'Haus' genannt, weil es keinen Eingang gibt. So, wenn es Israel nicht gibt, gibt es keinen Palast - der die Welt ist - der nicht genutzt wird, und der verschlossen ist, und so gibt es dafür den Namen Palast überhaupt nicht. Und deshalb wird Israel der kleine Schlüssel genannt, weil sie ein kleines Volk sind, und sie sind der Schlüssel zum großen Palast. Und wir haben schon erklärt, dass Israel als das betrachtet wird, dass sie die Form für die Welt sind, und deshalb ist Israel ähnlich einem Schlüssel, denn der Schlüssel öffnet den Palast so lange, bis er offen ist. Denn wenn es keinen Schlüssel gäbe, wäre der Palast verschlossen, und wäre wie ein formloses hölzernes Gefäß, das verstopft ist und kein Auffangbehälter ist und keine Form des Empfangs hat, die offen steht.

Und er sagte, wenn Er Israel gelassen hätte, wie sie sind, wären sie unter den Völkern verloren gegangen, denn Israel ist ein Volk, das abgetrennt von allen Völkern ist, und sie ist eine für sich selbst besondere Nation, wie erklärt wurde. Und es gibt keinen Zweifel, dass sich der israelitischen Nation alle Völker gegenüberstellen, und dass Herrschaften ihr widerstreiten und sie austilgen, weil sie im Exil sind und ihnen unterstehen. Deshalb ließ er Seinen Namen unter ihnen teilwerden, das heißt, dass sie HaShem, gesegnet sei Er, anhängen, und deshalb kann ihnen kein Volk was, weil HaShem an ihrem Namen teilhat. Und diese Angelegenheit wird 'Kette' genannt, denn die Kette lässt den Schlüssel hängen und verbindet, dass er nicht von ihr verloren geht. Auf diese Weise hat HaShem, gesegnet sei Er, Seinen Namen in ihnen teilwerden lassen, er ist die Kette, die sie mit Hashem, gesegnet sei Er, verbindet, dass sie nicht unter den Völkern verloren gehen, und sie hängen sich Ihm an, so wie geschrieben steht (Devarim 4.4): "Und Ihr, Ihr sollt HaShem, eurem Gott anhängen, etc.". Und dies ist nicht ähnlich zu Ishmael, denn auch wenn für ihn der Namen 'Kel' ist, verhält es nicht ähnlich zum Namen Israel, denn er wird Ishmael genannt, weil HaShem Hagars Gebet erhörte (Bereshit 16:11). Aber für Israel, verweist der Signifikant 'Kel' darauf, dass sie in sich einen göttlichen Aspekt haben, denn tatsächlich deshalb wurde Jaakov beim Namen Israel gerufen - "Du hast mit Gott und mit den Menschen gerungen" (Bereshit 33:29). Und wenn das so ist, will der Name Israel sagen, dass in Jaacov ein göttlicher Aspekt war, in der Weise: "Du hast mit Gott und mit den Menschen gerungen", und deshalb heißt dies: 'Er ließ Seinen Namen in

ihrem Namen teilwerden'. Und deshalb sagt die Schrift (Jehoshua 7:9): "und sie tilgten unseren Namen von der Erde und was wirst Du Deinem großen Namen wegen tun?", denn nachdem der Name in ihrem Namen teilgeworden ist, selbst dann, wenn sie sie von der Erde austilgen, "und was wirst Du Deinem großen Namen wegen tun?", weil eine solche Sache auf Seinen Namen zielt.

Es scheint mir tatsächlich, dass, was sie sagten, Er Seinen Namen in ihrem Namen teilwerden lässt, damit sie nicht in den Völkern verloren gehen, meint nicht, dass sie nicht verloren gehen, weil sie in ihrem Exil unter den den Völkern sind, denn auch wenn Israel nicht im Galut sind, müssen Israel an Seinem Namen teilhaben, dass Israel nicht unter den Völkern nichtig werden, denn die Völker sind zahlreich, und es wäre Israel, Gott behüte, nichtig in ihnen, und demnach wäre hier kein Schlüssel zum großen Palast, wie oben erklärt wurde. Und deshalb befestigte Er die Kette, die sie an HaShem, gesegnet sei Er, bindet, und auf diese Art werden sie vorgefunden und sind sie für sich selbst unterschieden, weil sie der Anteil HaShems sind (Devarim 32:9), und sind nicht nichtig innerhalb der Mehrheit. Aber das Thema von Israel im Galut ist ein anderes Thema, denn HaShem, gesegnet sei Er, Selbst ist mit ihnen in ihrem Exil. [...]"

7.6 Auszug aus dem 11. Kapitel von "Nezach Israel"

7.6.1 Hebräischer Originaltext

הראיה השכלית אשר אמרנו, שמחייב מסדר השתלשלות הרבוי מן האחד. על זה העידה התורה הנאמנה שאמרה (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם". ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל "בנים" לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו "בנים", ונקראו בשם "בני בכורי" (שמות ד, כב). כי שם "בן" יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת "בן" אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם "בן" אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכן נקראו ישראל "בני בכורי", כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים. ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו "בנים", כי השם יתברך הוא אחד בעצמו (דברים ו, ד), ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר

אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו.

ודבר זה כמו שאמרנו, כי אי אפשר שלא תהיה אומה אחת שהיא ראשית, והיא נבראה בראשונה מן השם יתברך. ולכך נקראת אומה זאת "ראשית" (ירמיה ב, ג), ונקראת "בכור" גם כן, כי הבכור הוא ראשית. ובשביל אותו ראשית נברא הכל, כמו שמחייב השכל. גם בשביל שהבכור הוא אחד, כי אי אפשר שיהיה שני בכורים לאחד, כך אי אפשר שיהיה אל השם יתברך שנים שהם ראשית. מאחר שהוא יתברך אחד, לא יושפע ממנו בראשונה - והוא עיקר המציאות - רק אחד, ובשביל זה הראשית יושפע אחר כך תוספות עליו, כמו שפרשנו. ודבר זה מורה על הקשור והחבור שאין לו פירוד כלל, כי אם לא היה האומה הזאת נקראת "בני בכורי" על שם שהוא אחד, והיו לו שני בנים, לא היה לאחד מן השנים החבור גמור. שהרי יש לו חבור אל השני, ואותו חבור שיש לו אל השני אין לו לזה, ואם כן אין זה חבור גמור. אבל כיון שהם נקראים "בני בכורי", והבכור הוא אחד, מורה שיש בכאן חבור גמור, לפי שהם מושפעים מאמתת עצמו. ולחבור הזה אי אפשר שיהיה לו פירוד כלל, וכי יש שני לאמתת עצמו. והכל נרמז בשם הנכבד הזה שנקראו "בנים". והדברים האלו גדולים מאוד מאוד.

ובפרק קמא דקידושין (לו א), "בנים אתם לה' אלקיכם" (דברים יד, א), רבי יהודה אמר, בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים. רבי מאיר אומר, בין כך וכך קרויים בנים, שנאמר (ירמיה ד, כב) "בנים סכלים". ואומר (דברים לב, כ) "בנים לא אמן בהם". ואומר (ישעיה א, ד) "זרע מרעים בנים משחיתים". ואומר (הושע ב, א) "והיה במקום אשר יאמר לא עמי יאמר להם בני אל חי". מאי ואומר, וכי תימא "בנים סכלים" הוא דמקרי "בנים", "בנים לא אמן בהם" לא נקראו "בנים", תלמוד לומר "בנים לא אמן". וכי תימא "בנים לא אמן בהם" הוא דמקרי, בנים פלחי לעבודה זרה לא מקרי "בנים", תלמוד לומר "זרע מרעים בנים משחיתים". וכי תימא בני מעלי לא מקרי, תלמוד לומר "והיה במקום אשר יאמר לא עמי אתם יאמר בני אל חי", עד כאן.

ובארו בזה כי לדעת רבי יהודה כיון שבשם "בנים" הצירוף היותר שיש לישראל אל אביהם שבשמים, אם אין עושים מעשה בנים אין ראויים הם לשם הזה, שכבר בטל השם הנכבד הזה. ולדעת רבי מאיר אינו כך, כי שם "בן" נאמר על שהוא יתברך אב ועלה לישראל, ואם ישראל סרו ופרשו מן אביהם - זהו מצד העלול עצמו, אבל מה שהוא יתברך עלה להם - לדבר זה אין הסרה כלל, כי אין ההסרה שלהם רק מצד העלול עצמו, ולא מצד העלה. לכך בכל ענין נקראו "בנים".

וקאמר רבי מאיר, לא זה בלבד שנקראו "בנים" כאשר הם סכלים, ופירוש "סכלים" כאשר הם נעדרים החכמה אשר ראוי שיהיה להם, ובשביל העדר קנין החכמה אין ראוי שיתבטל מהם שם "בנים". כי כאשר הם חוטאים בשגגה, שלא יבינו בשביל העדר החכמה, לא יסולק שם "בנים". אבל אינם פושעים שיהיו מזידים יודעים את רבונם ועם כל זה חוטאים. ועל זה אמר כי עוד יותר מזה, שגם כאשר הם פושעים במזיד נקראים אל השם יתברך "בנים", שנאמר "בנים לא אמן". הרי אף שהאב

הוא מוכיח ומלמד ומזהיר את בניו, ויודעים הבנים את אביהם, ועם זה אין אמון בהם, מכל מקום שם "בנים" עליהם. ולא זה בלבד, אלא אף אם דביקים לגמרי בעבודה זרה, ויוצאים במעשיהם מן הקב"ה להיות דביקים באלהי נכר, ובדבר זה היה ראוי לומר שיתבטל שם "בנים" אשר הם מצטרפים אל השם יתברך כמו צירוף הבן אל אביו, ועל זה אמר שגם בענין זה נקראו "בנים" אל השם יתברך. וכל זה מפני כי אין שייך בטול לענין זה אשר נקראו ישראל "בנים", כי שם "בנים" מצד אשר השם יתברך הוא עלה להם, כמו האב שהוא עלה אל הבן, והוא מצד עצמו של האב, ודבר זה אין שינוי לו בכל חטא אשר יעשו, תהיה החטא מה שהוא, שכל חטא שהוא הסרה מן השם יתברך - הכל הוא מצד העלול. אבל מצד כי הוא יתברך עלה להם, דבר זה הוא מצד אמיתת עצמו.

[...]

ואם באולי יאמר שמצאנו שהדביקות הזו היה לו תוספת וחסרון לפי המעשים, וכך אפשר שיוסר הדביקות לגמרי. בודאי דבר זה אפשר לומר אצל נח ואדם, שלפי שלא היה הדביקות רק פרטי לנח בלבד, כאשר ישתנו הפרטים - ישתנה הדביקות גם כן. אבל האבות שלא היה הבטחתם פרטי, רק כללי, "לך ולזרעך אתן את הארץ" (ר' בראשית כו, ג), ודבר זה נקרא דביקות כללי, דהיינו כלל האומה, ואין שנוי בכללי, רק השנוי הוא בפרט. ולפיכך אף על גב שיתוסף ויגרע הדביקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדביקות הכללי עומד. לכן דביקות הזו אין לו שנוי אף בגלות, כי לא שייך השתנות על ידי חטא - כי אם שיגיע לפרטים השינוי, אבל לא יגיע שנוי לכללים.

ולהורות לך כי לא היה התחלת הדביקות מצד הפרט, רק הדביקות הזו דביקות כללי, לא דביקות פרטי, לכן כאשר בחר השם יתברך מתחלה באברהם והוציאו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב (בראשית יב, א) "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך". והקשה הר"ם ז"ל, שתימה הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכן נגלה עליו השכינה ואמר לו "לך מארצך וממולדתך וגו'", כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו "לך מארצך", לכן ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח (בראשית ו, ח) "ונח מצא חן בעיני ה'", ואחר כך כתיב (שם שם ט) "אלה תולדות נח וגו'", הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדבר השם יתברך עמו.

אבל לפי הדברים אשר אמרנו לך לא יקשה כלל, כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה (בראשית יב, ב) "ואעשה אותך לגוי גדול", וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה - בחירה כללית בו ובזרעו. ואל יקשה לך מה שכתוב (ר' דברים ט ה) "לא בצדקתך אתה בא לרשת וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך", בודאי דבר זה מה שהביא אותו הדור אל הארץ היה תולה בזכות אבות, וגם דבר זה פרטי. אבל עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחריו בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל - ישתנה הדבר. ולכן יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה

ואמר לו "לך לך מארצך וממולדתך וגו'" (בראשית יב, א), שאם כך היה משמע שלכך נגלה עליו הקב"ה ואמר לו "לך לך מארצך" בשביל זכותו שהזכיר, ואם כן היה זאת האהבה תלויה בדבר, וכל אהבה התלויה בדבר - בטל דבר בטל האהבה (אבות פ"ה מט"ז). לפיכך אל בחירה הפרטית יש שנוי, ולא אל הבחירה כללית. וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו "לך לך מארצך", לא היה זה בשביל צדקת אברהם - עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל. ולכך לא הזכיר זכותו, לומר כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל.

[...]

והתבאר לך, כי השם יתברך אשר לקח ישראל אליו, לא היה הסבה בשביל צדקת ישראל ומעשיהם, רק בחירה כללית. ודבר זה מבואר בכמה מקומות. ובאו על זה דברי חכמים הנאמנים בכמה מקומות ולכך לא שייך לומר בסור הסבה - שהוא צדקת ישראל - יסור המסובב, מה שלקח אותם לעם אליו. ואף שהיה גורם מעשיהם לטוב או לרע שיוסיף הדביקות או יגרע, ודבר זה בודאי היה לפי רוב המעשה, כי אז יוסיף או יגרע, אבל מכל מקום עצם הבחירה לא היה בשביל שום מעשה כלל.

ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם - ומכל שכן אל פעולת השם יתברך - צריך סבה ותכלית שיפעל. ואם לא נאמר שהיה הבחירה הזאת בישראל בשביל מעשה, אם כן מה הוא הסבה אשר בחר בישראל. אבל דבר זה נראה מדברי חכמים, כי יש שלש סבות אשר הם היו מחייבות הבחירה הזאת אשר בחר השם יתברך בישראל, והסבות האלו אין להם תמורה כלל, ולא בטול כלל. הסבה הראשונה היא התורה, אשר אי אפשר מבלעדה. כי מאחר שהשם יתברך ברא העולם הזה ברצונו, מוכרח גם כן לנתינת התורה לישראל. ודבר זה ברור בעדים נאמנים ברורים מדברי חכמים בפרק רבי עקיבא (שבת פח א), אמר חזקיה, מה דכתיב (ר' תהלים עו, ט) "מן השמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה", אם "יראה" למה "שקטה", ואם "שקטה" למה "יראה", אלא בתחלה יראה, ולבסוף שקטה. ולמה יראה, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש מאי דכתיב (בראשית א, לא) "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי", ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם; אם ישראל מקבלין את התורה אתם מתקיימין, ואם לאו - אני אחזיר אתכם לתוהו ובהו. וכבר בארנו דבר זה באריכות בחבור התפארת ענין זה שהיתה נתינת התורה לישראל השלמה לבריאת עולם, ואם אין קבלת התורה - הבריאה בטילה, והיא תוהו ובהו, ואין להאריך כאן, כי הארכנו שם בזה.

[...]

ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל. ומכיון שהוא הכרחי, וכי שייך לומר שיהיה הסרה ובטול לדבר שהוא הכרחי, שאם היה זה הכרחי קודם יציאתו לפעל - איך אפשר לומר אחר שיצא לפעל שיהיה בטל. הרי כי הסבה אשר בחר בישראל לא נשתנה כלל. ובפרק רבי עקיבא (שבת פח א) "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), אמר רב אבדימי בר חמא, מלמד שכפה עליהם הר כגיגית,

ואמר להם, אם אתם מקבלים את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעה רבא לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש, שנאמר (אסתר ט, כז) "קיימו וקבלו", קיימו מה שקבלו עליהם כבר, עד כאן. וביאור ענין זה, אף על גב שכבר אמרו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), ואם כן למה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית. אלא הטעם כי קבלת התורה הכרחי, ואילו היו מקבלים עליהם את התורה מרצונם, היו סבורים כי הדבר תולה בדעתם, ואפשר שיהיה פירוד לדבר זה, שאם לא ישמרו התורה יהא בטול לנתינתה. אבל עתה שהיתה קבלת התורה הכרחי, אם כן אי אפשר שיהיה בטול והסרה לדבר זה, כי אם נתינת התורה וקבלתה מחוייב, כל שכן שמחוייב שלא תהא בטול לתורה.

ובמדרש מצאתי, כשבאו ישראל לקבל התורה, כפה עליהם הר כגיגית, שיהיו אנוסים לקבל את התורה, וכתוב אצל אונס (ר' דברים כב, כט) "ולו תהיה לאשה ולא יוכל לשלחה". ופירוש ענין זה, כי לכך אמרה תורה אצל אונס "לא יוכל לשלחה כל ימיו", מפני שהחבור שהוא מצד עצמו, אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה, כמו כל איש שנשא אשה, אפשר שישא אותה ואפשר שלא ישא אותה. לכך אפשר שיתן גט גם כן, וישלח אותה מאיתו. אבל כאשר היה החבור הכרחי, כמו זה שאנסה, ודבר שהוא מוכרח להיות אין לו פירוד והסרה. לכך אמרה התורה על המאנס את האשה, ועשה החבור בהכרח, "לא יוכל לשלחה כל ימיו". וכן השם יתברך נהג בחבור זה עם ישראל, החבור שעשה [היה] הכרחי, שהרי כפה עליהם הר כגיגית לקבל את התורה, וקבלת התורה היא עצם החבור, כמו שהתבאר, לכך אין הסרה לחבור זה. וכך הוא לפי אמת שהחבור הזה מוכרח, ומכיון שהוא מוכרח אין לו פירוד לדבר זה כלל. והרי הדברים אשר אמרנו רמזו חכמים בדבריהם.

[...]

הסבה השניה אשר בחר השם יתברך בישראל, אשר לא היה תמורה ושנוי לאותה סבה, כי כאשר בארנו למעלה מהשתלשלות הרבוי מן השם יתברך, שצריך שיהיה כאן עלול שהוא ראשון, וכאשר יש כאן עלול ראשון אז יש כאן תוספת עליו, וכמו שבארנו זה למעלה באריכות. והראשון הזה הם ישראל, כמו שבארנו למעלה, דכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". ומפני זה בחר השם יתברך באומה הזאת, ולדבר זה אין לו בטול כלל. ועוד, כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול, ואף כי כל הנמצאים הם עלולים מאתו יתברך, הנה הפרש יש כמו שאמרנו, כי ישראל הם עלולים מן אמיתותו יתברך, כי הם עם אחד גם כן, כי ראוי שיהיה העלול עלול מיוחד, כמו שהוא יתברך עלה מיוחד, כמו שנתבאר למעלה. והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחוייב מצד העלה. ואם יאמר האומר כי דבר זה היה לו בטול והסרה מצד החטא אשר היה בישראל, דבר זה אינו כי מאחר שהיה הבחירה מצד השם יתברך, אשר הוא העלה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל.

[...]

הסבה הג', מצד שלימות הבריאה אשר בישראל, אשר מצד הזה ראוי שיהיה ישראל לחלק השם יתברך, כי השלם ראוי אל השלם כמו שיתבאר, כי אומה זאת עצם בריאתם בשלימות הגמור. ואל

תשגיח בחטא אשר בהם, מכל מקום עצם הבריאה בהם בשלימות. ודבר זה גורם שהשם יתברך בחר בהם, כי ראוי שיהיה השלם אל השלם, לא יוסר ממנו. ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור.

[...]

7.6.2 Eigenhändige Übersetzung

“Der intellektuelle Beweis, den wir nannten, ist, dass es der Ordnung nach notwendig ist, dass die Vielheit sich aus dem Einen entwickelt. Über dies hat die wahrheitsgetreue Torah bezeugt, die sagt (Devarim 14:1): “Söhne seid ihr HaShem, eurem Gott”. Und Du musst diesen ehrenvollen Namen verstehen, der Israel nennt: ‘Söhne’ von HaShem. Und es ist so, dass es keinen Zweifel gibt, dass die Schöpfungen HaShem, gesegnet sei Er, unterworfen sind und von Ihm beeinflusst werden. Und die Schöpfungen sind sich nicht gänzlich ähnlich, sondern es gibt solche, die von der Wahrheit Seiner Essenz beeinflusst sind und solche, für die es nicht so ist, in der Weise der Entfernung der Schöpfungen und in der Weise ihrer Nähe zu Ihm, gesegnet sei Er. Und siehe da, Israel ist dieses Volk, die von Ihm, gesegnet sei Er, beeinflusst werden, von der Wahrheit Seiner Essenz, gesegnet sei Er, und in dieser Sache mehr haben sie eine Vereinigung und eine Verbindung mit HaShem, gesegnet sei Er. Und dies ist in diesem ehrenvollen Namen angezeigt, der sie ‘Söhne’ nennt. Und sie werden beim Namen “Meine erstgeborenen Söhne” (Shemot 4:22) genannt. Denn der Name ‘Sohn’ wird gesagt von dem, der von der Wahrheit Seiner Essenz vorgefunden wird. Andererseits hat dieser Name in diesem noch nicht die vollständige Vereinigung, die besonders ist, denn es ist möglich, dass es zwei Söhne für den Einen gäbe, und eine Vereinigung, die für zwei ist, ist keine besondere vollständige Vereinigung. Und obwohl es neben Israel kein weiteres Volk gibt, das ‘Sohn’ von HaShem, gesegnet sei Er, genannt wird, in jedem Fall ist der Name ‘Sohn’ nicht so sehr die Vereinigung mit Ihm, weil es möglich wäre, dass dem Einen zwei Söhne wären. Und deshalb wird Israel ‘Mein erstgeborener Sohn’ genannt, weil es unmöglich ist, dass dem Einen zwei Erstgeborene wären. Und aus dem heraus verstehe, dass es

unmöglich ist, dass es ein weiteres Volk gäbe, das 'Söhne' genannt würde, denn HaShem, gesegnet sei Er, ist Einer in Seiner Essenz, und nachdem der Sohn aus der Wahrheit Seiner Essenz stammt, der Wahrheit Seiner Essenz, die Eines ist, deshalb ist auch Sein Sohn Eines. Und dies ist damit erklärt, dass es im Midrasch heißt, dass Hashem, gesegnet sei Er, von Israel bezeugt, dass sie Eines sind. Und dies meint, dass nachdem Israel aus der Wahrheit Seiner Essenz, gesegnet sei Er, stammen, und Er, gesegnet sei Er, ist Einer, und so ist der, der von Ihm, gesegnet sei Er, beeinflusst wird, Einer. Aber der Rest der Völker, obwohl sie von HaShem, gesegnet sei Er, beeinflusst werden, sind in allen Fällen nicht beeinflusst von der Wahrheit Seiner Essenz, nur Israel wird beeinflusst von der Wahrheit Seiner Essenz.

Und die Angelegenheit ist so wie wir gesagt haben, dass es unmöglich wäre, dass es nicht ein Volk gäbe, das der Anfang sei, und es wurde als Erstes von HaShem, gesegnet sei Er, geschaffen. Und deshalb wird dieses Volk 'Erstling' genannt (Jirmejahu 2:3), und genau so wird es auch 'Erstgeburt' genannt, denn die Erstgeburt ist der Erstling. Und für den gleichen Erstling wurde alles geschaffen, wie es der Intellekt fordert. Auch was die Erstgeburt betrifft, dass sie eine ist, denn es ist unmöglich, es für Einen zwei Erstgeburten gäbe, genauso ist es unmöglich, dass es für HaShem, gesegnet sei Er, zwei gäbe, die Erstgeburten seien. Nachdem Er, gesegnet sei Er, Einer ist, wäre anfangs von Ihm - und das ist die Hauptsache des Seins - nur Eines beeinflusst, und für dieses Erste werden danach wegen ihm die Beifügungen beeinflusst, wie wir ausgeführt haben. Und diese Angelegenheit verweist auf die Verknüpfung und die Verbindung, die überhaupt keine Trennung hat, denn wenn dieses Volk nicht 'Meine erstgeborene Söhne' genannt worden wäre, wegen dem Namen, der Einer ist, und wären Ihm zwei Söhne geworden, wäre dem einen von beiden keine vollständige Verbindung, denn tatsächlich hat Er eine Verbindung zu dem Zweiten, und die gleiche Verbindung, die er zu dem Zweiten hat, hat nichts davon, und wenn doch, hat jener keine vollständige Verbindung. Aber deshalb, weil sie "erstgeborene Söhne" genannt werden, und die Erstgeburt ist eine, weist darauf hin, dass es hier eine vollständige Verbindung gibt, der Art nach, dass sie beeinflusst werden von der Wahrheit Seiner Essenz. Und für eine solche Verbindung ist es unmöglich, dass es für sie überhaupt eine Trennung gäbe, denn es wäre eine Veränderung in der Wahrheit Seiner Essenz. Und alles ist impliziert in diesem

ehrenden Namen, dass sie 'Söhne' genannt werden. Und diese Angelegenheiten sind sehr wichtig.

Und im ersten Kapitel von Kiddushin (36 A) heißt es: "Söhne seid Ihr HaShem, Eurem Gott" (Devarim 14:1). Rabbi Jehudah sagte: "In den Zeiten, in denen ihr dem Verhalten von Söhnen nach handelt." Rabbi Meir sagte: "In jedem Fall werdet Ihr Söhne genannt", da gesagt wird (Jeremiah 4:22): 'törichte Söhne'. Und es heißt (Devarim 32:20): "Söhne, in denen kein Glaube ist". Und es heißt (Jeshajahu 1:4): "Eine Saat von Bösewichten, Söhne, die korrupt handeln". Und es heißt (Hoshea 2:1): "Und es sei, anstatt dass gesagt werden wird, Ihr seid nicht Mein Volk, soll ihnen gesagt werden: Söhne des lebendigen Gottes". Warum steht, 'es heißt'? Und wenn Du sagen würdest: 'törichte Söhne', werden 'Söhne' genannt, doch 'Söhne, in denen kein Glaube ist', werden nicht 'Söhne' genannt. Lehrt der Talmud: "Söhne, die nicht glauben". Und wenn du sagen würdest: 'Söhne, in denen kein Glaube ist', werden 'Söhne' genannt, Söhne, die dem Götzendienst frönen, werden nicht 'Söhne' genannt. Lehrt der Talmud: "Und es sei, anstatt dass gesagt werden wird, Ihr seid nicht Mein Volk, soll ihnen gesagt werden: Söhne des lebendigen Gottes", bis hier.

Und damit erklärten sie, dass nach der Meinung Rabbi Jehudahs, nachdem im Namen 'Söhne' die Vereinigung stärker ist, die Israel mit ihrem Vater im Himmel haben, wenn sie nicht das Tun der Söhne ausführen, verdienen sie diesen Namen nicht, weil dieser ehrenvolle Name schon nichtig ist. Und der Meinung des Rabbi Meir nach ist das nicht so, denn der Name 'Sohn' wird bezogen darauf, dass Er, gesegnet sei Er, der Vater und die Ursache von Israel ist, und wenn Israel sich von ihrem Vater abwenden und entziehen, ist dies auf Seiten Seines Effekts, aber weil Er, gesegnet sei Er, ihre Ursache ist - in dieser Beziehung gibt es überhaupt keinen Widerruf, denn die Aufkündigung von ihnen ist nur auf Seiten Seines Effekts, aber nicht auf Seiten der Ursache. Deshalb werden sie nach jeder Haltung 'Söhne' genannt.

Und so wie Rabbi Meir sagte, ist dies nicht nur deshalb, weil sie 'Söhne' genannt werden, obwohl sie töricht waren, denn die Bedeutung von 'sie sind töricht' ist, wenn sie die Weisheit vermissen, die zu haben für sie angebracht wäre, und wegen dem Vermissten des Besitzes von Weisheit, ist es nicht angemessen, dass ihnen der Name 'Söhne' aufgekündigt würde. Denn auch wenn sie aus Versehen sündigten, weil sie wegen dem Vermissten von Weisheit nicht verstanden, wird der Name 'Söhne' nicht für ungültig erklärt. Aber sie sind keine Verbrecher und bewussten Rechtsbrecher, kennen

ihren Herren und mit all dem sündigten sie. Und darüber sagte er, wenn davon noch mehr, auch wenn sie Verbrecher und bewusste Rechtsbrecher sind, werden sie von HaShem "Söhne" genannt, "Söhne, die nicht glauben". Tatsächlich ist es, dass sogar wenn der Vater Seine Söhne zurechtweist, lehrt und warnt, und die Söhne ihren Vater kennen, dennoch ist kein Vertrauen in ihnen, in jedem Fall ist ihnen der Name 'Söhne'. Und nicht nur das, dies ist sogar dann, wenn sie vollständig dem Götzendienst anhängen, und durch ihre Taten, den Heiligen, gesegnet sei Er, verlassen, um einem fremden Götzen anzuhängen - und angesichts dessen wäre es angemessen zu sagen, dass ihnen der Name 'Söhne' aufgekündigt wird, denn sie sind vereinigt mit HaShem, gesegnet sei Er, so wie die Vereinigung von einem Sohn mit Seinem Vater - und darüber hat er gesagt, sogar dies betreffend, werden sie 'Söhne' von HaShem, gesegnet sei Er, genannt. Und all dies, weil eine Annullierung dieser Angelegenheit, Israel 'Söhne' zu nennen, nicht entsprechend ist. Denn der Name 'Söhne' ist von der Art, dass HaShem, gesegnet sei Er, ihnen Ursache ist, so wie der Vater die Ursache des Sohnes ist, und dieser ist wegen der Essenz des Vaters, und in dieser Angelegenheit gibt es für Ihn keine Veränderung, in all den Sünden, die sie begehen, sei die Sünde was auch immer, denn jede Sünde ist eine Abwendung von HaShem, gesegnet sei Er - alles ist auf Seiten des Effekts. Aber auf die Art, dass dass Er, gesegnet sei Er, ihnen Ursache ist, ist diese Angelegenheit von Seiten der Wahrheit Seiner Essenz.[...]

Und auch wenn es vielleicht heißen wird, dass wir gefunden haben, dass diese Anbindung durch die Machenschaften eine Zufügung und einen Mangel haben, so ist damit möglich, dass die Anbindung vollständig gelöst werden kann. Sicherlich kann eine solche Sache über Noach und Adam gesagt werden, dass derart, dass die Anbindung nur rein individuell für Noach war, wenn die Einzelheiten sich ändern, ändert sich auch die Anbindung. Aber den Vorvätern war das ihnen Versprochene nicht individuell, sondern kollektiv: "Dir und deinen Nachkommen werde ich das Land geben" (Bereshit 26:3). Und eine solche Angelegenheit heißt kollektive Anbindung, das heißt, dem ganzen Volk, und es gibt keine Veränderung im Kollektiven, die Veränderung ist nur im Individuellen. Und deshalb hat diese Anbindung selbst im Galut keine Veränderung, denn die Veränderung ist nicht zur Sünde gehörend - auch wenn sie für die Individuen die Veränderung erreicht, aber sie erreicht nicht eine Veränderung im Kollektiven. Und um dich zu lehren, dass es keinen Beginn der

Anbindung auf Seiten des Individuellen gibt, sondern eine solche Anbindung ist eine kollektive Anbindung, kein individuelles Anhängen, so ist es auch, als HaShem, gesegnet sei Er, von Anfang an Avraham ausgewählt hat und ihn herausgeführt hat aus Ur Kasdim, um ihm das Land zu geben. Es steht (Bereshit 12:1): "Und HaShem sagte zu Avram: Ziehe hinaus aus deinem Land und deinem Geburtsort in das Land, das Ich dir zeigen werde!" Und die Schwierigkeit von Rambam, seligen Angedenkens, war, dass es ihn verwunderte, dass die Schrift vorher nicht daran erinnert, dass Avraham ein Gerechter war, und sich deshalb die göttliche Präsenz offenbarte und ihm sagte: 'Ziehe aus deinem Land und deinem Geburtsort, etc.' Wenn, wenn nicht deshalb, hätte die Schechinah sich ihm offenbart und ihm gesagt: 'Ziehe aus deinem Land'. Deshalb sei es angemessen gewesen, vorher von der Rechtschaffenheit Avrahams zu schreiben. Und so wirst du bei Noach finden (Bereshit 6:8): "Und Noach fand Wohlgefallen in den Augen HaShems", und danach steht (ebd.; 9): "Dies sind die Nachkommen Noachs", sich zuerst der Rechtschaffenheit Noachs zu erinnern, bevor daran erinnert wird, dass HaShem, gesegnet sei Er, mit ihm sprach.

Aber aufgrund der Dinge, die wir dir gesagt haben, ist es für dich überhaupt keine Schwierigkeit. Denn Noach betreffend, war es nur eine individuelle Auserwählung, und die individuelle Auserwählung ist dem gemäß, was er ist, und alles ist gemäß seiner Handlungen der Rechtschaffenheit. Aber bei Avraham war es keine individuelle Auserwählung, sondern des israelitischen Volkes, die seine Nachkommen sind. Tatsächlich steht über die gleiche Auserwählung (Bereshit 12:2): "Und Ich mache dich zu einem großen Volk", und dies ist eine kollektive Auserwählung, und eine solche Auserwählung ist überhaupt nicht abhängig vom Handeln, und nicht von der Sünde, denn das Handeln ist individuell. Auch wenn der Verdienst der Vorväter sicherlich vorteilhaft ist, ist die Hauptsache der Auserwählung auf jeden Fall - eine kollektive Auserwählung von ihm und seinen Nachkommen. Und es sei dir nicht schwer, das geschrieben steht (Devarim 9:5): "Nicht wegen deiner Rechtschaffenheit wirst du in Besitz nehmen, etc., sodass Ich das Wort, das Ich deinen Vorvätern gegeben habe, durchsetzen werde". Sicherlich, diese Angelegenheit, die die gleiche Generation ins Land brachte, war vom Verdienst der Väter abhängig, und auch eine solche Sache ist individuell. Aber die Hauptsache der Auserwählung, dass HaShem, gesegnet sei Er, Avraham auserwählte, war keine individuelle Auserwählung, sondern dass Er ihn und seine Nachkommen nach ihm auserwählte, war eine kollektive Auserwählung und war

keine individuelle Auserwählung. Denn die individuelle Auserwählung bezieht sich auf den Empfangenden, und wenn der Empfänger wechselt, ändert sich die Sache.

Und somit wird die Frage geklärt, dass die Schrift nicht die Rechtschaffenheit Avrahams erinnerte, bevor die Schechinah sich ihm offenbarte und ihm sagte, "Ziehe hinaus aus deinem Land und deinem Geburtsort" (Bereshit 12:1), und wenn doch, würde das meinen, dass sich der Geheiligte, gesegnet sei Er, deshalb ihm offenbarte und sagte, "Ziehe hinaus aus deinem Land", wegen seinem Verdienst, der erwähnt wurde, und wenn doch diese Zuneigung von dieser Sache abhängig war, und jede Zuneigung sich von dem abhängig macht - ist die Sache nichtig, ist die Zuneigung hinfällig (Avot, Kapitel 5, Satz 16). Aus diesem Grund gibt es für die individuelle Auserwählung eine Veränderung, und für die kollektive Auserwählung nicht. Und weil die Rechtschaffenheit Avrahams nicht erwähnt wurde, bevor gesagt wurde, 'Zieh hinaus aus deinem Land', war dies nicht wegen der Rechtschaffenheit Avrahams - bis du sagen wirst, wenn die Sache nichtig ist, ist die Zuneigung hinfällig - denn es ist möglich, dass der Verdienst der Vorväter zu Ende ginge, und wenn das so wäre, wäre diese Auserwählung, die Avraham auserwählte, hinfällig.

[...]

Und es wurde Dir erklärt, dass Sich HaShem, gesegnet sei Er, Israel für Sich nahm, hatte nicht den Grund in der Rechtschaffenheit Israels und ihrer Taten, sondern war eine kollektive Auserwählung. Und diese Angelegenheit ist an mehreren Stellen erklärt. Und dazu kommen die Worte der gläubigen Weisen an mehreren Stellen, und so gehört es nicht in den Stapel von Gründen - dass die Rechtschaffenheit Israels - Quälerei in Konsequenz, es war, dass Er sie für Sich als Volk nahm. Und obwohl es einen Grund der Handlungen zum Guten oder zum Schlechten gab, der der Anbindung hinzufügte, oder sie schwinden ließ, und dies war tatsächlich der Großteil des Handelns, denn dann wird hinzugefügt oder gemindert, aber an allen Stellen war die Essenz der Auserwählung wegen überhaupt keiner Handlung.

Und falls ein Mann sagte, es brauche für jede Handlung in der Welt - und um so mehr für die Tätigkeiten von HaShem, gesegnet sei Er - einen Grund und Zweck, dass Er tätig wird, und wenn nicht gesagt wird, dass diese Auserwählung Israels wegen des Tuns war, wenn das so ist, was war dann der Grund, dass Israel ausgewählt wurde? Aber dies wird sichtbar in den Worten der Weisen, dass es drei Gründe gibt, die diese Auserwählung notwendig machten, dass HaShem, gesegnet sei Er, Israel auserwählte.

Und diese Gründe haben für sich überhaupt kein Austauschen und überhaupt keine Annullierung. Der erste Grund ist die Torah, ohne die es unmöglich ist. Denn nachdem HaShem, gesegnet sei Er, diese Welt nach Seinem Willen geschaffen hat, war es auch notwendig, Israel diese Torah zu geben. Und diese Angelegenheit ist klar nach den glaubensvollen und klaren Zeugnissen der Worte der Weisen im Kapitel des Rabbi Akiva (Shabbat 88 A): "Sagte Cheseqiah: "Was steht geschrieben (Tehilim 76:9)? "Aus dem Himmel heraus ist das Urteil über die Erde zu hören in Ehrfurcht und Stille", "Wenn 'Ehrfurcht', warum 'Stille'? Und wenn 'Stille', warum 'Ehrfurcht'?" Das meint, am Anfang war Ehrfurcht und am Ende war Stille. Und warum war Ehrfurcht? Nach der Meinung von Reish Lakish, da Reish Lakish sagte: "Was steht geschrieben (Bereshit 1:31)? "Und es wurde Abend und es wurde Morgen, der sechste Tag [ha'shsishi; Anm.d.V.]", warum ist mir das zusätzliche "he"? Es lehrt, dass der Heilige, gesegnet sei Er, eine Bedingung im Schöpfungsakt festlegte und ihnen sagte: "Wenn Israel die Torah auf sich nimmt, werdet ihr existieren, und wenn nicht - dann werde Ich Euch zurückkehren in Nichts und Leere." Und wir haben die Sache, dieses Thema schon in Länge erklärt, in der Schrift Tifereth, dass das Übergeben der Torah an Israel die Vervollständigung der Schöpfung der Welt war, und wenn es das Aufsichnehmen der Torah nicht gegeben hätte, wäre die Schöpfung annulliert worden, und das ist Nichts und Leere, und es soll hier nicht fortgesetzt werden, da davon dort länger ausgeführt wird.

[...]

Und von nun an ist klar geworden, dass die Auserwählung Israels notwendig war nach der Ordnung des Seins, der Torah wegen. Denn es ist unmöglich für die Welt ohne Torah, und es ist unmöglich, dass es eine Torah gäbe, außer für Israel. Und weil es notwendig ist, weil es sich gehört zu sagen, dass es eine Beseitigung und eine Annullierung von etwas, das notwendig ist, wäre, denn wenn dies notwendig war, bevor sie in die Realisierung trat - wie ist möglich zu sagen, dass nachdem sie in die Realisierung trat, annulliert werde? Deshalb hat sich der Grund, weshalb Er Israel auserwählte, überhaupt nicht geändert. Und im Kapitel Rabbi Akiva (Shabbat 88 A): ""Und sie standen am Fuß des Berges" (Shemot 19:17). Rabbi Avdimi, Sohn von Chama sagte: "das lehrt uns, dass Er den Berg über ihnen umdrehte, wie einen Kessel und ihnen sagte: "Wenn Ihr die Torah auf Euch nehmt - ist es lohnenswert - wenn nicht, wird hier Euer Grab sein." Rabbi Acha, Sohn von Yakov sagte: "Auf diese Weise ist es

eine große Warnung, die Torah zu erfüllen.“ Sagte Rava: “Nichtsdestotrotz nahm die Generation in den Tagen von Achashverosh die Torah an, da es heißt (Esther 9:27): “Sie setzten ein und nahmen auf sich”, setzten ein, was sie schon auf sich genommen hatten”.“ Bis hierher. Und die Erklärung dieser Angelegenheit ist: Obwohl sie schon gesagt hatten “Wir werden tun und wir werden hören!” (Shemot 24:7). Und wenn das so ist, warum war es notwendig, den Berg über ihnen umzudrehen wie einen Kessel? Denn das Aufsichnehmen der Torah ist notwendig, denn wenn sie die Torah freiwillig auf sich genommen hätten, wären manche der Meinung gewesen, dass die Sache von ihrer Anschauung abhängt, und es ist möglich, dass es in dieser Sache zu einer Abspaltung gekommen wäre, denn wenn sie die Torah nicht befolgen, wird es die Annullierung ihrer Übergabe sein. Aber nun, wo die Aufsichnahme der Torah notwendig war, ist es unmöglich, dass es eine Annullierung und Aufhebung von dieser Angelegenheit gäbe, denn wenn die Übergabe der Torah und ihr Aufsichnehmen verpflichtend ist, ist es umso mehr verpflichtend, dass es keine Annullierung der Torah gäbe.

Und im Midrasch habe ich gefunden, dass als Israel kam, die Torah aufsichzunehmen, drehte Er den Berg über ihnen um, dass sie vergewaltigt würden, die Torah aufsichzunehmen, denn es steht über Vergewaltigung (Devarim 22:29): “Und sie sei ihm zur Frau und er darf sie nicht wegschicken”. Und die Auslegung dieser Sache ist, weil es das ist, was die Torah über Vergewaltigung sagte: “Er darfst sie alle seine Tage lang nicht wegschicken“, weil die Verbindung von seiner Seite her ist, ist es möglich, und ist es nicht möglich, so wie bei jedem Mann, der eine Frau geheiratet hat, es möglich war, sie zu heiraten, und es möglich war, sie nicht zu heiraten. Genauso ist es möglich, dass er ihr ebenso die Scheidung geben und sie von sich wegschicken wird. Aber weil die Verbindung notwendig war, wie diesem, der sie vergewaltigte - und in einer Sache, die unbedingt gehabt werden muss, gibt es keine Trennung und keine Entfernung, deshalb sagte die Torah über den, der eine Frau vergewaltigt und eine Verbindung in Bedürfnisnot einging, “er sie alle seine Lebenstage lang nicht wegschicken darf”. Und ebenso verhielt sich HaShem, gesegnet sei Er, in dieser Verbindung mit Israel, die Verbindung, die Er einging [war; Einklammerung im Original, Anm.d.V.] notwendig, dass Er tatsächlich den Berg über ihnen wie einen Kessel umdrehte, um die Torah zu empfangen. Und das Aufsichnehmen der Torah ist die Essenz der Verbindung, wie erklärt wurde, somit gibt es keine Aufhebung dieser

Verbindung. Und so ist es der Wahrheit nach, dass diese Verbindung notwendig ist, und weil sie notwendig ist, gibt es überhaupt keine Trennung dieser Sache. Und tatsächlich hatten die Weisen in ihren Worten auf die Dinge, von denen wir sprachen, hingewiesen.

[...]

Und der zweite Grund, dass HaShem, gesegnet sei Er, Israel auserwählt hat, der keinen Wechsel und keine Veränderung in diesem Grund hat, weil, wie wir oben erklärt haben, von der Entwicklung der Vielfalt aus HaShem, gesegnet sei Er, es notwendig ist, dass es eine Ursache gibt, die das Erste ist, denn wenn es hier eine erste Ursache gibt, dann gibt es zu ihr dort auch Erweiterungen, und so wie wir erklärt haben, es findet sich in Länge oben. Und dieses Erste ist Israel, so wie wir oben erklärt haben, da geschrieben steht (Jirmejahu 2:3): "Heilig ist Israel HaShem, der Erstling Seiner Erzeugnisse". Und deshalb wählte HaShem, gesegnet sei Er, dieses Volk aus, und in dieser Sache gibt es für Ihn überhaupt keine Annullierung. Und weiter, weil aufgrund dass Er, gesegnet sei Er, Ursache und Schöpfer ist, und es gibt keine Ursache ohne Folge, und obwohl alle Geschöpfe von Ihm, gesegnet sei Er, verursacht werden, gibt es hier einen Unterschied, wie wir sagten, dass Israel von Seiner Wahrheit, gesegnet sei Er, verursacht sind, weil sie auch ein einziges Volk sind, weil es angemessen ist, dass das Verursachte ein besonderes Verursachtes sei, so wie Er, gesegnet sei Er, die besondere Ursache ist, wie oben erklärt wurde. Und dieses Verursachte ist das Volk, das HaShem, gesegnet sei Er, auserwählt hat. Und davon kannst Du wissen und verstehen, dass diese Angelegenheit, dass Er in Israel auserwählte, von Seiten der Ursache abhängt. Und wenn Jemand, der sagt, sagen würde, dass diese Angelegenheit für ihn eine Annullierung und Aufhebung war, wegen der Sünde, die in Israel war, eine solche Sache ist nicht, denn nachdem die Auserwählung von Seiten HaShem, gesegnet sei Er, war, der die Ursache ist, wird in dieser Sache überhaupt keine Annullierung wegen der Sünde verursacht.

[...]

Und der dritte Grund ist seitens der Vervollkommnung der Schöpfung, die sich in Israel findet, die seitens dessen angemessen ist, dass Israel von einem Teil HaShems, gesegnet sei Er, sei, denn das Vollkommene ist dem Vollkommenen angemessen, wie er erklären wird, und diese Sache führt dazu, dass HaShem, gesegnet sei Er, sie auserwählte, denn es ist angemessen, dass das Vollkommene

dem Vollkommenen sei, von Ihm wird nichts weggenommen. Und es ist nicht passend, dass die Sünde, die in Israel eine vorkommende Sache ist, die Auserwählung ersetzen und ändern würde, weil Er sie auserwählte wegen der Vollkommenheit der Essenz in Israel, weil sie in ihrer Essenz rein von Sünde sind. Und der Beweis davon ist, dass sie sich aus starken Charakterformen heraus entwickeln, von den Vorvätern und Vormüttern, die heilig und rein sind. Und so ist ihr Essenz gut, und es gibt keine Annullierung durch die Sünde, die ein Vorfall ist, die Auserwählung annulliert, dass sie auserwählt wurden, wegen der Vollkommenheit in ihnen, die eine essenzielle Sache in Israel ist, und diese Sache ist klar.
[...]"

8. Literaturverzeichnis

8.1 Primärliteratur

Ben Bezalel Jehuda Liwa. *Chumash Gur Arye*. 5 Bände. Jerusalem: Tifereth 2014/15.

Ben Bezalel Yehuda Liwa (HaMaharal MePrague)/ Hartman Yehoshua. *Gevurath HaShem*. Edition Hartmann, Jerusalem: Machon Yerushalayim 1989 - 2020, URL: <https://www.responsa.co.il>, 18.05.2023.

Ben Bezalel Yehuda Liwa (HaMaharal MePrague)/ Hartman Yehoshua. *Sefer Nezach Israel*. Edition Hartmann, Jerusalem: Machon Yerushalayim 1996, URL: <https://www.responsa.co.il>, 20.06.2023.

Ben Bezalel Jehuda Liwa (HaMaharal MePrague)/ Hartmann Yehoshua David: *Sefer Tiferet Israel*, Hartman Edition, Jerusalem: Machon Yerushalayim 2000, <https://www.responsa.co.il>, 18.05.2023

Ben Bezalel Jehuda Loew, *Drashot Maharal*, Sefaria, URL: https://www.sefaria.org/Drashot_Maharal%2C_Introduction.5?vhe=OYW&lang=bi&with=all&lang2=en; 27.09.2023.

Midrash Bereshit Rabbah. Jerusalem, Nachdruck von Vilna 1878, URL: <https://www.responsa.co.il>, 08.11.2023.

Midrash Tanchuma. Jerusalem 1958, Nachdruck von Warsaw 1875, URL: <https://www.responsa.co.il>, 17.07.2023.

Midrash Tehilim. URL: https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim.114.3?vhe=OYW&lang=bi&with=all&lang2=en, 05.10.2023

Midrash Vajikra Rabbah. Jerusalem, Nachdruck von Vilna 1878, URL: <https://www.responsa.co.il>, 11.10.2023.

Midrash Sifrei Devarim. Finkelstein edition. New York 1969, URL: <https://www.responsa.co.il>, 19.10.2023.

Mishnah Yadaim. Standard edition, URL: <https://www.responsa.co.il>, 08.10.2023.

Mishnah Pirkei Avot. Standard edition, URL: <https://www.responsa.co.il>, 05.11.2023.

Talmud Bavli Masechet Avodah Zarah. Vilna edition. Bnei Brak, URL: <https://www.responsa.co.il>, 15.10.2023.

Talmud Bavli Masechet Bava Batra. Vilna edition. Bnei Brak 1961, URL: <https://www.responsa.co.il>, 11.10.2023.

Talmud Bavli Masechet Gittin. Vilna edition. Bnei Brak, URL: <https://www.responsa.co.il>, 08.08.2023.

Talmud Bavli Masechet Kiddushin. Vilna edition. Bnei Brak, URL: <https://www.responsa.co.il>, 15.10.2023.

Talmud Bavli Masechet Pessachim. Steinsaltz edition. URL: <https://www.responsa.co.il>, 05.11.2023.

Talmud Bavli Masechet Sanhedrin. Vilna edition. Bnei Brak, URL: <https://www.responsa.co.il>, 22.10.2023.

Talmud Bavli Masechet Sukkah. Steinsaltz edition. URL: <https://www.responsa.co.il>, 26.09.2023.

Talmud Bavli Masechet Yevamot. Vilna edition. Bnei Brak, URL: <https://www.responsa.co.il>, 29.10.2023.

Talmud Bavli Masechet Yoma. Steinsaltz edition. URL: <https://www.responsa.co.il>, 17.07.2023.

Talmud Yerushalmi Masechet Ta'anit. Vilna edition. URL: <https://www.responsa.co.il>, 05.11.2023.

7.2 Sekundärliteratur - Monographien, Sammelbände, etc.

Avivi Devorah. *Hanging on large Trees: The Teachings of the Maharal as References to the Arguments in Favor of Zionism and against it (Ha'netalim be'llan gadol: Divrei ha'Maharal ke'Asmachtaot le'Taanot be'ad ha'Zionut ve'negda)*. Jerusalem: Touro College 1995.

Adlerstein Yizchok. *Be'er Hagolah: The Classic Defense of Rabbinic Judaism Through the Profundity of the Aggadah*. New York: Mesorah Publications, 2000.

Bokser Ben Zion. *From the World of the Cabbalah: The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, Peter Owen/ Vision Press, London 1957.

Boyarin Daniel. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Indiana Studies in Biblical Literature, Band 21/2, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Bruckstein Almuth Sh. *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Berlin/ Wien: Philo Verlagsgesellschaft 2007².

Deutsch Eliyahu Yaakov. *Shabbos Insights Of The Maharal*. Jerusalem: Targum, 2009.

Dolgopolski Sergey. *Other Others. The Political after the Talmud*, New York: Fordham University Press 2018.

Duarte de Oliveira Manuel. *Humanity Divided. Martin Buber and the Challenges of Being Chosen*. Studia Judaica Band 116. Berlin/ Boston: De Gruyter 2021.

Eisen Robert. *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People. A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, Albany: State University Press 1995.

Fishbane Michael. *The garments of Torah. Essays in biblical hermeneutics*. 1st Midland book ed. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington, Indiana: Indiana University Press 1992.

Fishbane Michael A./ Weinberg Joanna (Hg.). *Midrash Unbound*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization 2016.

Frank Daniel H. (Hg.). *A People Apart. Chosenness and Ritual in Jewish Philosophical Thought*. A. SUNY Series in Jewish Philosophy, Albany: State University of New York Press 1993.

Frank Daniel H./ Segal Aaron (Hg.). *Jewish Philosophy Past and Present*. Current Controversies in Philosophy, London: Routledge 2017.

Gadamer Hans- Georg. *Gesammelte Werke. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1986.

Gellman Jerome Yehuda. *God's kindness has overwhelmed us. A contemporary Doctrine of the Jews as the chosen people*. Boston: Academic Studies Press 2013.

Goshen-Gottstein Alon. *Judaism's Challenge. Election, Divine Love, and Human Enmity*. Jewish Thought, Jewish History: New Studies, Band 2, Boston: Academic Studies Press, 2020.

Gourévitch Édouard/ Loew Yehuda (Maharal de Prague). *Le puits de l'exil*. Traduit et présenté par Édouard Gourévitch, Paris: Berg International 1982.

Gourévitch Édouard/ Loew Yehuda (Maharal du Prague). *Les Hauts Faits de l'Éternel (Guevourot ha-Chem)*. Traduit de l'hébreu par le Rabbin Édouard Gourévitch, Paris: Les Éditions du Cerf 1994.

Greenspoon Leonard J. (Hg.). *Olam Ha-Zeh V'olam Ha-Ba. This World and the World to Come in Jewish Belief and Practice*. Studies in Jewish Civilization, Band 28, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2017.

Gross Benjamin. *Messianisme et histoire juive*, Paris: Berg International 1994.

Gross Benjamin. *Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague*, Paris: Albin Michel 1994.

Grün Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*. Prag: Brendeis 1885.

Halivni David. *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York [u.a.]: Oxford University Press 1991.

Kasher Rimon. *The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature*. In: Mulder Martin-Jan (Hg.). *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*. Band 1 Mikra. Leiden: BRILL 1988. Seite 547 - 594.

Kavka Martin. *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Kleinberger Ahron. *The Educational Theory of the Maharal of Prague [Hebrew]*. Jerusalem: Magnes 1962.

Kuhr Moshe David. *The Lion Cub of Prague. Thought, Kabbala, Hashkafa from Gur Arye - The Maharal of Prague*, Jerusalem/ New York: Gefen Publishing House 2012.

Krawcowicz Barbara. *History, Metahistory, and Evil*, Boston: Academic Studies Press 2021.

Langer Gerhard. *Midrasch*. Jüdische Studien. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

Levin Leonard S. *Seeing with Both Eyes. Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish Renaissance*. Leiden/ Boston: BRILL 2008.

Liss Hanna, *Tanach: Lehrbuch der jüdischen Bibel*, Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Band 8. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2011³.

Mauskopf Aaron. *The Religious Philosophy of the Maharal of Prague*. Hammer Publishing Co: Brooklyn 1966.

Morgan Michael L./ Weitzman Steven (Hg.). *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2015.

Namli Elena/ Svenungsson Jayne/ Vincent Alana M. (Hg.). *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*. Value Inquiry Book Series / Philosophy and Religion, Band 274, New York: BRILL 2014.

Neher André. *Le Puits de l'Exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512 - 1609)*. Paris: Albin Michel 1966.

Novak David. *The Election of Israel. The idea of the chosen people.* Cambridge: Cambridge University Press 1995.

Levin Leonard. *Seeing with both eyes. Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish renaissance.* Leiden/ Boston. Brill 2008.

Levinas Emmanuel. *Vier Talmud-Lesungen.* Aus dem Französischen von Frak Miething, Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik 1993.

Löwy Michael. *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity.* Aus dem Hebräischen von Hope Heaney, Stanford: Stanford University Press 1988.

Muneles Otto (Hg.). *Prague Ghetto in the Renaissance Period.* Jewish Monuments in Bohemia and Moravia. Band 4. The State Jewish Museum in Prague: Prag 1965.

Neher André. *Le Puits de l'Exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512 - 1609),* Paris: Albin Michel 1966.

Putík Alexander (Hrsg.). *Path of Life. Rabbi Judah Loew Ben Bezalel ca. 1525 - 1609.* Prag. Academia/ Jewish Museum in Prague 2009.

Ramon Orit. *Maharal in a new Light: Jewish Identity in a changing Worldorder (Maharal be'Or chadash: Zehut Jehudit be'Seder Olam mishtane).* Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar 2017.

Reiner Elchanan (Hg.). *Maharal: Overtures. Biography, Doctrine, Influence (Maharal: Aḳdamot. Pirḳe ḥayim, Mishnah, Hashpa'ah).* Yerushalayim: Merkaz Zalman Shazar le-ḥeker toldot ha-'am ha-Yehudi 2015.

Rozenberg Yehudah Yud. *The Golem and the Wondrous Deeds of the Maharal of Prague.* [Niflaot Maharal. English]. Translated from the Hebrew and edited, with an

introduction and notes by Curt Leviant. New Haven/ London Yale University Press, 2007.

Seeskin Kenneth. *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press 2012.

Schwartz Dov. *Messianism in Medieval Jewish Thought*. Emunot: Jewish Philosophy and Kabbalah, Boston: Academic Studies Press 2017.

Sherwin Byron L.. *Mystical Theology and Social Dissent. The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London/ Toronto: Oxford University Press 1982.

Seidler Meir (Hg.). *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. The Great Rabbi Loew of Prague*, London/ New York: Routledge 2013.

Sládek Pavel/ Weiss Aleš: *The Well of Confusion: On the Titles of the Maharal's Books*, in: Zwiép Irene E./ Bar-Levav Avriel (Hg.), *Zutot: Perspectives on Jewish Culture*, Band 20, Brill, Leiden 2023, Seite 1–28.

Stein A. *Die Geschichte der Juden in Böhmen. Nach amtlichen gedruckten und ungedruckten Quellen*. Jüdischer Buch- und Kunstverlag: Brünn 1904

Stemberger Günter. *Midrasch - Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung - Texte - Erläuterungen*. München. Verlag C.H. Beck 1989.

Sutcliffe Adam. *What are Jews for? History, Peoplehood and purpose*. Princeton: Princeton University Press 2020.

Thieberger Frederic. *The Great Rabbi Loew of Prague: His Life and Work and the Legend of the Golem with Extracts from his Writings and a Collection of the Old Legends*. London: The East and West Library 1955.

Tirosh-Samuelson Hava/ Hughes Aaron W. (Hg.). *Michael Fishbane. Jewish Hermeneutical Theology*. Library of Contemporary Jewish Philosophers. Band 14. Leiden/ Boston: BRILL 2015.

Weiss Abner. *Rabbi Loew of Prague. Theory of Human Nature and Morality*. New York: Yeshiva University 1969.

Weiss Adolf. *Mose Ben Maimon (Führer der Unschlüssigen). Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiss*, Drittes Buch, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1924.

Willner Eliakim. *Maharal of Prague. Nesivos Olam - Nesiv HaAvodah. The Philosophy and Practice of Prayer. Chapter 18 - Kos Shel Bracha, Zimun, Birchas HaMazon, Mayim Acharonim. A translation with commentary, including a beginner's guide to studying Maharal*. New York: Eliakim Willner 2016.

Wolfson Harry Austryn. *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Harvard Semitic Studies, Band 6. Leiden/ Boston: BRILL 1971.

7.3 Sekundärliteratur - Aufsätze

Arnou David. *The Passover Haggadah: Moses and the Human Role in Redemption*. In: *Judaism* 55/219-20 (2006), Seite 4-28.

Barak Uriel. *The Collective Soul: Some Remarks on R. Zvi Yehudah Kook's Readings of the Maharal of Prague and R. Avraham Azulai*. In: *The Journal of Jewish Thought & Philosophy* 24/2 (2016), Seite 300-17.

Berenbaum Michael/ Skolnik Fred (Hg.). *Judah Loew (Liwa, Loeb) ben Bezalel*. In: ebds. *Encyclopaedia Judaica*. Band 11. Macmillan Reference USA: Detroit 2007², Seite 506 - 509, Seite 509.

Blumenthal David R.. *The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election*. In: AJS Review 11/1 (1986), Seite 116-21.

Cowen Shimon. *The Torah and the worldly sciences in the teaching of the Maharal of Prague and Chabad Chassidism*. In: Seidler Meir (Hrsg.). *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History*. London/ New York: Routledge 2013, S. 162 - 175.

David Abraham/ Preschel Tovia: *Porto (Rafa-Rapaport), Abraham Menahem ben Jacob Ha-Kohen*, in: Berenbaum Michael/ Skolnik Fred (Hg): *Encyclopaedia Judaica*, Band 16, Detroit: Macmillan Reference USA 2007², Seite 406. URL: <https://link-gale-com.uaccess.univie.ac.at/apps/doc/CX2587516005/GVRL?u=43wien&sid=bookmark-GVRL&xid=b8806f4e>, 15.10.2023.

Davidowicz Klaus. *The Golem of Prague and his 'master'. From legends to popular movies*. In: Seidler Meir (Hg.). *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. The Great Rabbi Loew of Prague*, London/ New York: Routledge 2013, Seite 213 - 220.

Davis Joseph. *The Legend of the Maharal before the Golem*. In: *Judaica Bohemiae* 2009, Band 2, Seite 41 - 59.

Draï Raphaël. *Un Peuple Peut-il Prétendre à L'éternité? À propos de Netsah'Israël du Maharal de Prague*. In: PARDES (Paris) 45/1 (2009). Seite 215 - 223.

Elbaum Jacob. *Midrash Tehillim*, in: Berenbaum Michael/ Skolnik Fred (Hg): *Encyclopaedia Judaica*, Band 14, Detroit: Macmillan Reference USA 2007², Seite 191f. URL: link-gale-com.uaccess.univie.ac.at/apps/doc/CX2587513853/GVRL?u=43wien&sid=bookmark-GVRL&xid=48dcb3e3, 05.10.2023.

Elkouby Joseph. *Exil Et Rédemption Dans La Pensée Du Maharal De Prague (1512-1609)*. In: PARDES (Paris) 56/2 (2014), Seite 211-23.

Elior Rachel. *Exile and Redemption in Jewish Mystical Thought*. In: *Studies in Spirituality* 14/14 (2004), Seite 1-15.

Fishbane, Michael. *A Jewish Hermeneutical Theology*, in: Tirosh-Samuelson Hava/ Hughes Aaron W. (Hg) *Jewish Hermeneutical Theology*. Leiden/ Boston: Brill 2015, Seite 145 - 196.

Frank Daniel/ Segal Aaron. *Redemption and Messianism*. In: dslb. *Jewish Philosophy Past and Present*, New York/ London: Routledge 2017. Seite 217-40.

Frydman-Kohl Baruch. *Covenant, conversion and chosenness: Maimonides and Halevi on "who is a jew?"* In: *Judaism* 41/1 (1992), Seite 64-79.

Fuchs Uziel. *Text, Language and Truth: The Three Pillars of the Philosophical Foundations of Maharal's Hermeneutics (Heb.)*, in: Reiner Elchanan (Hg.). *Maharal: Overtures. Biography, Doctrine, Influence (Heb.)*. Yerushalayim: Merkaz Zalman Shazar le-ḥeker toldot ha-'am ha-Yehudi 2015.

Gross Benjamin. *Les Empires Et Israël Dans La Vision Messianique Du Maharal De Prague*. In: *PARDES (Paris)* 36/ 1 (2004). Seite 215 - 24.

Gurfinkel Eli. "Netzach Yisrael" by the Maharal of Prague and the outlook on Redemption of Rabbi Yoel Teitelbaum from Satmar. *Daat*. Nummer 78 (2015). Seite 77-91.

Idel Moshe. *Multiple forms of redemption in kabbalah and hasidism*. In: *The Jewish Quarterly Review* 101/1 (2011), Seite 27-70.

Isaacs Alick. *The Concept of Peace in Judaism*. In: Tamer, Georges. *The Concept of Peace in Judaism, Christianity and Islam*, Berlin/Boston: Walter De Gruyter GmbH, 2020. Seite 1- 44.

Kulka Otto Dov. *The Historical Background of the National and Educational Teachings of the Maharal of Prague [Hebrew]*. In: *Zion* 50 (1985), Seite 277 - 320.

Mattern Asher J. *Zur Möglichkeit des Traditionswandels im Denken des Maharal von Prag*. In: Trumah 24 (2018). Seite 27 - 46.

Neher André. *The Humanism of the Maharal of Prague*. In: Judaism 14/3 (1965). Seite 290 - 304.

Putík Alexandr/ Daniel Polakovič. *Judah Loew ben Bezalel, Called Maharal - A Study on His Genealogy and Biography*. In: Putík Alexander (Hrsg.). *Path of Life. Rabbi Judah Loew Ben Bezalel ca. 1525 - 1609*. Prag. Academia/ Jewish Museum in Prague 2009, Seite 29 - 83.

Ramon Orit. *One Hundred and Twenty Seven Provinces'. Political Reality, Political Thought, and Jewish Existence in Exile in Maharal's Commentary on the Book of Esther*. In: Judaica Bohemiae 46/1 (2011). Seite 5 - 32.

Schatz Rivka. *Existence and Eschatology in the Teachings of the Maharal. Part I*. In: Immanuel 14 (Spring 1982) 66–97; *Part II*. In: Immanuel 15 (Winter 1982-3) 62–72.

Shonkoff Sam Berrin: *Michael Fishbane: An Intellectual Portrait*. In: Tirosh-Samuelson Hava/ Hughes Aaron W. (Hg.). *Michael Fishbane. Jewish Hermeneutical Theology*. Library of Contemporary Jewish Philosophers. Band 14. Leiden/ Boston: BRILL 2015. Seite 1 - 52, Seite 24.

Sládek Pavel. *Maharal's Anthropology: Toward defining the limits of his Humanism*. In: Judaica Bohemiae 44/2 (2009). Seite 5 - 40.

Sládek Pavel. *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*. In: Judaica Bohemiae 52/2 (2017). Seite 5 - 31.

8. Abstract

Mit dieser Arbeit soll das Schaffen des durch Legendenbildung berühmt gewordenen Rabbiners Jehudah Loew Ben Bezalel aus dem 16. Jahrhundert in Prag, der oft bei seinem Akronym MAHARAL genannt wird, in Bezug auf die Fragestellung hin untersucht werden, inwieweit sich in seinem Denken über die jüdische Auserwählung ein Humanismus im Sinne der Entwicklung des Menschengeschlechts hin zu seiner Bestimmung nachweisen lässt. So wurden Auszüge aus verschiedenen Schriften hermeneutisch analysiert und die zugrundeliegenden Textquellen des rabbinischen Schriftgutes, Kommentarliteratur zur Torah, Aggadah und Midraschim, aufgedeckt, um ein Verständnis von ihm erlangen zu können, das ihm gerecht zu werden sucht. So wird in den Texten ein Verständnis vom Menschen vorgefunden, das eng an die Bestimmung geknüpft ist, seine Rolle als Verbindungsglied zwischen spiritueller und materieller Welt in Ausübung göttlicher Tätigkeiten, der Mitzvot, die seiner göttlichen Seele angemessen sind, zu spielen. Hier liegt der Grund für die Unterscheidung zwischen Israel als Gottes erwähltes Volk, das dieser Bestimmung in besonderer Weise nachgehen soll, und dem Rest der Nationen, die diese Rolle bisher nicht wahrnehmen und sich in der Geschichte der Menschheit eher als Antagonisten zu dieser Mission verhielten, die sich nicht einmal im Stande zeigten, die sieben noachidischen Mitzvot zu halten. Dennoch liegt in der Religionsphilosophie des Maharal die Sehnsucht, in der vollständigen Erlösung der messianischen Zeit zur Vervollkommenung des Menschengeschlechts zu gelangen, in der die Widersprüche zwischen spirituell-geistiger und körperlicher Natur aufgelöst werden.